

# Jesus im Judentum seiner Zeit

Neutestamentliche Vorlesung im Sommersemester 2014

## Vorlesungsplan

1. Einführung		
10. 4.	1.1	Das Judesein Jesu als theologisches Charakteristikum Debatten jenseits des Markionismus
	1.2	Das frühe Judentum im Spiegel der Forschung Debatten über Identität und Pluralität, Stellenwert und Relevanz
2. Das frühe Judentum in seinen Strömungen und Spiegelungen		
17. 4.	2.1	Quellenprobleme und Erscheinungsformen Das Judentum zwischen Palästina und Diaspora
24. 4.	2.2	Die Pharisäer Lehrer des Gesetzes und Reformer Israels
8. 5:	2.3	Die Sadduzäer Priester am Tempel und Politiker in Jerusalem
15. 5.	2.4	Die Zeloten Kämpfer für Gott und Totengräber der Freiheit
22. 5.	2.5	Die Essener Heilige im Abseits und Revolutionäre der Gerechtigkeit
3. Jesus in seinem Umkreis		
5. 6. .	3.1	Die Heimat des Messias Das Judentum Jesu im Spiegel der Evangelien
26. 6.	3.2	Das Evangelium im Streit Die Kontroversen Jesu mit den Pharisäern
3. 7.	3.3	Der kurze Prozess Der tödliche Konflikt Jesu mit den Sadduzäern
10. 7.	3.4	Widerstand gegen Gewalt Die Distanz Jesu zu den Zeloten

- 3.5 Der Blick auf das Ganze  
Die Differenz Jesu zu den Essenern

4.	Auswertung
----	------------

17. 7.
- 4.1 Unterscheidung als Anerkennung  
Die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialoges
  - 4.2 Der Messias aus Israel  
Aspekte menschlicher Christologie
  - 4.3. Identität und Pluralität  
Formationen von Religion

## Jesus im Judentum seiner Zeit. Die Vorlesung im Studium

### Das Thema

Jesus war Jude. Während die ältere Forschung Jesus am liebsten aus dem Gegensatz zum Judentum heraus verstanden hat, betont die neuere Forschung die Zugehörigkeit Jesu zum Judentum. Sie ist nicht nur ein kultureller Zufall, sondern eine theologische Konsequenz. Sie hindert allerdings nicht, dass Jesus vom Neuen Testament oft in Konflikten mit Pharisäern und Sadduzäern gezeigt wird. Die Fokussierung dieser Konflikte spiegelt die enge Zusammengehörigkeit wieder.

Deshalb ist eine genaue Recherche nötig, wie das Judentum der Zeit Jesu sich entwickelt hat und organisiert. Der Blick muss auf verschiedene Strömungen innerhalb des Judentums gerichtet werden, auf seine politischen Organisationen und seine religiösen wie kulturellen Institutionen. In dieser Rekonstruktion kann ein Faktengerüst aufgebaut werden; es müssen aber auch die einflussreichen Bilder des Judentums genauer betrachtet werden, die in jüdischen wie christlichen Texten der Zeit gezeichnet werden und ihre eigene Wirkmacht entfaltet haben. Das Ziel der Vorlesung besteht darin, ein differenziertes Bild des Judentums in Galiläa, Judäa und Jerusalem, ansatzweise auch der Diaspora der Zeitenwende zu zeichnen und Jesus in diesem Bild zu verorten.

### Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet historisch-kritische Methoden, wie sie auch in der Judaistik und Alten Geschichte verwendet werden, mit Methoden der Gedächtnisgeschichte, wie sie in den Kulturwissenschaften entwickelt werden. Die historische Kritik dient der Quellenerschließung und der Rekonstruktion von Faktengerüsten, die Gedächtnisgeschichte erschließt die Images, die einerseits in den antiken Quellen, andererseits in der Forschung aufgebaut werden.

### Das didaktische Ziel

Die Vorlesung soll die Kompetenz vermitteln, das Judentum als eine profilierte, aber pluriforme (neuzeitlich gesprochen) Religion und Nation im Kontext übergreifender historischer Bewegungen zu erkennen, zwischen Image und Realität zu unterscheiden und eine differenzierte historische Einordnung Jesu vorzunehmen.

### Die Prüfungsleistungen

Die Vorlesung ist im MTh eine Pflichtvorlesung in M 1, M 14 (2 CP; Studienleistung: Essay).

Sie kann im BA als Alternative zur Pflichtvorlesung "Einleitung in das Neue Testament" studiert werden (3 CP: Klausur), im MA in M IV oder M VI (1/3: Fachgespräch) und im MEd in M B (2 CP - Essay).

Im Optionalbereich kann sie zusammen mit einem HS im Modul "Christentum und Judentum" studiert werden (insg. 5 CP).

### Die 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)

### Der 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)

## Literaturhinweise

(zusammengestellt von Esther Brünenberg-Bußwolder)

### 1. Quellen und Textsammlungen

- Josephus Flavius, *De Bello Judaico*. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Hg. (mit Einleitung und Anmerkungen v. O. Michel und O. Bauernfeind), 4 Bde., Darmstadt 1977
- Josephus Flavius, *Jüdische Altertümer*, übers., mit Einleitung und Anmerkungen v. H. Clementz, Wiesbaden <sup>2</sup>2006
- Jüdisches Schrifttum aus hellenistisch-römischer Zeit, hg. v. W. G. Kümmel, Gütersloh 1973ff (JSHRZ); Neue Folge, Gütersloh 2005ff, hg. v. H. Lichtenberger und G.S. Ogema
- Philo von Alexandria, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, 7 Bde., hg. v. L. Cohn u.a., Berlin 1962-1964
- Rießler, P. (Hg.), *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Heidelberg <sup>2</sup>1966
- Lohse, E., *Die Texte von Qumran*, Bd. 1, München 1964 (<sup>4</sup>1986)
- Maier, J., *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*, 3 Bde., München u.a. 1996
- Studel, A., *Die Texte aus Qumran*, Bd. II., Darmstadt 2001
- Strack, H. L./Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 Bde., München 1979ff
- Mason, S., *Flavius Josephus und das Neue Testament*, Tübingen u.a. 2000

### 2. Gesamtdarstellungen zur Geschichte des Judentums in der Antike

- 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
- 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
- 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
- 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
- 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
- Neusner, J., *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988
- Pastor, J. (Hg.), *Flavius Josephus. Interpretation and history*, Leiden 2011
- Schäfer, P., *Geschichte der Juden in der Antike*, Tübingen <sup>2</sup>2010
- *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 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

### 3. Jesusbücher

- Adler, J.* *Jesus – Jude und Rebel: religionsgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin 1999
- Allison, D. C.*, *Jesus of Nazareth – Millenarian Prophet*, Minneapolis 1998
- Ben-Chorin, Sch.*, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht (dtv 1253)*, München 1977 u.ö. (1967)
- *Jesus im Judentum*, Wuppertal 1970
- Berger, K.*, *Jesus*, München 2004
- Betz, O.*, *Was wissen wir von Jesus?*, Wuppertal 1991
- Blank, J.*, *Der Jesus des Evangeliums*, München 1981
- Bockmuehl, M. (Hg.)*, *The Cambridge companion to Jesus*, Cambridge u.a. 2001
- Bornkamm, G.*, *Jesus von Nazareth (UB 19)*, Stuttgart u.a. <sup>15</sup>1995 (<sup>1</sup>1956)
- Braun, H.*, *Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit (1969)*, Stuttgart u.a. 1984
- Bruteau, B.*, *Jesus through Jewish eyes: rabbis and scholars engage an ancient brother in a new conversation*, New York 2001
- Bultmann, R.*, *Jesus (1926)*, Tübingen 1964
- Burchard, Chr.*, *Jesus von Nazareth*, in: J. Becker u.a., *Die Anfänge des Christentums*, Stuttgart u.a. 1987, 12-58
- Crossan, J. D.*, *Der historische Jesus (engl. 1991)*, München 1994
- Dalman, G.*, *Jesus – Jeschua*, Leipzig 1922
- Dibelius, M. (- W.G. Kümmel)*, *Jesus*, Berlin <sup>4</sup>1966 (1939)
- Dunn, J. D. G.*, *Christianity in the making: Bd. 1: Jesus remembered*, Grand Rapids 2003
- Ebner, M.*, *Jesus - ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (HBS 15)*, Freiburg - Basel - Wien 1998
- *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196)*, Stuttgart 2008 (2003)
- Evans, C. A.*, *Jesus and His Contemporaries (AGJU 25)*, Leiden – New York – Köln 1995
- (Hg.), *Encyclopedia of the historical Jesus*, New York 2008

Thomas Söding

- Flusser, D.*, Jesus, Jerusalem 1997
- Freyne, S.*, Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-story, London 2004
- Gnilka, J.*, Jesus von Nazaret – Botschaft und Geschichte (HThK.S 3), Freiburg – Basel – Wien 1990
- Heiligenthal, R.*, Der Lebensweg Jesu von Nazareth. Eine Spurensicherung, Stuttgart u.a. 1994
- Hengel, M. - Schwemer, A.M.*, Jesus und das Judentum, Tübingen 2007
- Hirschberg, P.*, Jesus von Nazareth. Eine historische Spurensuche, Darmstadt 2004
- Holtz, T.*, Jesus aus Nazaret. Was wissen wir von ihm?, Zürich u.a. 1981 (1979)
- Hoppe, R.*, Jesus. Von der Krippe an den Galgen, Stuttgart 1996
- Houlden, J. L.*, Jesus: A Question of Identity, London 1992
- Jaroš, K.*, Jesus von Nazareth – Geschichte und Deutung, Mainz 2000
- Jeremias, J.*, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971
- Karrer, M.*, Jesus Christus im Neuen Testament (NTD.E 11), Göttingen 1998
- Kennard, D.W.*, Messiah Jesus : Christology in his day and ours, New York, Bern, Frankfurt am Main, Berlin [u.a.] 2008
- Klausner, J.*, Jesus von Nazareth, Jerusalem <sup>3</sup>1952 (<sup>1</sup>1930)
- Leroy, H.*, Jesus. Überlieferung und Deutung (EdF 95), Darmstadt <sup>3</sup>1999 (<sup>1</sup>1978)
- Limbeck, M.*, Christus Jesus. Der Weg seines Lebens. Ein Modell, Stuttgart 2003
- Maier, J.*, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (EdF 82), Darmstadt 1978
- Meier, J.P.*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus (The Anchor Bible Reference Library), 4 Bde., New York 1991.1994-2004
- Neusner, J.*, Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997
- Nicklas, T.*, Wer war Jesus von Nazareth? Jesus im Spiegel der Evangelien, in: ders. u.a., Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie (Theologische Module 3), Freiburg - Basel - Wien 2008,
- Perrin, N.*, Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung, Göttingen 1972 (engl. 1967)
- Puig i Tarrach, A.*, Jesús. Una biografia, Barcelona 2004 (deutsch 2012)
- Ratzinger J. – Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth I-III, Freiburg - Basel - Wien 2007-2012
- Riesner, R.*, Jesus als Lehrer (WUNT II 7), Tübingen <sup>3</sup>1988 (<sup>1</sup>1981)
- Ringleben, J.*, Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008
- Roloff, J.*, Jesus (Beck'sche Reihe 2142), München 2000
- Rosen, R.*, Jesus for Jews: Messianic Jewish Perspective, San Francisco/Calif. 1987
- Ruckstuhl, E.*, Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu, Stuttgart 1996
- Sanders, E. P.*, Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu (engl. 1993), Stuttgart 1996
- Schenke, L. u.a.*, Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen, Stuttgart u.a. 2004
- Schlösser, J.*, Jésus de Nazareth, Paris 2002
- Schnackenburg, R.*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThK.NT.S 4), Freiburg - Basel - Wien 1993

- Schottroff, L. – W. Stegemann*, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen (UB 639), Stuttgart u.a. <sup>2</sup>1981 (<sup>1</sup>1978)
- Schröter, J.*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006
- Schröter, J. - R. Brucker (Hg.)*, Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, (BZNW 114), Berlin 2002
- Schürmann, H.*, Jesus – Gestalt und Geheimnis, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994
- Schweizer, E.*, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments (GTB 126), Hamburg <sup>4</sup>1976 (1968)
- Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu? (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1572), Göttingen <sup>2</sup>1996 (<sup>1</sup>1995)
- Söding, Th.*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2012
- Der Gottessohn aus Nazareth, Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg 2008 (2006).
  - Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg - Basel - Wien 2007
- Stegemann, W. - B. J. Malina - G. Theißen (Hg.)*, Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart u.a. 2002
- Stuhlmacher, P.*, Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens, Stuttgart 1988
- Theißen, G.*, Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, hg. von A. Merz (FRLANT 202), Göttingen 2003
- Theißen, G. – A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen <sup>3</sup>2001 (<sup>1</sup>1996)
- Vermes, G.*, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien (engl. 1983), Neukirchen-Vluyn 1993
- Volken, L.*, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, Düsseldorf 1983
- Zeitlin, I.M.*, Jesus and the Judaism of His Time, Cambridge 1988

#### 4. Spezielle Monographien

- Beyerle, S. u.a., Qumran aktuell, Texte und Themen der Schriften vom Toten Meer, BThS 120, Neukirchen-Vluyn 2011
- Deines, R., Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz /WUNT 101), Tübingen 1997
- Evans, C.A., Jesus and his Contemporaries: Comparative Studies, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. 25, Leiden 2001
- Frankemölle, H., Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums, Ostfildern 2003
- Günther, L.-M., Herodes der Große, Darmstadt <sup>2</sup>2012
- Hengel, M. u.a., Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991
- Hengel, M., Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., Tübingen 32011
- Stegemann, H., Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Freiburg 31994
- Stemberger, G., Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Fragen. Fakten. Hintergründe, Stuttgart 2013
- Zwikel, R., Religiöse Gruppierungen in neutestamentlicher Zeit, in: Schefzyk, J. (Hg.), Judäa und Jerusalem. Leben in römischer Zeit, Stuttgart 2010, 74-79



## 1. Einführung

- a. Die Vorlesung ist historisch interessant, weil sie in einer geschichtlichen Achsenzeit (Karl Jaspers) das Judentum von seinen prägenden religiösen Formierungen her versteht und auf die Anfänge der Jesusbewegung bezieht.
- b. Die Vorlesung ist theologisch relevant, weil sie die Herkunftsreligion Jesu mit seiner Sendung, seiner Person und seiner Wirkung ins Verhältnis setzt. Sie bereitet einer Christologie des wahren Menschseins den Boden, jenseits einer Jesulogie und diesseits einer Christusmythologie.
- c. Die Vorlesung ist politisch brisant, weil sie am empfindlichsten Punkt die jüdisch-christlichen Beziehungen berührt und angesichts des frühen jüdischen Antichristianismus, vor allem aber angesichts des langen und verheerenden christlichen Antijudaismus nach neuen Möglichkeiten eines konstruktiven Dialoges sucht, der auf begründeter Anerkennung und verstandener Unterscheidung beruht.

### 1.1 Das Judesein Jesu als theologisches Charakteristikum Debatten jenseits des Markionismus

- a. Dass Jesus als Jude geboren wurde, ist ein historisches Faktum. Welche Bedeutung dieser Umstand hat, ist aber strittig.
- b. Seit alter Zeit gibt es Versuche, das Judesein Jesu theologisch zu relativieren. Ein brillanter Vertreter war Markion.
  - Frei von antijüdischen Allergien, war er von der Schlechtigkeit der Welt, ihrem Elend und ihrer Ungerechtigkeit, ihrer Veränderlichkeit und Vergänglichkeit so stark berührt, dass ihm die Identität des Schöpfers mit dem Erlöser fraglich geworden ist.  
Markion zufolge ist die irdische Welt unrettbar verloren, nur im Jenseits und seinem gegenwärtigen Vorschein sei Heil zu erwarten. Dieses Heil habe Jesus verkündet.  
Dadurch habe Jesus das Alte Testament überwunden. Er habe offenbart, dass nicht Gott selbst, sondern nur ein „Demiurg“, ein übermenschlicher Macher, die Welt erschaffen habe, bevor dann der wahre Gott, der immer der fremde Gott sei, die Welt erlöse.  
Aus demselben Grund sei das Judentum, Hüter des Alten Testaments, theologisch irrelevant, jedenfalls für Christen. Jesus habe sich programmatisch vom Judentum abgewandt, nicht um es zu vernichten oder zu verachten, aber um seinen eigenen Weg, den des Christentums zu gehen.
  - Markion, ein schwerreicher Reeder vom Schwarzen Meer, (angeblich) Sohn eines Bischofs, hat zwischenzeitlich in Rom großen Einfluss gewonnen, zumal er vorbildlich lebte. In Rom hat er später den entschiedensten Widerstand erfahren, bis zum Ausschluss aus der Gemeinde.

In der Neuzeit hat vor allem der angesehene evangelische Theologe Adolf (von) Harnack, ein erfolgreicher Wissenschaftsorganisator und Sprecher des liberalen preußischen Protestantismus, den Markionismus neu salonfähig gemacht, im Zeichen einer neoprotestantischen, im Kern antirömischen Opposition zwischen Gesetz und Evangelium, freilich gleichfalls ohne antisemitische Attitüden.

c. Als Gegenbewegungen zum Nationalsozialismus entstehen zwei komplementäre Bewegungen.

- Einerseits entsteht eine jüdische Jesusforschung, die den Mann aus Nazareth „heimholt“ in seine Mutterreligion. Martin Buber, Joseph Klausner, Schalom Ben-Chorin und David Flusser sind die Protagonisten eines neuen Interesses jüdischer Forscher an dem Jesus, in dem weder der Sohn Gottes noch der Messias, aber ein Prophet, ein unschuldig Verfolgter, ein Gerechter erkannt wird.
- Andererseits entsteht als Antwort eine christliche Jesusforschung, die Jesu Zugehörigkeit zum Judentum betont, seine Partizipation am jüdischen Leben, seine Verwurzelung im Alten Testament. Während noch Mitte der 50er Jahre des 20. Jh. die damals „neue“ Rückfrage gerade das als typisch jesuanisch angesehen hat, was sich vom Judentum unterscheidet<sup>1</sup>, sieht der *third quest* im Gegenteil gerade dort Indikatoren für Historizität, wo sich eine Jesustradition im Judentum plausibilisieren lässt.<sup>2</sup>

Beide Bewegungen sind enorme Fortschritte gegenüber dem alten und neuen Markionismus, werfen aber weitere Fragen auf.

- Liegen die Differenzen erst in der Christologie? Macht erst die Auferstehung den Bruch und der lebendige Christusglaube?  
Das scheint wenig überzeugend, weil ja Judenchristen die Protagonisten waren, die sich durch ihren Glauben nicht vom Judentum abgewandt, sondern ihm neu zugewandt haben, und kein anderer als Jesus auferweckt wurde.
- Gibt es in der Verkündigung Jesu Charakteristika, die ein messianisches Potential haben und die nachösterliche Öffnung für die Heiden begründen?  
Das zu leugnen, scheint wenig überzeugend, weil das prophetische Profil Jesu scharf und seine Offenheit groß waren.

Diese Fragen sind ein Appell, nicht in alte Gegensätze zurückzufallen, aber auch sublimen Vereinnahmungen zu verhindern, sondern eine dialogische Exegese zu entwickeln, die Kontroversen nicht moralisiert, sondern interpretiert und zur Schärfung der Profile wie zur Eröffnung eines Dialoges nutzt.

#### *Literatur:*

Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (1921.21924), Darmstadt 1985

Thomas 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

---

<sup>1</sup> Vgl. Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus (1953), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1968, I 187-214; ders., Sackgassen im Streit um den historischen Jesus (1968), ebd. II 31-82

<sup>2</sup> Vgl. Gerd Theißen - Martin Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Freiburg - Göttingen 1997.

## 1.2 Das frühe Judentum im Spiegel der Forschung Debatten über Identität und Pluralität, Stellenwert und Relevanz

a. Die Erforschung der Geschichte des Judentums zur Zeit Jesu war lange Zeit ausschließlich eine Sache christlicher Forscher, die an Jesus und der frühen Kirche interessiert waren oder durch intime Kenntnis des Judentums die Chancen der Judenmission verbessern wollten.

b. Schon die Begriffsbildung ist kennzeichnend<sup>3</sup>:

- Bis weit ins 20. Jh. war der Begriff „Spätjudentum“ in der christlichen Exegese und Historiographie, aber auch der Profanhistorik geläufig. Er hatte einen pejorativen Sinn. Das Judentum der neutestamentlichen Zeit und davor erschien als Auslaufmodell. Der Begriff diente der Abgrenzung des Christentums vom Judentum.

Der Begriff nimmt eine negative Geschichtstheologie auf, zu der auch das Judentum in starken Strömungen beigetragen hat.

- Bei den Rabbinen entwickelt sich die Überzeugung, dass der Geist der Prophetie nur bis Esra reicht (Josephus, c. Ap. 1,29.37-41; vgl. Ps 74,9; Sach 13,2-6; Dan 3,38 Theodot; 1Makk 4,46; 9,27; 14,41). Danach ist der Kanon – idealiter – abgeschlossen; es beginnt das Zeitalter der Auslegung („Es gibt keine Exegeten in einem gesetzlosen Land“ [Prov 29,18<sup>LXX</sup>]).<sup>4</sup> Allerdings ist damit nicht eine geistlose Zeit behauptet, sondern der Unterschied zur formativen Phase des Judentums markiert. Zur jüdischen Geschichtstheologie gehört konstitutiv das Nach- und Miteinander von Schrift und Exegese, von Gesetz und Auslegung.<sup>5</sup>
- In der christlichen, besonders der protestantischen Historiographie entsteht ein komplementäres Konzept, das aber mit theologischen Abwertungen verbunden ist: Das „Spätjudentum“ sei eine Ära der Priesterherrschaft mit einem entleerten Kult und einer kasuistischen Moral, eine Epoche politischer Ohnmacht mit fundamentalistischen Kriegen (Makkabäer, Zeloten), ohne inspirierte Theologie. Erst Jesus knüpfe wieder bei der wahren Prophetie an.
- Die neuere Forschung präferiert hingegen den Begriff „Frühjudentum“. Sie sieht das Judentum der neutestamentlichen und älteren Zeit als Keimzelle des Judentums bis heute<sup>6</sup>.
  - *In kulturgeschichtlicher Perspektive*: Nachexilisch prägt das Judentum seine *identity markers* aus – Tempel und Synagoge, Beschneidung, Sabbat, Reinheitsgebote und Speisevorschriften, Halacha und Haggada. Das Neue Testament wurzelt in diesem Milieu.

<sup>3</sup> Vgl. *Karlheinz Müller*, Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Eine kritische Rückschau auf die Entwicklung einer Methodik bis zu den Qumranfunden (Judentum und Umwelt 6), Frankfurt/Main 1983.

<sup>4</sup> Vgl. *Peter Schäfer*, Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur (StANT 28), München 1972.

<sup>5</sup> Vgl. *Daniel Krochmalnik*, Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen, Augsburg 2006.

<sup>6</sup> Vgl. *Jacob Neusner*, Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis, Tübingen 1984.

- *In politischer Perspektive:* Im heutigen Staat Israel wird die Rückkehr ins Gelobte Land nach dem Babylonischen Exil und die Re-Etablierung des politischen und kulturellen Lebens dort als Legitimation und Vorbild des Zionismus gefeiert.<sup>7</sup>
- *In literaturgeschichtlicher Perspektive:* Während die Exegese vom 18. Jh. an auf die Suche nach den großen Quellenschriften des Alten Testaments gegangen war, weil sie dort die originale Theologie vermutete, interessiert sie sich jetzt für den kanonischen Prozess und tendiert zu Spätdatierungen der biblischen Texte.

Ein Problem dieses Begriffs ist allerdings, dass die Verwurzelung des Judentums im Israel der Erzeltern nicht zum Ausdruck kommt. Das ist nicht unproblematisch, weil in Teilen christlicher Geschichtstheologie zwischen „Israel“ und dem „Judentum“ unterschieden wird, um sublim christliche Besitzansprüche auf das Erbe Israels geltend zu machen.

Mithilfe des Begriffs „Frühjudentum“ kann aber die gemeinsame Verwurzelung auch des frühen Christentums in Israel ausgedrückt werden.<sup>8</sup>

- Die Geschichte Jesu spielt sich in den geschichtlichen Rahmenbedingungen des Judentums nach Herodes ab.
  - Das Neue Testament basiert auf dem Alten Testament.
  - Die Apokalyptik ist die „Mutter der christlichen Theologie“ (Ernst Käsemann).
  - Die nachexilische Tempeltheologie ist ein Schatzhaus neutestamentlicher Ekklesiologie.
  - Die alttestamentliche und frühjüdische Weisheit ist mit der neutestamentlichen eng verflochten.
- Die jüdische Geschichtsschreibung bevorzugt den Begriff „Zeit des Zweiten Tempels“. Der nach dem babylonischen Exil wiedererrichtete, von Herodes aufwendig restaurierte, 70 n. Chr. von den Römern zerstörte Tempel ist die zentrale religiöse, politische, ökonomische, kulturelle und soziale Institution des palästinensischen Judentums, aber auch der Diaspora.<sup>9</sup>  
Freilich ist der Tempel nicht das Ein und Alles Israels. Wenn die Zerstörung des Tempels durch die Römer als ein Epocheneinschnitt stilisiert wird, muss Obacht gegeben werden, dass erstens die Elemente der Kontinuität zum rabbinischen Judentum im Blick bleiben und zweitens nicht sublim Restitutionsansprüche geltend gemacht werden sollen, die einen „Dritten“ Tempel errichten ließen.  
Für Jesus und das Urchristentum spielt der Tempel eine wichtige Rolle, schon wegen der sog. Tempelreinigung. Allerdings vollzieht sich eine Transformation des Heiligtums: Jesus selbst ist Ort der Erfahrung und Anbetung Gottes, des Kultes, des Opfers, der Versöhnung; die Kirche ist das „Haus des Gebetes für alle Völker“ gemäß der Prophetie Jeremias (Jer 7,11), auf die Jesus sich berufen hat (Mk 11,17 parr.).

<sup>7</sup> Vgl. Theodor Herzl, *Der Judenstaat* (1896), Zürich 1988.

<sup>8</sup> *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>9</sup> Vgl. Othmar Keel – Erich Zenger (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg - Basel - Wien 2002.

## 2. Das frühe Judentum in seinen Strömungen und Spiegelungen

Das frühe Judentum ist eine pluriforme Größe mit einem starken Selbstbewusstsein. Vielfalt und Einheit des Judentums an der Zeitenwende sollen dargestellt werden. Der Fokus liegt auf dem, was sich im historischen Rückblick zeigt. Allerdings stehen in dieser Vorlesung weniger die geschichtlichen Ereignisse als die religiösen Identitäten im Blick. Deshalb stehen zusammen mit den Rekonstruktionen immer auch die Interessen der nachfolgenden Generation im Fokus. Die stärksten Strömungen und die stärksten Spiegelungen sind von besonderem Interesse.

### 2.1 Quellenprobleme und Erscheinungsformen Das Judentum zwischen Palästina und Diaspora

#### 2.1.1 Quellentexte

a. Alle Quellen sind prinzipiell gleichberechtigt; alle werden nach denselben historischen Maßstäben beurteilt.

b. Biblische Bücher

Die Makkabäerzeit behandeln die alttestamentlichen Makkabäerbücher (die in der protestantischen Tradition als „apokryph“ gelten und nicht in die Jüdische Bibel aufgenommen worden sind).

- 1Makk  
Gegen 100 v. Chr. ursprünglich auf Hebräisch verfasst, aber nur griechisch überliefert, behandelt das Buch den Makkabäeraufstand zwischen 175-134 v. Chr.
- 2Makk  
Das Werk, ursprünglich griechisch, entstanden um 120 v. Chr., adressiert an die Juden Alexandrias, zieht in 2Makk 1-8 und 11-13 eine Parallele zu 1Makk 1-7. Es basiert auf dem verschollenen Werk des Jason von Zyrene (2Makk 2,19-32) und arbeitet vor allem das Martyrium der makkabäischen Gerechten heraus, die in der Hoffnung auf die Auferstehung für das Gesetz und das Volk ihr Leben hingeben.

In der Zeit sind weitere biblische Werke entstanden (so die „Weisheit Salomos“), die aber zeitgeschichtlich wenig hergeben.

Das Neue Testament ist mit den Evangelien und der Apostelgeschichte, überdies den Paulusbriefen eine nicht ganz unwichtige, aber nur indirekt einschlägige Quelle.

c. Inschriften, Bilder und Steine

Die Archäologie hat zahlreiche Text-Zeugnisse aufgedeckt, u.a.: babylonische, ägyptische und persische Steintafeln und Tonzylinder mit offiziellen Texten, griechische und römische Stelen und Inschriften.

Die Archäologie eruiert und interpretiert Siedlungsformen, Handelseinflüsse (Münzen), Wirtschaftsformen (Landwirtschaft, Handwerk, Handel), Herrschaftsbauten, Kultgebäude, aber auch Haushaltsartikel, Devotionalien etc.

#### d. Papyri

Über jüdisches Leben in der ägyptischen Diaspora geben die aramäisch geschriebenen Elephantine Papyri (ANET 491f.; TGI<sup>2</sup> 84ff.) aus dem 5. Jh. v. Chr. bis 399 v. Chr. Auskunft. Zahlreiche andere Texte sind noch nicht publiziert. Insgesamt sind die Papyri sehr wichtige, wenngleich durchgängig nur zufällig überlieferte Zeugnisse vor allem der Alltagsgeschichte nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden.

#### e. Jüdische Literatur

Die reiche Literatur des frühen Judentums – weitgehend auf Griechisch – kennt zwei typische Formen von Texten, die für die geschichtlichen Verhältnisse und die jüdischen Strömungen aussagekräftig sind.

- Von grundlegender Bedeutung sind die sehr gut tradierten Geschichtsbücher des Flavius Josephus.
  - Seine Bücher über den „Jüdischen Krieg“ (*De bello Judaico*) von 79/80 n. Chr. sind die wichtigste Quelle für die Vorgeschichte und die Verlaufsgeschichte des zelotischen Aufstandes 66-70 n. Chr., der mit der Zerstörung Jerusalems endete.
  - Sein Werk über die Jüdischen Altertümer (*Antiquitates Judaicae*) von 93/94 n. Chr. erzählt die Geschichte des Alten Testaments nach und behandelt ausführlich den Zeitraum nach dem Exil bis zur Gegenwart.

Josephus benutzt jüdische Quellen. Er steht als Historiograph nicht allein, aber die anderen Werke sind bis auf wenige Fragmente verloren gegangen.<sup>10</sup>

Historisch wertvolle Bücher hat auch der jüdische Philosoph und Theologe Philo von Alexandrien verfasst, so ein Buch über die jüdischen Therapeuten, eine Bewegung jüdischer Mystik in Alexandria (*De vita contemplativa*).

- Von erheblicher Bedeutung sind politische Schriften, die meist der Verteidigung des Judentums gegen Angriffe von außen dienen, die von Antisemiten ausgingen. Wichtige Beispiele stammen aus Philo von Alexandria: gegen Pogrome in Alexandria (*In Flaccum*), zur Unterstützung einer Gesandtschaft jüdischer Repräsentanten aus Alexandria in Rom (*Legatio ad Gaium*) sowie die leider nur sehr fragmentarisch erhalten gebliebene Apologie des Judentums (*Hypothetica*). Josephus hat eine Streitschrift gegen Apion verfasst (*contra Apionem*).
- Von unschätzbarem Wert sind die Originaltexte jüdischer Protagonisten, in erster Linie die in Qumran erhalten gebliebenen Werke.

#### f. Römische Historiographie

Aus griechischer und römischer Perspektive gibt es bedeutende Geschichtswerke u.a. über Kyros (Xenophon), Alexander, Pompeius, Augustus, Vespasian (Cassius Dio [geb. 155 n. Chr.]) u.a., die am Rande *Judaica*<sup>11</sup> behandeln.

#### Literatur:

Dieter Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, Göttingen<sup>2</sup>2006 (2003)

Johann Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels (NEB.E), Würzburg 1990

<sup>10</sup> Nikolaus Walter, Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker: JSRZ I/2, Gütersloh<sup>2</sup>1980.

<sup>11</sup> Menachem Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I: From Herodotus to Plutarch, Jerusalem<sup>3</sup>1981.

## 2.1.2 Erscheinungsformen

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,
- durch die Unterscheidung von anderen Religionen, später auch durch die Abgrenzung vom Christentum.

b. 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 ab, weil sie es durch ihre Theologie und Praxis verraten würden; im allgemeinen werden zwar die Unterschiede scharf gezeichnet und die Vertreter anderer Positionen scharf kritisiert, ohne dass aber das Judesein in Frage gestellt wird.

### 2.1.2.1 Das Judentum in der Diaspora

a. Der Blick ins Judentum der Zeit Jesu richtet sich meist auf „Palästina“ (das „Philisterland“). Aber die weitaus meisten Juden lebten damals (wie heute) außerhalb des Landes. 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.

b. 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. Diese 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.

c. Seit dem babylonischen Exil gibt es eine – starke – jüdische Minorität in Mesopotamien. Das Judentum des Exils hat eine enorme Produktivität entwickelt (Ezechiel, Deuterjesaja; 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.

d. 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.

Auch 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.

e. 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.

f. 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.

### *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



### 2.1.2.2 Das Judentum in Israel

a. Das „Heilige Land“ ist eine feste Größe in der Theologie des Alten Testaments. Seine Grenzen freilich sind nicht genau festgelegt. Man orientiert sich grob am davidisch-salomonischen Reich (vgl. Mt 4,25), auch wenn makkabäische und hasmonäische Herrscher keine Hemmungen haben, so sie können, Feldzüge in die Nachbargebiete zu unternehmen. In der Theorie wird die deuteronomisch inspirierte Theologie des Landes durchgehalten: Sein wahrer Eigner ist Gott; er überlässt es seinem Volk leihweise als Eigentum. Daraus folgen Konsequenzen beim Erb-, Zins-, Arbeits- und Sklavenrecht, bei denen fraglich bleibt, ob sie nur auf dem Papier standen (als symbolische Gesetzgebung) oder tatsächlich realisiert wurden. Die Theologie des Heiligen Landes wird teils politisch funktionalisiert, um politische Machtansprüche durchzusetzen (sei es gegen fremde, sei es gegen eigene Herrscher), teils spirituell sublimiert, um die Politisierung der Religion zu unterlaufen.<sup>12</sup>

b. Innerhalb Palästinas gibt es aus geographischen, historischen und politischen Gründen einen Unterschied zwischen Galiläa und Jerusalem: 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.

c. Jerusalem<sup>13</sup> (volkstümlich mit *Schalom* – Stadt des Friedens – gedeutet [Ez 13.16 u.ö.]) ist zur Zeit des Zweiten Tempels Zentrum politischer und religiöser Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund des seleukidisch-ptolemäischen Antagonismus zwischen Tobiaden und Oniaden, zwischen hellenisierenden und traditionalistischen Gruppen, den hasmonäischen Hohepriestern und der Opposition, die nur Zadokiden als Hohepriester akzeptiert, dann der blutigen dynastischen Kämpfe unter den Hasmonäern. Jerusalem sieht eine Vielzahl hellenistischer Neubauten, unter Herodes dann aber auch den Neubau des Tempels.

Herodes macht Jerusalem zur Kapitale des jüdischen Staates. Er unterscheidet den König vom Hohepriester. Er teilt die Stadt in drei Regionen: die (südliche) Unterstadt um die Schiloachquelle (vgl. Joh 9); die (westliche) Oberstadt mit dem Palast der Hasmonäer; und die neu konzipierte Nordstadt, die von einer Mauer bis zur Burg Antonia eingefasst wurde.

Die Römer errichten die Hauptstadt in Caesarea am Meer.

Herodes Agrippa (II.), der seit 50 n. Chr. als Vasallenkönig von Judäa regiert, ohne dass die römische Statthalterschaft beendet wäre, erweitert das Stadtgebiet noch einmal beträchtlich nach Norden und Westen und macht Jerusalem wieder zur politischen Hauptstadt.

d. Judäa steht im Schatten Jerusalems, bildet aber das wirtschaftliche Hinterland der Stadt. Von Judäa geht der Aufstand der Makkabäer aus; Judäa ist das Stammland des – von Galiläa als Eroberer kommenden – Herodes.

6. n. Chr. wird Judäa römische Provinz mit Caesarea als Hauptstadt.

---

<sup>12</sup> Vgl. *Horst Seebass*, „Holy“ Land in the Old Testament: Numbers and Joshua, in: *Vetus Testamentum* 56 (2006) 92-104.

<sup>13</sup> Vgl. *Max Küchler*, Art. Jerusalem, in: *NBL* 7 (1992) 294-314; *Faszination Jerusalem*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 16 (2000).

e. Galiläa (vom hebr. *galil* – Provinz, Gebiet) ist eine ziemlich überschaubare Landschaft von vierzig Kilometern im Durchmesser (ca. 1600 qkm) mit 200.000 - 300.000 Einwohnern. Josephus beschreibt sie zwar in leuchtenden Farben, aber Galiläa hat doch Mühe, Anschluss an die rasante Entwicklung der hellenistisch-römischen Zivilisation zu halten. Galiläa ist landwirtschaftlich geprägt (Oliven, Wein, Getreide, Viehzucht), fruchtbar, ohne große Städte, mit vielen Dörfern. Zum hügeligen Untergaliläa gehören Kana, Nain, Nazareth und Sepphoris, auch der Tabor (der nachträglich mit dem Berg der Verklärung identifiziert worden ist), zum bergigen Obergaliläa Safed und Gischala, zur Seeregion (200 m unter NN) Tiberias, Kapharnaum, Chorazin und Bethsaida.

Die Landeshauptstadt ist Sepphoris, wenige Kilometer von Nazareth entfernt. Später wird es Tiberias am See. Nazareth selbst ist ein kleines, unbedeutendes Nest von vielleicht 200 Einwohnern. Kapharnaum ist ein Fischerdorf von nicht mehr als 1000-2000 Einwohnern.

Zur Zeit Jesu wird Galiläa von Herodes Antipas regiert, dem „Fuchs“ (Lk 13,32), der den Täufer Johannes auf dem Gewissen hat (Mk 6,17-29 parr.). Galiläa ist nach dem Untergang des Nordreiches, der Deportation großer Bevölkerungsteile durch die Assyrer und der gezielten Ansiedlung fremder Stämme gerade erst wieder 100 Jahre rejudaisiert. Aristobul gliedert 104 v. Chr. die Region dem Tempelstaat ein. Herodes erobert es, fügt es seinem von den Römern geduldeten „Großreich“ ein und vermacht es per Testament seinem Sohn Antipas, der es im Einklang mit den Römern führt.

Galiläa hat eine starke nichtjüdische Minderheit. Matthäus spricht mit Jes 8,23 vom „Galiläa der Heiden“ (Mt 4,15). Die Bevölkerung ist meist arm. Es gibt wenige, meist nichtjüdische Großgrundbesitzer, aber viele Tagelöhner. Die Gleichnisse Jesu sind ein Spiegel der Sozialgeschichte Galiläas.

Für Galiläa ist die Ausrichtung nach Jerusalem wichtig. Denn in Jerusalem steht der Tempel, das Zentrum Israels und das Ziel frommer Wallfahrten. Zwischen Galiläa und Judäa liegt allerdings das Gebiet der Samariter. Politisch gehört Judäa direkt zum römischen Reich, anders als Galiläa. In Galiläa ist der hellenistische Einfluss stark, die einfache Bevölkerung aber meist mehr oder weniger fromm. Die Pharisäer sind stark vertreten. Es gibt an allen größeren Orten Synagogen.

#### *Literatur:*

*Willibald Bösen*, Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1990 (<sup>1</sup>1985)

*Jürgen Zangenberg – Jens Schröter (Hg.)*, Bauern, Fischer und Propheten. Galiläa zur Zeit Jesu, Darmstadt 2012

*Jürgen Zangenberg (Hg.)*, Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition (WUNT 210), Tübingen 2012

### 2.1.2.3 Tempel und Synagoge

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 Heiligtumes durch die Babylonier 586 v. Chr. ein historisches und theologisches Desaster, richtet sich 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.

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, und dem 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 von seinen eigenen 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 als Ort der dichtesten Gegenwart Gottes enthält (*kapporaet* – vgl. Röm 3,24).

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 in der damaligen Welt und deshalb ständig ein Objekt der Begierde

Als Ort des Tempels gilt der Berg Morija, auf dem Abraham Isaak geopfert hat, in Form des Widders (Gen 22). Seit dem späten Alten Testament wird der Zion mit dem Tempelberg identifiziert. 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.

#### Literatur:

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

*Theodor A. Businik*, Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes: Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. I: Der Tempel Salomos. II: Von Ezechiel bis Middot, Leiden 1970.1980

*Jostein Ådna*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert, Wiesbaden 1999

*Beate Ego* (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 188), Tübingen 1999

*Mariusz Rosik*, Der Tempel von Jerusalem zur Zeit Jesu, Jestetten 2008

b. Die Synagoge („Zusammenkunft“; hebr: *beth ha knaeset*) ist ein jüdisches Gebetshaus (*proseuchê* – Gebet[sstätte]). Sie ist symbolisch (z.B. durch die architektonische Ausrichtung und die Menora) mit dem Tempel verbunden, aber zugleich eine Antwort auf die Entfernung vom Tempel. Sie ermöglicht jüdischen Ritus, jüdisches Sozialleben und jüdische Bildung, auch wenn der Tempel fern ist. Aufschlussreich ist eine Inschrift aus Jerusalem (wohl vor 70 n. Chr.):

Theodotus, des Vettenus 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 kennt sie vor allem in 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*). 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 später 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 damit von Abend- wie Morgenland – zutiefst geprägt.

#### *Literatur:*

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

*Heinrich Kohl – Carl Watzinger*, Antike Synagogen in Galiläa (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft 29), Osnabrück 1975

*Carsten Claußen*, Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit, in: Stefan Alkier – Jürgen Zangenberg (Hg.) Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments, Tübingen - Basel 2003, 351-380

*David Milson*, Art and Architecture of the Synagogue in Late Antiquity Palestine (Ancient Judaism and Early Christianity 65), Leiden 2007

*Anders Runesson – Donald B. Binder – Birger Olsson*, The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E., Leiden 2008

## 2.2 Die Pharisäer

### Lehrer des Gesetzes und Reformer Israels

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>14</sup>

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.

b. 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 auch nicht annäherungsweise, so sehr es pharisäische „Heuchler“ gegeben hat, was die Pharisäer selbst am besten wussten.

c. 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 Gesetzlichkeit. Erst das 20. Jh.<sup>15</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>16</sup>

#### 2.2.1 Die Quellenlage<sup>17</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>18</sup>

b. Zahlreiche Schnappschüsse mit allerdings starken Verzerrungen liefert das Neue Testament (s.u. 3.2).<sup>19</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>14</sup> Einen quellengestützten Überblick gibt *Anthony J. Saldarini, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Grand Rapids 2001.

<sup>15</sup> Überblick: *Jacob Neusner – Bruce Chilton* (Hg.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco 2007.

<sup>16</sup> Vgl. *Roland Deines, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

<sup>17</sup> Betont von *Günther Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener*.

<sup>18</sup> Vgl. *Steve Mason, Flavius Josephus about the Pharisees. A Composition-Critical Study* (StPB )39, Leiden 1991. E

<sup>19</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>20</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>21</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>22</sup> Sie sind für Palästina schwerpunktmäßig in römischer Zeit belegt. Stein galt als Material, das nicht so leicht rituell kontaminiert werden konnte.

---

<sup>20</sup> Vgl. *Jacob Neusner*, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Atlanta 1999.

<sup>21</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>22</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.

## 2.2.2 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>23</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 sind, 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.), beruhigt sich die Lage. Die Pharisäer, die sie auf Rat ihres Mannes (*ant.* XIII 401f. [15,5]) protegiert, werden tonangebend (*ant.* XIII 410 (16,2]). 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 (*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>23</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 Sameas (*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 dem Kaiser Steuern zahlen sollte 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 (*bell.* IV 158f.), als auch als Unterstützer (*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>24</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. *Jacob Neusner, Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*, Tübingen 1984.



### 2.2.3 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>25</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 Gottessohntitel 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>25</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.

## 2.3 Die Sadduzäer

### Priester am Tempel und Politiker in Jerusalem

a. Die Sadduzäer haben im Neuen Testament ein besonders schlechtes Image, weil sie – im Gegensatz zu den Hohepriestern – 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. Joh 11,49-52 zeigt 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. Deshalb müssen zwar die Informationen über ihre Anschauungen, die vor allem Josephus zusammenfasst, betrachtet werden; es bedarf aber auch einer etwas ausholenden Geschichtsbetrachtung, die ihre Positionen verstehen lässt. Einen Schlüssel bildet das Priestertum im Judentum der Antike.<sup>26</sup> Die Sadduzäer bilden nach Josephus eine eigene Partei, die mit den Priestern sympathisiert, ohne mit ihnen deckungsgleich zu sein.

#### 2.3.1 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. Ein Grundkonflikt im Hintergrund ist das Verhältnis zum Hellenismus. Ob man sich der zeitgenössischen Kultur öffnet oder nicht und ob man Realpolitik treibt oder auf Toratreue setzt, spaltet die Elite Israels und schlägt auf die Milieus durch. Der Grundkonflikt war durch die Eroberungszüge Alexanders d. Gr. entstanden. Palästina ist ökonomisch nicht besonders wichtig, aber religionspolitisch brisant.

#### Literatur:

*Christian Frevel*, Grundriss der Geschichte Israels, in: Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament. 8. Auflage hg. v. Chr. Frevel, Stuttgart 2012, 701-854, bes. 834-845

---

<sup>26</sup> Vgl: *Stephanie Ernst (Hg.)*, Kulte – Priester – Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient. FS Theodor Seidl (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 89), St. Ottilien 2010.

### 2.3.1.1 Die Makkabäer

a. 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.

b. Für den unmündigen Epiphanes-Sohn Antiochus V. führt Lysias die Regierungsgeschäfte (164-162 v. Chr.) und drängt die Makkabäer militärisch zurück. Als unter den Seleukiden erneut Thronstreitigkeiten ausbrechen, wird ein Waffenstillstand geschlossen, der den Makkabäern eine Atempause verschafft (1Makk 6,55-63). Demetrius I. Soter (162-150 v. Chr.) setzt sich mit halbherziger Unterstützung Roms in Syrien durch (1Makk 7,1-4) und setzt den Zadokiden Alkimus, der mit Demetrios paktiert, als Hohepriester ein (1Makk 7,5-25). Obwohl ihm Gesetzlosigkeit nachgesagt wird (1Makk 7,5), bringt er die Hasidäer aufgrund seiner Herkunft und seines Versprechens, die Toratreue zu fördern, auf seine Seite (1Makk 7,14). Judas Makkabäus hingegen opponiert gegen die proseleukidischen Priester. Er greift erneut zu den Waffen, schlägt den seleukidischen Feldherrn Nikanor (1Makk 7,26-50) und schließt einen Beistandspakt mit Rom (1Makk 8), fällt aber in einer zweiten Schlacht gegen Nikanor, die mit einer schweren Niederlage für die Makkabäer endet (1Makk 9).

c. Machtkämpfe in Syrien verändern erneut die Machtbalance in Jerusalem. Alexander Balas Epiphanes, Sohn Antiochus' V: (150-145 v. Chr.), macht Demetrios I (162-151/150 v. Chr.) die syrische Macht streitig. Weil die Feinde ihrer Feinde ihre Freunde sind, wollen beide Parteien die Makkabäer auf ihre Seite ziehen. Auf Judas folgt sein Bruder Jonatan (1Makk 9,23 - 12,52). Im Machtvakuum führt er 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 eine politisch-religiöse Macht etablieren (1Makk 10,48ff.). Jonatan 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 ihm (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 Ptolemaïs ermordet (1Makk 12,39-52). Gegen die Priesterherrschaft Jonatans gibt es Widerstand von zadokidischen Kreisen, der teils mit den Anfängen der essenischen Bewegung und ihrer Polemik gegen den „Frevelpriester“ in Verbindung gebracht wird, in dem man dann Jonatan 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.)

### 2.3.1.2 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.), ebenfalls ein Hyrkanos-Sohn, kann sich gegen die Nabatäer und Syrer durchsetzen, beschwört aber die Opposition der Pharisäer, 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.).

### 2.3.1.3 Die Macht der Römer

a. Unter Pompeius weiten die Römer ihren Einfluss aus. Vom Senat ausgestattet, die Seeräuberplage zu beenden und Asien zu „befrieden“, schließt er 64/3 v. Chr. einen Syrienfeldzug an, in dem er die Seleukidenherrschaft beendet. Im Zuge dessen macht er auch dem Hasmonäerstaat ein Ende. Pompeius ergreift 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 Hohepriester eingesetzt, Aristobul nach Rom verbannt. Der Tempelkult wird geschützt.

b. 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) und Peräa. Über Judäa herrscht ein Provinzstatthalter.

c. 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 (erblichen) Hohepriester 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.

#### 2.3.1.4 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 (Ios., *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>27</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).

---

<sup>27</sup> Vgl. Rainer Metzner, Kaiphäs. Der Hohepriester jenes Jahres. Geschichte und Deutung (AJEC 75), Leiden / Boston 2010.

### 2.3.2 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 Rechtsbarkeit 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 auf die regelmäßigen Opfer angewiesen, 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.*



## 2.4 Die Zeloten

### Kämpfer für Gott und Totengräber der Freiheit

#### 24.1 Ansatzpunkte

a. Die Einschätzungen der Zeloten und ihres Aufstandes gegen die Römer sind sehr unterschiedlich.

- Für die einen sind die Zeloten Freiheitskämpfer, die sich gegen die Besatzungsmacht der Römer zur Wehr gesetzt haben, aber nach großen Anfangserfolgen brutal vernichtet worden sind.

Diese Lesart ist politisch sensibel: Sie soll heute das Existenzrecht Israels unterstreichen und dem Eindruck begegnen, die Juden hätten sich im Laufe ihrer Geschichte immer wieder selbst zu Opfern gemacht. In diesen Einschätzungen zeigen sich antike und christliche Reserven, die in der Neuzeit forciert worden sind und teils Selbstzweifel, teils Gegenbewegungen auf jüdischer Seite ausgelöst haben. Gleichzeitig schlagen Reflexe durch, dass die Römer Imperialisten gewesen seien.

- Für die anderen sind die Zeloten Terroristen, die eine relativ vernünftige politische Ordnung gestört und sich in ein wahnsinniges Abenteuer gestürzt haben, das nicht gut ausgehen konnte, sondern scheitern musste, so dass Jerusalem ins Verderben gerissen wurde.

Auch diese Lesart ist politisch sensibel: Sie brandmarkt religiöse Gewalt; sie setzt auf vernünftige Kooperationen zwischen Kirche und Politik. Sie steht in der Kritik des Quietismus.

Diese Positionierungen müssen kritisch reflektiert werden, damit die Dimensionen des Problemfeldes Politik und Religion abgemessen werden können.

b. Die Zeloten werden – in einer Reihe mit anderen Strömungen – von Josephus portraitiert.

Außer diesen drei Schulen gründete jener Galiläer Judas eine vierte, deren Anhänger in allen anderen Stücken mit den Pharisäern übereinstimmen, dabei aber mit großer Zähigkeit an der Freiheit hängen und Gott allein als ihren Herrn und König anerkennen. Sie unterziehen sich auch jeder möglichen Todesart und machen sich selbst nichts aus dem Morde ihrer Verwandten und Freunde, wenn sie nur keinen Menschen als Herrn anerkennen müssen. Da ihre Hartnäckigkeit indes allgemein durch Augenschein bekannt ist, glaube ich, von weiteren Bemerkungen über sie absehen zu können. Ich brauche ja nicht zu fürchten, dass meine Worte keinen Glauben finden; viel eher müsste ich besorgt sein, dass mir nicht genug Worte zu Gebote stehen, um solchen Heldenmut und solche Standhaftigkeit zu schildern. Diese Tollkühnheit war es, die das Volk in Aufruhr brachte, als der Landpfleger Gessius Florus durch den Missbrauch seiner Amtsgewalt dasselbe so zur Verzweiflung trieb, dass es von den Römern abfiel. Soviel zu den Philosophenschulen der Juden (*ant.* XVIII 1,6).

Das Portrait ist in eher freundlichen Farben gehalten, während die Kritik des Josephus an den Zeloten in seinem Kriegsbuch weit härter ausfällt. Die Differenzen erklären sich daraus, dass Josephus in den *antiquitates* nicht direkt die Kriegsergebnisse schildert, sondern die Konzepte, die sich im Judentum herausgebildet haben. Der Aufstand erscheint dann als verhängnisvolle Radikalisierung.

c. Josephus schreibt den Zeloten eine Reihe von Tugenden zu, die in der Antike von Kriegerern erwartet wurden:

- Zähigkeit,
- Todesverachtung,
- Hartnäckigkeit,
- Heldenmut,
- Standhaftigkeit,
- Tollkühnheit.

Die Brutalität wird in diesem Portrait eher als Stärke denn als Problem gesehen. Die Popularität der Zeloten wird von Josephus an ihrer Freiheitsliebe festgemacht, die sie zu ihren Tugenden führe.

d. Die theologischen Konzepte stehen gegenüber dem kriegerischen Ethos bei Josephus zurück – wohl auch deshalb, weil die Zeloten eher Praktiker als Theoretiker gewesen sind.

- Sicher ist die Freiheitsidee bei den Zeloten stark ausgeprägt, freilich nicht im Sinne moderner (oder griechischer) Demokratie, sondern strikter Theokratie. Freiheit heißt vor allem, nicht mehr die Römer als politische Herren anerkennen zu müssen.
- Die Nähe zu den Pharisäern ergibt sich aus der Leidenschaft für das Gesetz und der Hoffnung auf das Reich Gottes, auch wenn die Zeloten es wohl mit dem Gottesstaat auf Erden verbunden haben, während die Pharisäer keine politischen Utopisten gewesen sind.

Die entscheidende Idee dürfte ein Gottesstaat nach makkabäischem Vorbild gewesen sein, der keine Unterscheidung zwischen Land und Gesetz, Religion und Staat zulässt.

*Literatur:*

*Martin Hengel*, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung von Herodes I. bis 70 n.Chr. (1961), 3. Aufl. hg. v. Roland Deines (WUNT 283), Tübingen 2011

*Hermann Lichtenberger* (Hg.), Martin Hengels „Zeloten“. Ihre Bedeutung im Licht von fünfzig Jahren Forschungsgeschichte, Tübingen 2013

## 2.4.2 Entwicklungen

a. Schon zur Zeit des Herodes gibt es „Banditen“, die sich auf die Makkabäer berufen, weil sie einen Fremdherrscher – Herodes war kein Jude – nicht akzeptieren. Der König verfolgt sie als Banditen; es sind nicht viele Partisanen, aber sie zeigen ein Unruhepotential.

b. Mit der Übernahme Judäas durch die Römer verschärft sich die Lage, weil sich die Gruppen widersprüchlich positionieren. Auch unter den Pharisäern brodelte es.

- Es gibt das Konzept einer „Hierokratie“: Stärkung der Sadduzäer durch Etablierung politischer Macht am Tempel und der Ägide der Römer.
- Es gibt das Konzept der Theokratie: Ausschaltung der Römer durch die Etablierung einer direkten Gottesherrschaft durch heilige Politiker.

Das theokratische Modell verfolgte unter Coponius, dem ersten römischen Prokurator, der Galiläer Judas (Ios., *bell.* II 118).

c. Die Zeloten erleiden empfindliche Rückschläge; aber sie radikalisierten sich und gewinnen so viel Auftrieb, dass sie den Jüdischen Krieg auslösen.

### 2.4.3 Der Aufstand gegen Rom

a. Der zelotische Aufstand gegen Rom 66-70 n. Chr. ist eingeschränkt ein „jüdischer“. Die Diaspora betrifft er kaum; viele jüdische Städte und die Judenchristen verweigern sich.

b. Die Katastrophe hat eine lange Vor- und Nachgeschichte.<sup>28</sup>

- 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.

- 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 Attentaten.
- Gessius Florus löst 66 n. Chr. durch römische Übergriffe auf jüdische Einrichtungen Unruhen in Caesarea und Jerusalem aus. Eleasar, Sohn des Hohepriesters Hannas, erobert den Tempelplatz und die Burg Antonia und zwingt die Römer zum Rückzug in die Herodes-Burg. 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.

c. 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.<sup>29</sup>

d. 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, die Küstenebene, Idumäa, Samarien und 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.

---

<sup>28</sup> Vgl. *Werner Eck*, Judäa – Syria Palästina. Die Auseinandersetzung einer Provinz mit römischer Politik und Kultur (Texts and Studies in Ancient Judaism), Tübingen 2014.

<sup>29</sup> Vgl. *Sören Swoboda*, Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie (Text and Studies in Ancient Judaism), Tübingen 2014.

d. 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>30</sup> Johannes von Gischala und Simon bar Giora werden 71 im Triumphzug durch Rom geführt. Masada hält bis 74 aus.<sup>31</sup> Den schließlichen Massensuizid schildert Josephus in großer Eindringlichkeit (*bell.* 7,252-406).

e. 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.

f. Einige Sikarier fliehen ins Ausland; sie sind ein Faktor, dass in der Diaspora 115-117 n. Chr. jüdische Aufstände ausbrechen, die aber schnell zusammenbrechen (*los., bell.* VII 437-446).

g. Den dunklen Schlusspunkt setzt ein zweiter Aufstand 132-135 n.Chr. unter Kaiser Hadrian (117-138).<sup>32</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 eine sehr lange Zeit.

#### *Literatur:*

Michael Tilly, Der erste jüdische Krieg, in: Judäa und Jerusalem. Leben in römischer Zeit. Ausstellungskatalog, Stuttgart 2010, 92-95

-, Der zweite jüdische Krieg (Bar-Kochba-Aufstand), ebd. 96-99

---

<sup>30</sup> Vgl. J. Hahn (Hg.), Zerstörungen des Jerusalemer Tempels (WUNT 147), Tübingen 2002.

<sup>31</sup> Vgl. Yigael Yadin, Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes, Hamburg <sup>6</sup>1974 (1967).

<sup>32</sup> Vgl. Peter Schäfer (Hg.), The Bar Kokhba War reconsidered, Tübingen 2003.

## 2.5 Die Essener

### Heilige im Abseits und Revolutionäre der Gerechtigkeit

a. Mit Blick auf die Essener, die im Neuen Testament wie im Talmud nicht erwähnt werden, müssen drei Größen miteinander in Beziehung gesetzt werden:

- die antiken Berichte über eine jüdische Reformbewegung
  - bei Philo von Alexandrien (15 v. Chr. - 40 n. Chr.) in seiner Schrift über die Freiheit des Tüchtigen (*Quod omnis probus liber sit* 72-91) und seinen *Hypothetica* (11), die Eusebius zitiert (*Praeparatio Evangelica*).
  - bei Flavius Josephus (37/38 - 100 n. Chr.) in seinen Büchern über den jüdischen Krieg (*De bello Judaico* 2, 119-161) und die Geschichte Israels (*Antiquitates Judaicae* 18,11.18-22)
  - sowie beim römischen Gelehrten Plinius dem Älteren (23-79 n.Chr.) in seiner Naturgeschichte (*Naturalis historia* 5,73),
- die seit 1947 neugefundenen Texte (der wohl wichtigste Fund antiker Handschriften im 20. Jh.) aus elf Höhlen in unmittelbarer Nachbarschaft der Siedlung
  - Bibelhandschriften  
Die Handschriften aus Qumran bezeugen die ältesten bislang gefundenen hebräischen Bibeltex-te, teils in sehr gutem Zustand. Besonders viele Handschriften des Pentateuchs und Jesajas sind eruiert worden. Sie haben eine überragende Bedeutung für die Textgeschichte des Alten Testaments.
  - Apokryphen  
Die reiche apokryphe Literatur des Frühjudentums ist auch in Qumran oft belegt, z.B. in Biographien von Ezechiel und Jona, in einer Ausgabe des Jubiläenbuches, in Erzählungen der „Giganten“ und in Apokalypsen.
  - Exegetica (Kommentare und Gesetzesauslegungen),  
Vornehmlich finden sich *pescharim*: Zitate mit Deuteformel (*pescher* – Deutung), u.a. zu messianischen Texten des Alten Testaments, z.B. zu Nahum und Habakuk, besonders zu den Psalmen. Die Auslegungen gelten als inspiriert.  
Eine eigene Gruppe bilden die halachischen Auslegungen, die das Gesetz anwenden.  
Am umfangreichsten ist die Tempelrolle (11Q TR).
  - Lebensregeln und Gemeindeordnungen  
Von sehr großer Bedeutung sind die Gemeinderegel (1QS) und ihre 2. Auflage (1QSa), die das Gemeinschaftsleben, aber auch die Theologie einer jüdischen Gruppe schildern, die sich auf den „Lehrer der Gerechtigkeit“ beziehen.  
Sehr eng verwandt ist die „Damaskusschrift“, die in der Kairoer Genizah schon Anfang des 20. Jh. gefunden wurde.
  - Liturgische Texte  
Am wichtigsten sind die Psalmen aus Qumran und die sog. Kriegsrolle, die vom Kampf der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis handelt.
  - Geschäftspost.
- die Siedlung Khirbet Qumran nahe des Toten Meeres.

b. In einer ersten Phase nach der Entdeckung der Schriftrollen neigte man zu Identifizierungen und deutete die Ruinen als Kloster von Essenern, die ihre wertvollsten Texte kurz vor dem Auftauchen der römischen Militärs, die den jüdischen Aufstand beendeten und auf dem Weg nach Masada die Siedlung zerstörten, in Sicherheit gebracht hatten.

In der jüngeren Forschung neigt man zu mehr oder weniger großen Differenzierungen zwischen den Bewohnern der Siedlung, den Trägern und Adressaten der Texte und den Essenern. Entscheidend ist, die Qumran-Texte nicht über einen Kamm zu scheren, sondern zu differenzieren. Dann zeigen sich spezifische Verbindungen zwischen der Damaskusschrift und den Gemeindeforellen sowie Psalmen, Exegesen und einzelnen Briefen einerseits sowie den Essener-Berichten andererseits.

c. Verschwörungstheorien sind an der Tagesordnung: Auf der einen Seite wird behauptet, der Vatikan habe seine Hand auf die Texte gelegt, weil sie eine Abhängigkeit Jesu und der Kirche von den Essenern bewiesen; auf der anderen Seite wird die These vertreten, Evangelientexte seien in Qumran gefunden worden, so dass die Geschichte des Urchristentums neu geschrieben werden müsse.

Für das Aufkommen solcher Theorien sind u.a. vier Faktoren verantwortlich:

- die Nähe zum Neuen Testament,
- die aktive Beteiligung franziskanischer Wissenschaftler,
- die schleppende wissenschaftliche Textedition, der erst durch Raubkopien jüdischer Forscher aus Amerika schneller vorangekommen ist,
- das enorme politische Interesse Israels.

Die „linken“ wie die „rechten“ Geheimnistuer befriedigen ein Unterhaltungsbedürfnis; sie sind tendenziell fundamentalistisch und haben keine Substanz.

Die wahren Sensationen liegen auf anderen Gebieten: Das Bild des Judentums wird farbig; das Zeugnis des Alten Testaments wird gestärkt; der Vergleich mit dem Neuen Testament wird präzisiert.

#### *Literatur:*

*Armin Lange*, Art. Qumran, in: RGG4 6 (2003) 1872-1896

*VanderKam, J. C.*, *Einführung in die Qumranforschung* (UTB 1998), Göttingen 1998

*Stegemann, H.*, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* (Herder Spektrum 4128), Freiburg - Basel - Wien <sup>3</sup>1994 (<sup>1</sup>1993)

*Fieger, M. u.a. (Hg.)*, *Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer* (NTOA 47), Fribourg – Göttingen 2001

*Davies, Ph.R. – G. J. Brooke – Ph. R. Callaway*, *Qumran - die Schriftrollen vom Toten Meer*, Stuttgart 2002

*Becker, Michael u.a.*, *Qumran und der biblische Kanon* (BThSt 92), Neukirchen-Vluyn 2009

*Garcia Martinez, Florentino*, *Echoes from the Cave. Qumran and the New Testament*, Leiden 2009

### 2.5.1 Positionen der essenischen Bewegung.

a. Josephus schildert die Essener als besonders strenge Schule des Judentums mit strikter Sabbatheiligung und intensivem Gemeinschaftsleben; sie übten Gütergemeinschaft und verabscheuten die Ehescheidung, während andere zölibatär lebten; zum Tempel hielten sie Distanz; sie lehrten die Unsterblichkeit der Seele; in die essenische Gemeinschaft gelange man auf einem zweijährigen Weg mit verschiedenen Stufen; einige bildeten eigene Siedlungen, andere leben in Städten und Dörfern unter den anderen Juden.

<sup>119</sup>Die Essener sind einander noch mehr als anderen in Liebe zugetan. Die sinnlichen Freuden meiden sie wie die Sünde, und als Tugend erblicken sie Enthaltsamkeit und Beherrschung der Leidenschaften. Von der Ehe denken sie gering, aber fremde Kinder nehmen sie auf, solange sie noch in zartem Alter stehen und bildungsfähig sind. ... <sup>122</sup>Den Reichtum verachten sie, und bewunderungswürdig ist bei ihnen die Gütergemeinschaft, so dass man niemanden unter ihnen findet, der mehr besäße als andere. Es besteht nämlich die Vorschrift, dass jeder, der dieser Bewegung beitreten will, sein Vermögen der Gemeinschaft abtreten muss. ... <sup>124</sup>Es ist aber nicht eine einzige Stadt die ihrige, sondern in jeder wohnen viele... <sup>127</sup>alle verfügen wie Brüder über das aus dem Besitztum der einzelnen Mitglieder gebildete Gesamtvermögen. ... <sup>137</sup>Wer in die Gemeinde aufgenommen werden will, erhält nicht sogleich Zutritt. ... <sup>138</sup>Hat er die Probe der Mäßigung bestanden, tritt er einen Schritt näher; er nimmt an einer reinigenden Wassertaufe teil, wird jedoch zum gemeinsamen Mahl noch nicht zu gelassen ... <sup>143</sup>Diejenigen, die bei bedeutenden Verfehlungen ergriffen wurden, stoßen sie aus der Gruppe aus ... <sup>154</sup>Kräftig lebt bei ihnen die Überzeugung, vergänglich seien zwar die Leiber und der Stoff sei nichts Bleibendes, die Seelen aber seien unsterblich und würden für immer bestehen ... (*De bello Judaico* II 119-168).

Josephus legt großen Wert auf die theologischen Überzeugungen, die weitgehend den pharisäischen gleichen, und die sozialethische Praxis, die Gütergemeinschaft institutionalisiert. Weniger kommen die Verbindungen zu den Sadduzäern heraus. Die Verbindung stiftet das Konzept des heiligen Landes, das Gott nur zu Lehen gibt, so dass es keinen Privatbesitz gibt und die Vermögensverwaltung Sache von Heiligen wird, die sich der heiligen Gemeinschaft verpflichtet wissen und nur zu ihrem Besten handeln.

b. Plinius schreibt im Kapitel über Judäa (nat. hist. V 15 [16],4).

Am Westufer des Toten Meeres, hinreichend weit entfernt, um den giftigen Dämpfen zu entfliehen, siedeln die Essener, Menschen, die weltabgeschieden leben, merkwürdig unter allen anderen Menschen auf der Welt. Denn sie haben keine Frauen unter sich; sexuelles Begehren ist ihnen fremd. Sie haben auch kein Geld; die Palmen sind ihre einzigen Gefährten. Doch Tag für Tag steigt ihre Zahl durch viele Fremde, die sich zu ihnen zurückziehen, bereit, ihre Sitten zu übernehmen, von Schicksalsschlägen erschüttert und gezeichnet vom Elend des Lebens. So kommt es, dass seit tausenden von Generationen, kaum zu glauben, dieses Volk ewig existiert, ohne dass es unter ihm eine einzige Geburt gibt. Entscheidend für das Wachsen der Gemeinschaft ist, dass es in den Wirren des Lebens das Mitgefühl anderer gibt. Unterhalb dieser Gemeinschaft lag früher die Stadt En Gedi, die einmal wegen der Fruchtbarkeit des Bodens und der Palmenplantagen die zweite Stelle nach Jerusalem hatte. Jetzt ist sie gleichfalls ein Haufen von Schutt und Asche. In der Nähe gelangen wir nach Masada, eine Burg auf einem Fels, nicht so weit vom Toten Meer. So viel zu Judäa.

Plinius ist nicht an Theologie und Tugend, sondern an Lebensformen interessiert. Er sieht zölibatäre Kommunarden, die eine große Anziehungskraft ausüben – ohne dass der Geograph im mindesten überzeugt wäre. Wegen der Lokalisierung am Westufer des Toten Meeres liegt die Identifizierung mit der Qumran-Siedlung nahe.

c. Bei weitem nicht alle in Qumran gefundenen Schriften sind „essenisch“; aber einige von ihnen stehen in großer Nähe zum Denken und zur Praxis der Essener.

Besondere Aufmerksamkeit wecken die beiden „Sekten-“ oder besser „Gemeinderegeln“ (1QS; 1QSa).

- Sie spiegeln die Theologie und das Leben einer Gruppe jüdischer Dissidenten wider, die sich genossenschaftlich organisiert und als das wahre Israel versteht.
- Ihre Leitfigur ist der „Lehrer der Gerechtigkeit“, der im Widerspruch zum „Frevelpriester“ steht, der das Hohepriesteramt usurpiert habe, vielleicht Jonathan.
- Sie verstehen sich als „Söhne des Lichts“ im Gegensatz zu den „Söhnen der Finsternis“, prominent durch die illegitimen Hohepriester verkörpert.
- Sie vertreten eine radikale Gnadentheologie.

Eine enge Verwandtschaft zeigen

- manche Kommentarschriften, so der Habakukkommentar (der die Prominenz von Hab 2,4 im zeitgenössischen Judentum belegt und so die Rezeption dieses auf den ersten Blick etwas versteckten Verses bei Paulus erklärt, der ihn als Beleg seiner Schrifttheologie nimmt),
- eine Vielzahl von Psalmen im Stil der alttestamentlichen, die mit der Treue zum Gesetz die Gnade Gottes verbinden und eine ziemlich militante Sprache sprechen, die der Unterscheidung von Gut und Böse dient (im Sinn der Gemeinschaft),
- und die „Kriegsrolle“, die den Kampf der „Söhne des Lichtes“ gegen die „Söhne der Finsternis“ feiert und fordert – freilich nicht zum Bürgerkrieg auffordert, sondern zu einer echten Reform Israels an Haupt und Gliedern, beginnend mit den Hohepriestern im Tempel.

Eine besondere Nähe bezeugt die Damaskusschrift.



## 2.5.2 Geschichte der essenischen Bewegung

- a. Unter der Voraussetzung, dass die inhaltliche Nähe zwischen (einerseits) der Damaskusschrift (CD) sowie bestimmter Qumran-Texte und (andererseits) der verschiedenen Essenerberichte historisch belastbar sind, lassen sich bestimmte Angaben von Qumran-Texten historisch auswerten, auch wenn keine Sicherheit zu erreichen ist.
- b. CD I gibt einen geschichtstheologischen Abriss, der mit einer Erneuerung Israels „390 Jahre“ nach Nebukadnezar rechnet und diese Erneuerung mit dem Auftreten eines Reformers 20 Jahre später verbindet, des „Lehrers der Gerechtigkeit“ (CD I 11). Die Spuren führen mithin ins 3. und 2. Jh. v.Chr.
- c. Im Habakukkommentar (1QpHab VIII 8-12) wird ein „Frevelpriester“ gebrandmarkt, der sich habe korrumpieren lassen. Meist denkt man an Jonathan, seit 160 politischer Führer, seit 152 Hohepriester durch Alexander Balas, seit 150 Militäroberkommandeur („Strategie“) von Judäa. Zwanzig Jahre zuvor, 172 v. Chr. wurde der Hohepriester Onias III. ermordet. Mit CD I 11 zusammengelesen, wird eine Geschichtstheologie greifbar, die in der makkabäischen Bewegung eine Erneuerung Israels, in der politischen Okkupation des Hohepriestertums aber eine Korruption gesehen hat. Der „Lehrer der Gerechtigkeit“ wird deshalb meist nicht nur als Oppositionsführer gegen die Makkabäer und später die Sadduzäer gesehen, sondern auch selbst als Zadokide, der im Untergrund agiert hat.
- d. Aus 4QpNah (s.o.) lässt sich mit hinreichender Sicherheit eine Opposition zu den Pharisäern ableiten, denen politische Leisetreterei vorgeworfen wird.
- e. Die verschiedenen Angaben bei Josephus und Philo lassen auf eine nicht geringe Reformbewegung schließen, deren Schwerpunkt Judäa war, weniger die Stadt als das Land. Allerdings gibt es in Jerusalem ein Essenerort (das in der Nähe des Siontores vermutet wird), von dem auf ein Essenerviertel geschlossen wird. Das braucht nicht im Widerspruch zu literarischen Quellen zu stehen.
- f. Prekär ist das Verhältnis zum Tempel. Prinzipiell wird er in seiner realen Form abgelehnt, weil er verunreinigt sei. Deshalb entsteht ein spiritualisierter Kult, der Sühne-funktion hat. Allerdings scheint es – später – keine Fundamentalopposition gegeben zu haben (Ios., *ant.* 18,19). Ihr entscheidender Punkt ist, dass sie die Herrschaft der amtierenden Hohepriester nicht anerkennen. Das spiegelt eine große Nähe, die aber zum Widerspruch führt.

### 2.5.3 Die Ortslage

a. Gegen das traditionelle Bild vom jüdischen „Kloster“ erheben sich gewichtige Einwände.

- Die Siedlung lag in der Antike nicht einsam, sondern am Schnittpunkt kleinerer Handelsstraßen. Sie zeigt der Archäologie keine besonderen Auffälligkeiten gegenüber anderen Siedlungen der Zeit. Im 1. Jh. v. Chr. auf 80 x 100 m ausgedehnt, bot sie ca. 200 Personen Platz. Nachgewiesen sind ein Haupthaus mit Turm, ein Innenhof, ein großer Versammlungsraum, zwei Töpfereien und weitere Wirtschaftsräume, daneben ein großes Gräberfeld, in dem auch Kinder und Frauen bestattet wurden.
- Qualität, Gattung und Erhaltungszustand der in den Höhlen gefundenen Texte sind äußerst unterschiedlich; einige allerdings (besonders aus Höhle 1) sind in einem exquisiten Zustand.
- Die Schriftrollen vermitteln nicht das Bild einer geschlossenen Gesellschaft; einige Positionen passen zu dem, was man von den Essenern weiß, anderes nicht; das meiste geht wild durcheinander.

Die jüngere Forschung hat das Bild der älteren ins Reich der Legende verwiesen. Alternativen zum „Kloster“ sind ein antiker „Kibbuz“ oder eine Militärsiedlung. Allerdings darf Plinius nicht außer Acht gelassen werden, der so etwas wie eine religiöse Gemeinschaftssiedlung von zölibatären Männern gesehen hat. Die essenische Bewegung ist vielfältig.

b. Die Höhlen sind zu nah an der Siedlung, als dass es keine Beziehung hätte geben können. Die Archäologie der Siedlung lässt auf Buchproduktion schließen resp. sie wahrscheinlich werden (Stegemann). Das passt ins Bild der Reformen.

### 3. Jesus in seinem Umkreis

#### 3.1 Die Heimat des Messias

##### Das Judentum Jesu im Spiegel der Evangelien

a. Die Evangelien sind nicht nur wichtige Zeugnisse für die historische Rückfrage nach Jesus; sie prägen jeweils ein Jesusbild, das aus der Erinnerung an die Geschichte Jesu unter dem Eindruck seines Todes und im Lichte seiner Auferstehung entstanden ist.

- Das ist insofern die kanonische Perspektive, als die Jesusgeschichten der vier Evangelisten die maßgebenden Zeugnisse der kirchlichen Jesuserzählung und Christusverkündigung geworden sind.
- Die kanonische Perspektive bedarf der Korrelation mit der historischen Perspektive, weil nur so der Ideologieverdacht ausgeräumt werden kann – so wie umgekehrt nur in theologischer Perspektive deutlich wird, dass Jesu Verhältnis zum Judentum entscheidend durch die Gotteserfahrung geprägt wird.

In allen neutestamentlichen Evangelien spielen die Zugehörigkeit Jesu zu Israel, sein Verhältnis zum Judentum und seine Beziehungen zu dessen führenden Vertretern eine wesentliche Bedeutung. Freilich führen die unterschiedlichen Erfahrungen und Überlieferungen zu unterschiedlichen Bildern.

b. Bei Markus, Matthäus und Johannes ist sich die Forschung einig, dass die Evangelisten Judenchristen sind. Bei Lukas neigt die Mehrheit zu einem Heidenchristen, der aber bereits vor seiner Konversion enge Kontakte zum Judentum aufgenommen hat, die Minderheit zu einem Judenchristen,

Judenchristliche Evangelien verhandeln das Verhältnis Jesu zum Judentum nicht aus einer Außen-, sondern aus einer Binnenperspektive. Nicht nur Jesus, auch der Evangelist gehört zur jüdischen Kommunität.

Die Zugehörigkeit der Evangelisten selbst zum Judentum kann in der Darstellung Jesu ambivalente Wirkungen haben.

- Der judenchristliche Standpunkt eines Evangelisten kann zu einem besonderen Interesse am Jüdischen in der Jesusgeschichte führen. Paradebeispiel ist Matthäus.
- Es gibt aber auch eine „Tragödie der Nähe“ (Gerd Theißen): dass Konflikte besonders scharf ausgetragen werden, weil man sich sehr gut kennt und weil einem heilig ist, worum der Streit sich dreht. Johannes und auch Matthäus ragen heraus.

Eine offene, kontrovers diskutierte Frage lautet, ob man die Auseinandersetzungen zwischen Jesus, dem Juden, sowie seinen jüdischen Jüngern auf der einen Seite, prominenten Vertretern des Judentums auf der anderen Seite noch als innerjüdische Debatten verstehen kann (die dann weniger scharf ausgetragen würden als beispielweise in vielen Qumrantexten und apokalyptischen Schriften, allerdings erheblich schärfer als in rabbinischen Diskussionen) oder ob sie bereits die Dokumente eines Bruches sind, dessen Wunden noch offen sind. Der Prozess, dass die Wege sich trennen, ist im Gang – aber ungleichzeitig und vielfältig.

Sobald Heidenchristen als Leser (im Fall des Lukas womöglich auch als Autor) mit den Evangelien zu tun bekommen, können sich die Verhältnisse entweder entspannen, weil entscheidende Differenzierungsprozesse schon vorgenommen worden sind (wie im Lukasevangelium), oder verschärfen, wenn die Streitgeschichten antijüdische Vorurteile bedienen sollten, wie in langen Phasen der Auslegungsgeschichte.

- c. Drei wesentliche Untersuchungsperspektiven lassen sich erkennen:
- die Verwurzelung Jesu in Israel, im Gottesvolk der Erzeltern, im Judentum,
  - die Auseinandersetzungen mit dem Judentum seiner historischen Gegenwart,
  - die Erwartung der Zukunft für Israel im Drama von Gericht und Erlösung.
- Alle vier Evangelien setzen unterschiedliche Akzente. Im Spektrum dieser Akzente bildet sich heraus, was man eine neutestamentliche fundierte Israeltheologie Jesu nennen kann.
- Die Rückfrage nach Jesus bedarf dann eines eigenen Methodenansatzes.

### 3.1.1 Das Markusevangelium

a. Der Evangelist Markus, der älteste, gilt traditionell als Dolmetscher des Petrus (Papias von Hierapolis), ist aber in dieser Rolle nicht gesichert. Die Indizien sind jedoch sehr stark, dass der Evangelist ein Judenchrist war, der an Heidenchristen schreibt, weil er jüdische Bräuche und Wörter erklärt.<sup>33</sup>

b. Jesus ist nach Markus in Israel verwurzelt.

- Ein starker Haftpunkt ist die Heilige Schrift
  - Jesus bezieht sich programmatisch auf die Schrift Israels.
    - Jesus zitiert das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe, um dem Schriftgelehrten, der bei Markus interessiert fragt, eine konstruktive Antwort zu geben und eine feste Brücke der Verständigung zu bauen (Mk 12,28-34 mit Dtn 6,4f. und Lev 19,18).
    - Jesus nennt David einen inspirierten Autor, der Ps 110 gesprochen – und indirekt die Gottessohnschaft des Messias bezeugt – habe (Mk 12,35-37a).
  - Die Schrift wird vom Evangelisten programmatisch auf Jesus als Messias bezogen (Mk 1,2f.).<sup>34</sup>
- Jesus agiert an den zentralen Orten der Religion Israels: Synagoge und Tempel.
  - Jesus heilt und lehrt in der Synagoge (Mk 1,21-28. 39; 3,1-6; 6,1-6a). Er kämpft für ihre Heiligkeit und gegen die Heuchelei, die dort zuweilen grassiert (Mk 12,39).
  - Jesus räuchert die Räuberhöhle aus, zu der Jerusalems Tempel verkommen sei (Mk 11,15-19) – aus Leidenschaft für Gottes Heiligkeit.
- Jesus führt den Sabbat (Mk 2,18 - 3,6) und die Ehe (Mk 10,1-12) wieder ihrem ursprünglichen Sinn zu.
- Jesus sieht Abraham, Isaak und Jakob *coram Deo* als lebendige Größen (Mk 12,18-27) und verteidigt im Rückgriff auf sie gegen die Sadduzäer die Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten.
- Jesus steht auf der Seite des Täufers Johannes und lässt sich von ihm taufen (Mk 1,4-8).

---

<sup>33</sup> Vgl. Th. Söding, Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie, in: Th. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (Stuttgarter Bibel-Studien 163), Stuttgart 1995, 11-62.

<sup>34</sup> Zur Auslegung vgl. Rainer Kampling, Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (SBS 25). Stuttgart 1992.

b. Jesus hat engste Verbindungen mit Pharisäern, Schriftgelehrten und Sadduzäern, aber auch Herodianern, die meist kritisch, im Einzelfall aber freundlich sind.

- Die Beziehungen zu den Sadduzäern sind am stärksten gespannt – weil sie die Auferstehung der Toten verneinen (Mk 12,28-27), die Tempelaktion Jesu ablehnen (Mk 11,18.27-33) und nach Markus letztlich für die Hinrichtung Jesu die Hauptverantwortung tragen (Mk 14,1f. 43. 53-65).
- Die Beziehungen zu den Pharisäern, die Markus eng mit den Schriftgelehrten verbindet (Mk 2,16), sind meist kontrovers – wobei die Auseinandersetzungen offen ausgetragen werden:
  - über die Sündenvergebung mit Schriftgelehrten (Mk 2,1-12),
  - über Reinheitsgebote mit Pharisäern und Schriftgelehrten (Mk 2,13-17; 7,1-23),
  - über Essen am Sabbat (Mk 2,23-28) mit Pharisäern und Heilungen am Sabbat mit Pharisäern und Herodianern (Mk 3,1-6),
  - über die Exorzismen Jesu, die von Schriftgelehrten aus Jerusalem als Teufelswerk angesehen werden (Mk 3,22-30),
  - über die Ehe mit Pharisäern (Mk 10,1-12).
  - über die Steuerfrage mit Pharisäern und Herodianern (Mk 12.13-17).
- Es gibt die eine Ausnahme des verständigen Schriftgelehrten, die zeigt, was möglich gewesen wäre (Mk 12,28-34).

Im ganzen aber muss Jesus vor Sauerkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten warnen (Mk 8,14-21).

c. Jesus setzt sich nach dem Markusevangelium nicht eigens mit dem künftigen Geschick Israels und speziell derjenigen Juden auseinander, die ihn als Messias dezidiert ablehnen. Es gibt aber zwei indirekte Zeichen:

- Die Einsetzung des Zwölferkreises ist ein Zeichen nicht nur des Anspruchs Jesu auf ganz Israel, sondern auch der Hoffnung für ganz Israel (Mk 3,13-19).
- Der Menschen wird bei seiner Parusie die Engel aussenden, um aus der ganzen Welt die Erwählten Gottes zu retten (Mk 13,24-27) – um wieviel mehr diejenigen aus Israel.
- Der Menschensohn gibt sein Leben als Lösegeld „für viele“ (Mk 10,45); das ist kein Heilsautomatismus, aber ein Heilsuniversalismus, der ganz Israel einschließt.

Umgekehrt gibt es zwar die These, dass Markus eine Substitutionsekklesiologie vertrete (Mk 12,1-12) – aber zu Unrecht.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Vgl. *Alexander Weihs*, Jesus und Schicksal der Propheten Das Winzergleichnis (Mk 12,1-12) im Horizont des Markusevangeliums (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

### 3.1.2 Das Matthäusevangelium

a. Matthäus, den die Tradition mit dem Zöllner Levi identifiziert<sup>36</sup>, hat im Vergleich zu Markus und Lukas starke judenchristliche Züge, die vermutlich mit der Entstehungsgeschichte des Evangeliums: der Integration jüdisch-christlicher Traditionen aus dem Umkreis der Redenquelle und des Sondergutes. Matthäus verbindet in einem „ökumenischen Evangelium“ (U. Luz) – wie vor ihm auf andere Weise Paulus – die jüdischen Wurzeln mit der Universalität des Evangeliums (Mt 10,5f.; 15,24 – Mt 28,16-20) – was später kaum noch gelungen ist.

b. Matthäus unterstreicht nicht nur die Verwurzelung Jesu in Israel, indem er nichts fallen lässt, was Markus an Schriftexegesen Jesu, an Positionierungen im Horizont jüdischer Religiosität, an Beziehungen zu den Patriarchen, an Verbindungen mit Johannes dem Täufer überliefert; er akzentuiert, dass Jesus das Gesetz und die Propheten „erfüllt“.

- Die Kategorie von „Verheißung und Erfüllung“ wird heute vielfach kritisiert, weil sie den Eigenwert des Alten Testaments zu wenig beachte, seinen Verheißungsüberschuss nicht sehe und der jüdischen Exegese die Luft zum Atmen nehme.<sup>37</sup> Tatsächlich gibt es diese Tendenzen in der Geschichte der christlichen Bibelexegese. Allerdings ist die Kategorie der Verheißung und Erfüllung im Neuen Testament selbst die – innerhalb eines Spektrums – wichtigste Kategorie zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen (nicht eigentlich dem „Alten“ und dem „Neuen Testament“ als Textbüchern, sondern) der Glaubensgeschichte Israels wie dem Gotteszeugnis des Alten Testaments einerseits und der Person, der Sendung und Heilswirkung Jesu andererseits (zu der auch die Kirche gehört).
  - Matthäus hat die Christologie betont.
  - Er stellt Jesus ins Licht der Heiligen Schrift Israels, um ihn besser zu verstehen, weil Jesus sich selbst im Horizont der Schrift verstanden hat, und die Heilige Schrift Israels ins Licht der Verkündigung Jesu, um sie besser zu verstehen – nicht ihrem historischen Ursprungssinn, aber ihrem aktuellen Gegenwartssinn nach.
- Matthäus hat als „Erfüllung“ der Schrift resp. des Gesetzes verstanden<sup>38</sup>:
  - die genaue Befolgung der Gebote, die er mit Hilfe schriftgelehrter Argumentation absichert,
  - die Erfassung und Ausfüllung ihres tiefsten Sinns, nämlich der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe,
  - sowie die Bestimmung ihres Stellenwertes im Sinne einer Hierarchisierung der Gebote unter dem Vorzeichen des Liebesgebotes und der Goldenen Regel (Mt 7,12).

---

<sup>36</sup> Vgl. *Thomas Söding*, Kommt zu mir. Die Botschaft des Matthäus, Freiburg - Basel - Wien 2009.

<sup>37</sup> Forciert von *Hubert Frankemölle*, Wie geschrieben steht“. Ist die paulinische Christologie schriftgemäß? (PUR 91), Paderborn 2004.

<sup>38</sup> Vgl. *Boris Repschinski*, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen (FzB 120), Würzburg 2009. 57-142.

b. Nach Matthäus führt Jesus eine scharfe Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten und Pharisäern, die in eine große Weherede mündet (Mt 23). Der entscheidende Vorwurf, den Jesus erhebt, ist der der Heuchelei. Dieser Vorwurf meint in der Sprache der Bibel weniger eine subjektive Verfehlung (das Auseinandertreten von Reden und Tun) als eine objektive Verfehlung (eine falsche Lehre, die die Gewichte verschiebt und dadurch einen falschen Eindruck von Heiligkeit vermittelt). Das Problem, das Jesus signalisiert, ist das einer Fixierung auf Details; die nicht nur das Große und Ganze verfehlt, das im Fokus des Liebesgebotes zu finden ist, sondern auch den Menschen den Weg in den Himmel unnötig schwer macht.

Diese scharfe Kritik hat allerdings zwei Widerhaken:

- Die Weherede wendet sich zuerst an die Jünger: *tu res agitur* (Mt 23,8-12).
- Die „Pharisäer und Schriftgelehrten sitzen auf dem „Stuhl des Mose“ (Mt 23,2); sie haben ein Lehramt und die Schlüsselgewalt (vgl. Mt 23,13). Wenn auch im Modus der Kritik, begegnet hier (soweit die Quellen sprechen, erstmals) das später von den Rabbinen ausgeprägte Sukzessionsprinzip (Pirqa Aboth 1).

Beides verschärft die Kritik, zeigt aber, dass sie auf der Basis einer Anerkennung erfolgt.

c. Deutlicher als Markus betont Matthäus sowohl die Verantwortung der Juden für den Tod Jesu (Mt 27,25) als auch ihre Rettung durch das Gericht (Mt 23,37ff.).<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. *Rainer Kampling*, *Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA 16)*, Münster 1984.



### 3.1.3 Das Lukasevangelium mit der Apostelgeschichte

a. Lukas gilt traditionell als – vielleicht „gottesfürchtiger“ – Heidenchrist, der sich, Begleiter des Paulus auf Teilen der zweiten und dritten Missionsreise wie auf dem Gefangenentransport nach Rom, an eine gemischte, mehrheitlich heidenchristliche Gemeinde wendet, der er in seinem Doppelwerk (Evangelium und Apostelgeschichte) die jüdische Identität Jesu nahebringt, aber auch die Auseinandersetzung Jesu um die konsequente Erfüllung des Willens Gottes, die auf die Predigt seiner Jünger abfährt.

b. Die Verwurzelung Jesu im Judentum macht Lukas schon an der Kindheitsgeschichte fest: Jesus wird im Milieu frommer Juden geboren, die ebenso am Tempel und Priestertum, am Gesetz und der Liturgie festhalten wie an der Messias Hoffnung Israels. Sprecher dieser Hoffnung sind Zacharias und Elisabeth, Maria, Simeon und Anna (Lk 1-2). Besonders die Lobgesänge (*Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*) beschreiben den Horizont, in dem die Jesusgeschichte sich abspielt.

In der Jesusgeschichte setzt Lukas starke Akzente, die Jesu Frömmigkeit jüdisch zum Ausdruck bringen.

- Er beginnt seine Verkündigung mit einer Auslegung des Propheten Jesaja (Jes 61,1f.) in der Synagoge seiner Vaterstadt Nazareth (Lk 4,16-30).
- Er stirbt mit einem Gebet des leidenden Gerechten (Lk 23,46 – Ps 31,6).

In der Apostelgeschichte setzt Lukas sich kritisch mit dem Vorwurf auseinander, Jesus habe das Gesetz auflösen wollen und sei am Kreuz als Gotteslästerer entlarvt worden.

- Stephanus wird zu Unrecht angeklagt, Lästerworte Jesu gegen das Gesetz und den Tempel kolportiert zu haben (Apg 6,13); er widerlegt den Vorwurf durch seine Rede, wird aber gesteinigt, weil er bekennt, den auferstandenen Kyrios im Himmel zu schauen (Apg 7,54 – 8,3).
- Den Vorwurf, Jesus sei durch seinen Kreuzestod als Frevler gebrandmarkt, kontert Petrus, dass im Gegenteil Jesus „durch die Hand von Gesetzlosen“ – gemeint sind die Römer – gekreuzigt worden sei (Apg 2,23).

b. Die Auseinandersetzungen Jesu mit Sadduzäern, Pharisäern und Schriftgelehrten sind nicht weniger scharf als bei Markus und Matthäus. Sie kreisen um ähnliche Themen. Sie dienen nicht der Abschaffung, sondern dem genauen Verständnis des Gesetzes. Aber gerade bei Lukas finden sich auch zahlreiche Motive, die nicht auf Konfrontation, sondern auf Kooperation geeicht sind.

- Jesus ist, mehr oder weniger regelmäßig, bei Pharisäern und mit Pharisäern zu Gast (Lk 7,36-50; 11,37; 14,3).
- Nach Lk 13,31 warnen Pharisäer Jesus vor den Umtrieben des Herodes Antipas, des Mörders Johannes des Täufers.
- Nach Apg 15,5 gehören auch Pharisäer zur Urgemeinde – wenngleich auf Seiten der Paulusgegner.
- Gamaliel, der Lehrer des Paulus (Apg 22,3), fordert (zwischenzeitlich erfolgreich), keine Gewalt gegen Christen anzuwenden (Apg 5,34-40: „Wenn diese Idee oder dieses Werk von Menschen ist, wird es zugrunde gehen; wenn es aber von Gott ist, könnt ihr es nicht zerstören.“).
- Nach Apg 22 solidarisieren sich die Pharisäer im Hohen Rat gegen die Sadduzäer mit Paulus: „Wir finden an diesem Menschen nichts Böses! Wenn nun der Geist durch ihn redet oder ein Engel?“ (Apg 23,9).

c. Ein zentrales Motiv der lukanischen Theologie besteht darin, dass die Pharisäer, Schriftgelehrten, Sadduzäer und Hohepriester aus Unkenntnis Jesus ans Kreuz gebracht haben (Lk 23,34; Apg 3,17 u.a.): weil sie seine messianische Sendung nicht erkannt haben. Der Tod Jesu hat insofern nach Lukas etwas Tragisches, auch wenn die Tragik nicht in göttlicher Bestimmung, sondern in menschlicher Unzulänglichkeit begründet ist.

d. Auch Lukas überliefert das Gerichtswort, das auf ein Jenseits endgültiger Begegnung und Begrüßung verweist (Lk 13,33f.). Diese Heilsperspektive wird – entgegen herrschender Meinung – nicht durch das Verstockungslogion (Jes 6,9f.) in Apg 28,26f.<sup>40</sup> konkretisiert,

- weil schon im Alten Testament Verstockung immer temporär ist, als dunkle Folie der Erlösung,
- und die zitierte Wendung nicht strikt ist, sondern vom Masoretischen Text wie von der Septuaginta abweicht.

---

<sup>40</sup> Vgl. *Martin Karrer*, „Und ich werde sie heilen“. Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9ff. in Apg 28,26ff., in: ders. (Hg.), *Kirche und Volk Gottes*. FS Jürgen Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 255-271

### 3.1.4 Das Johannesevangelium

a. Das Johannesevangelium verankert sich mit Verweis auf den „Jünger, den Jesus liebte“, tief in der jüdischen Tradition<sup>41</sup>, wird aber in Kleinasien heimisch und traditionell in Ephesus lokalisiert, einem Zentrum der paulinischen Tradition. Es beansprucht, den Glauben der Glaubenden durch die inspirierte Erinnerung an Jesus zu vertiefen (Joh 20,30f.).<sup>42</sup>

b. Das Johannesevangelium ist stark umstritten: Ihm wird oft Antijudaismus vorgeworfen<sup>43</sup>, weil es „die Juden“ pauschal mit dem Vorwurf der Ermordung Jesu konfrontiert und als Repräsentanten der Ungläubigen vorstellt. Dadurch habe der Evangelist dem christlichen Antisemitismus Vorschub geleistet.

c. Das Johannesevangelium verlangt eine doppelte Fokussierung des Themas:

- auf die Inkarnationstheologie: Jesus ist geborener Jude;
- auf die Passionstheologie: „Die Juden“ fordern den Tod Jesu

#### 3.1.4.1. Die Inkarnation des Messias in Israel

a. Jesus ist nach Joh 1,1-18 der inkarnierte Logos Gottes<sup>44</sup>, der vorher bereits Kontakt zu den Seinen aufgesucht, teilweise auch gefunden hat, aber durch die Fleischwerdung definitiv das Gottsein Gottes offenbart.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Vgl. zur Gestalt und Rolle des Lieblingsjüngers *Th. Söding*, „Er hat es gesehen“ (Joh 19,35). Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, in: Matthias Kratz – Ludwig Mödl (Hg.), *Freunde und Feinde – Vertraute und Verräter*, München 2009, 97-113.

<sup>42</sup> Vgl. *Jean Zumstein*, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84), Zürich 2004.

<sup>43</sup> Sogar im „Lexikon für Theologie und Kirche“; vgl. *Gerhard Dautzenberg*, Art. Antijudaismus, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 748ff.: Bei Johannes erschienen die Juden „schlechthin als eine Jesus feindlich gegenüberstehende Gemeinschaft, als Repräsentanten der ungläubigen Welt (8,23), ... als Menschen ‚von unten‘ (Joh 8,23) und als Teufelsnachkommen (8,44).

<sup>44</sup> Zur angewandten Inkarnationstheologie vgl. *Thomas Söding*, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>2008, 53-59.331-337.

<sup>45</sup> Zur johanneischen Offenbarungstheologie vgl. *Ulrich Wilckens*, *Theologie des Neuen Testaments I/4*, Neukirchen-Vluyn 2005, 151-254.

b. Zur Konkretion der Inkarnationstheologie gehört eine Christologie des Menschseins Jesu, die sein Judesein thematisiert, problematisiert und transzendiert.

- Im Nachtgespräch mit Nikodemus (Joh 3) wird Jesus von einem Mitglied des Synhedrion, den Jesus als „Lehrer Israels“ tituliert (Joh 3,10) als Lehrer angesprochen, der ihm Wesentliches zu sagen hat.
- Im nachfolgenden Gespräch mit der Samariterin am Brunnen vor dem Tore (Joh 4) wird Jesus als Jude angesprochen und nimmt diese Rolle aus theologischen Gründen an,
  - weil er nur als Prophet und Messias der „Retter der Welt“ (Joh 4,42) sein kann
  - und er den religiösen Konflikt zwischen Juden und Samaritern anspricht, um ihn lösen zu können.
- In der Johannespassion weist Pilatus Jesus die Rolle des Juden zu, der von seinem eigenen Volk ausgeliefert worden ist. Der Korrespondenztext ist der Todesbeschluss des Hohen Rates, der eine ungewollte Prophetie der Heilsbedeutung Jesu und seines Todes ist.

c. Das Judesein gehört zu den wesentlichen Konkretionen der Inkarnation, weil Jesus den einen Gott als seinen Vater offenbart und deshalb nicht aus der Offenbarungsgeschichte aussteigt, sondern sie für die Vollendung öffnet.

#### *3.1.4.2 Die Juden in der Johannespassion*

a. Johannes erzählt die Johannespassion so, dass „die Juden“ der entscheidende Motor sind, den zaudernden Pilatus zur Verurteilung Jesu zu drängen. Das führt zum Vorwurf, Johannes sehe eine Kollektivschuld; die Kritik reicht bis zur Forderung, am Karfreitag auf die Lesung der Johannespassion zu verzichten.

b. Wer „die Juden“ sind, ergibt sich aus der Erzählung: Es sind die „Hohepriester und ihre Diener“ (Joh 18,26; 19,6; vgl. 19,15f.)

c. Die Juden spielen in der Johannespassion eine bestimmte Rolle.<sup>46</sup> Sie sind Anwälte des Monotheismus: Sie erheben Anklage im Namen des einen Gottes. Sie glauben, Gott einen Dienst zu erweisen, wenn sie Jesus verfolgen. Das ist für Johannes nicht nur Schuld, sondern auch Tragik. Dass Jesus „für das Volk stirbt“ (Joh 11,50.52), wird dadurch nicht konterkariert.

---

<sup>46</sup> Vgl. *Johannes. Beutler*, The Identity of the ‚Jews‘ for the Readers of John, in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, hg. v. R. Bieringer, D. Pollefeyt u. F. Vandecasteele Vanneuville (Jewish and Christian Heritage 1), Assen 2001, 229–238.

## 3.2 Das Evangelium im Streit Die Kontroversen Jesu mit den Pharisäern

### 3.2.1 Das ambivalente Gesamtbild

- a. Die Pharisäer haben im Neuen Testament ein sehr schlechtes Image.
- Sie gelten – bis heute sprichwörtlich – als „Heuchler“ (Mk 7,6 par. Mt 15,7; Lk 16,4ff.; 18,9-14).
  - Sie werden als die Hauptgegner Jesu und der Urkirche dargestellt (Mk 2,16 par.; 2,18 par.; 2,24 par.; 3,6 par.; 8,1ff. Joh 7,32; 8,13; 9,13-34).
  - Sie sind Adressaten einer langen Weherede Jesu in Mt 23 par. Lk 11,39-52.
  - Jesus warnt seine Jünger nach Mk 8,15 par. Lk vor dem „Sauerteig“ der Pharisäer.
- b. Demgegenüber wird leicht übersehen, dass es im Neuen Testament auch andere Töne gibt.
- Jesus ist, mehr oder weniger regelmäßig, bei Pharisäern und mit Pharisäern zu Gast (Lk 7,36-50; 11,37; 14,3).
  - Der Schriftgelehrte, der nach Mk 12,28-34 Jesus nach dem größten Gebot fragt und ihm zustimmt, dass er (aus Dtn 6,4f. und Lev 19,18) das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe zitiert, so dass Jesus sagt, er sei „nicht weit vom Reiche Gottes“ (anders nach Mt 22,34-40 und Lk 10,25-28), ist vermutlich ein Pharisäer.
  - Nikodemus, ein pharisäisches Mitglied des Hohen Rates, ist ein heimlicher Jünger Jesu (Joh 3,1-13; 7,50; 19,39).
  - Nach Lk 13,31 warnen Pharisäer Jesus vor den Umtrieben des Herodes Antipas, des Mörders Johannes des Täufers.
  - Nach Apg 15,5 gehören auch Pharisäer zur Urgemeinde – wenngleich auf Seiten der Paulusgegner.
  - Gamaliel, der Lehrer des Paulus (Apg 22,3), fordert (zwischenzeitlich erfolgreich), keine Gewalt gegen Christen anzuwenden (Apg 5,34-40: „Wenn diese Idee oder dieses Werk von Menschen ist, wird es zugrundegehen; wenn es aber von Gott ist, könnt ihr es nicht zerstören.“).
  - Nach Apg 22 solidarisieren sich die Pharisäer im Hohen Rat gegen die Sadduzäer mit Paulus: „Wir finden an diesem Menschen nichts Böses! Wenn nun der Geist durch ihn redet oder ein Engel?“ (Apg 23,9).
- c. Der ambivalente Befund erklärt sich aus dem Zusammenspiel verschiedener Faktoren:
- Die Pharisäer sind eine besonders ambitionierte und profilierte Strömung im Judentum.
  - Die Pharisäer sind eine Gruppierung, die mit Jesus und der Jesustradition starke Gemeinsamkeiten hat und ihr deshalb auch viele Reibungsflächen bietet.
  - Die Pharisäer sind nach 70 n. Chr. zur dominanten Gruppierung des Judentums aufgestiegen und dadurch eine Konkurrenz zu den Christen geworden.
  - Die gezielte Auswahl und Akzentuierung von Jesustraditionen in den Evangelien lässt die Pharisäerperikopen quantitativ und qualitativ herausragen.
- Der Einfluss der Pharisäer auf das Neue Testament ist sehr groß, sei es auch im Widerspruch.

d. 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>47</sup>

e. Die hermeneutischen Chancen der Ambivalenzen sind groß.

- Eine genaue Lektüre des Neuen Testaments bewahrt vor Klischees, die im Zweifel antijüdisch sind.
- Eine kritische Lektüre des Neuen Testaments lässt die Interessen und Perspektiven der Evangelisten erkennen, die das Thema nutzen, um Jesus zu profilieren.

Die Prominenz der Pharisäer im Neuen Testament spiegelt ihre Bedeutung wider, die sie historisch und theologisch für das Judentum des Zweiten Tempels gewonnen haben, aber auch die Schnittmengen zur jesuanischen Verkündigung und paulinischen Theologie, die groß gewesen sind.

Die Ambivalenz des neutestamentlichen Pharisäerbildes spiegelt die Vielschichtigkeit historischer Prozesse wider, die Differenziertheit der tatsächlichen Verhältnisse, in denen Jesus gelebt hat und die urchristliche Gemeindebildung vonstattengegangen ist.

f. Die neutestamentlichen Pharisäer-Portraits und Jesus-Portraits bedürfen kritischer Aufmerksamkeit. Sie sind nicht neutral, sondern positioniert. Es werden ausschließlich solche Szenen ausgewählt, die Jesus als rhetorischen Sieger dastehen lassen, während die Pharisäer sich theologisch geschlagen geben müssen. Die Realität wird anders ausgesehen haben. Die Szenen dienen dazu, Jesus in einem möglichst hellen Licht erscheinen zu lassen. Ausgewählt wird, was im Rückblick als entscheidende Weichenstellung für ein Auseinandergehen der Wege angesehen wurde, das zur Zeit, da die Evangelien geschrieben worden sind, im vollen Gange ist.

---

<sup>47</sup> Vgl. *Klaus Haacker*, *Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war*, Stuttgart 2008.

### 3.2.2 Die Konflikte Jesu mit den Pharisäern

a. Die Konflikte Jesu mit Pharisäern betreffen nach den Evangelien vor allem

- die Sabbatgesetze

Jesus bricht sie in den Augen seiner Gegner, wenn er

- seinen Jüngern erlaubt, am Sabbat von den Feldern (als Mundraub) Ähren abzureißen (Mk 2,23-28 parr.);
- Kranke heilt, auch wenn deren Krankheit nicht lebensbedrohlich ist (Mk 3,1-6 parr.; Joh 5,1-18; 9,1-16).

Im Johannesevangelium werden diese Konflikte gesteigert (Joh 5; 9): Jesus maßte sich in seinen Heilungen in Bethesda (Joh 5,1-18) und Schiloach (Joh 9,1-34) die Macht Gottes an, indem er am Sabbat arbeite (Joh 5,19).

Jesus nimmt hingegen für sich in Anspruch, dass er gegen die herrschende Auffassung durch seine Praxis den Sinn des Sabbats zur Geltung bringt.

- „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Mk 2,28)
- „Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder es zu vernichten?“ (Mk 3,6)

Nach dem Johannesevangelium nimmt Jesus für sich in Anspruch, am Sabbat so zu arbeiten, wie Gott arbeitet (Joh 7,22f.).

- die Speisegesetze

Jesus wird kritisiert,

- weil er seine Jünger nicht zu strenger Reinheit anhält (Mk 7,1-23);
- weil er mit Sündern isst (Mk 2,13-17 parr.; Lk 15,1ff.).

Jesus lässt die rituelle Reinheit weit zurücktreten hinter die soteriologische Dynamik der Gottesherrschaft und die Moralität der Menschen.

- „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken“ (Mk 2,17).
- „Nichts, was außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, macht ihn unrein“ (Mk 7,15; vgl. 7,21).

Beide Gebiete sind Schwerpunkte pharisäischer Halacha. Sie kommt im Neuen Testament kaum einmal als solche heraus, wird aber im Spiegel der zugespitzten Kontroversen in Umrissen sichtbar.

b. Hinzu kommen

- die jesuanische Praxis der vollmächtigen Sündenvergebung (Mk 2,1-12 parr.)
- das Eherecht, das Jesus nach Mk 10,1-12 parr. so bearbeitet, dass er die von den Pharisäern nicht geschätzte, aber tolerierte Praxis der Ehescheidung als Konzession des Mose an die Hartherzigkeit der Menschen kritisiert, derer es in der Jüngerschaft nicht bedürfen sollte.

In beiden Fällen scheint es, als widerspreche Jesus dem Gesetz – was aber in Wahrheit nicht der Fall ist, da er sich immer auf Gott beruft, den das Gesetz bezeugt.

c. Von erheblicher Brisanz sind auch die Heilungsgeschichten, sofern die Krankheiten als rituell verunreinigend angesehen werden und Unreinheit als ansteckend gilt (Mk 1,40-45 parr.; Lk 17,11-19: Aussatz; Mk 5,25-34 parr.: Blutungen), während Jesus von der ansteckenden Heilkraft der Gottesherrschaft bestimmt ist (Mt 10,8; Mt 11,5 par. Lk 7,22): Wen er berührt, ist rein.<sup>48</sup>

d. Die Beschneidung<sup>49</sup> ist in den Evangelien kein Thema, da Jesus sich weitgehend als Jude unter Juden bewegt. Bei Paulus wird sie dann zum großen Thema. Er lehnt die Beschneidung für Heidenchristen ab, versteht sie aber in Röm 4 positiv als Siegel der Glaubensgerechtigkeit und hat nach Apg 16,3 auch seinen Meisterschüler Timotheus, einen geborenen Juden (dessen Vater aber Grieche war), beschneiden lassen.

---

<sup>48</sup> Die Umkehrung des alttestamentlich-jüdischen Reinheitsdenkens erkennt – allerdings ohne den Bezug auf die Macht der Gottesherrschaft – *Klaus Berger*, *Jesus*, Aschaffenburg 1994, 453-457.

<sup>49</sup> Vgl. *Andreas Blaschke*, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte* (TANZ 28), Heidelberg 1998.



### 3.3 Der kurze Prozess

#### Der tödliche Konflikt Jesu mit den Sadduzäern

a. Im Neuen Testament sind die Sadduzäer unversöhnliche Gegner Jesu und der ersten Christen. Sie werden mit den Hohepriestern identifiziert, die für die Verurteilung Jesu zum Kreuzestod verantwortlich gemacht werden; sie sind aber auch in der Apostelgeschichte die unversöhnlichen Gegner der Urgemeinde; Petrus und Paulus werden zu ihren prominentesten Opfern. Ihr geographischer und theologischer Schwerpunkt ist Jerusalem.

b. Das neutestamentliche Sadduzäerportrait ist weniger farbig und konturenscharf als das Bild der Pharisäer.

- Bei Markus und Lukas werden die Sadduzäer *expressiv verbis* nur im Streitgespräch über die Auferstehung als Gegner Jesu genannt (Mk 12,17 par. Lk 20,27; vgl. Mt 22,23.34); hier geht es um einen Richtungsstreit. Sonst sind die Gegner Jesu die „Hohepriester“, bei denen man aus anderen Quellen weiß, dass sie sich als Sadduzäer gesehen haben (s.o. S. 30).
- Bei Matthäus sind die Sadduzäer aber auch, dann immer mit den Pharisäern verbunden, stärker in Galiläa präsent:
  - Nach Mt 16,1-4 sind nicht nur die Pharisäer (wie in der Vorlage Mk 8,1ff.), sondern auch die Sadduzäer es, die von Jesus ein Beglaubigungszeichen fordern, aber sich eine Abfuhr holen;
  - und im Fokus der Kritik vor dem wenig „Sauerteig“, der alles verwandelt (Mt 16,6.11f.), werden bei Matthäus auch die Sadduzäer erwähnt, wo die Seitenreferenten Markus und Lukas nur die Pharisäer haben.

Die matthäische Akzentuierung ist nicht daran interessiert, das theologische Profil der Sadduzäer zu schärfen, sondern die Front gegen Jesus als einheitlich zu erweisen.

- Nach Apg 4,1 bilden die Sadduzäer mit den Priestern und dem Tempelhauptmann („Strategen“) die erste Linie in der Gegnerschaft der Apostel, die die Auferstehung verkündigen; nach Apg 5,17 sind sie als Parteigänger des Hohepriesters Kaiaphas für die Verschärfung der Aggression gegen die Apostel und die Urgemeinde verantwortlich, auch wenn sie sich – wegen des Pharisäers Gamaliel – mit der Forderung einer breiten Verfolgung nicht durchsetzen können. Nach Apg 23,6ff. nutzt der angeklagte – Pharisäer – Paulus die Lehrdifferenzen über die Auferstehung aus, um einen Streit zwischen den Gruppen anzustoßen und im Prozess Zeit zu gewinnen.
- In den anderen neutestamentlichen Schriften werden die Sadduzäer nicht erwähnt. Allerdings berichtet Josephus von der Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus durch den amtierenden Hohepriester Ananias (Hanns) II. 62 n. Chr.

Das neutestamentliche Sadduzäerportrait spiegelt wieder, dass die Bewegung eher eine religiöse Praxis als eine religiöse Theorie insinuiert hat. Das kritische Verhältnis entzündet sich gerade am Thema des Todes und der Auferstehung Jesu: des Todes, weil es um die Verantwortlichkeit für die Hinrichtung geht; der Auferweckung, weil die Pharisäer den Unsterblichkeitsglauben ablehnen. Die theologischen Positionen der Sadduzäer werden im Neuen Testament so gezeichnet, dass sie zu den Darstellungen bei Josephus passen und umgekehrt.

### 3.3.1 Die Auferstehungsfrage (Mk 12,18-27 parr.)

a. Markus, dem Matthäus und Lukas folgen, stellt die Debatte über die Auferstehung in die Reihe der Jerusalemer Streitgespräche, die letzte wichtige Auseinandersetzungen summieren sollen (Mk 12,18-27 parr.).

b. Dass die Auferstehung mit den Sadduzäern diskutiert wird, entspricht ihrem historischen Eindruck in jüdischen Quellen. Ihre Skepsis gegenüber der Auferstehung ist insofern stringent, als sie nicht die Prophetie und Apokalyptik als kanonisch anerkennen; sie gehen darauf ein, dass weite Teile des Alten Testaments keine Auferstehungshoffnung kennen, sondern als höchstes Ziel erkennen, alt und lebenssatt zu sterben wie Abraham (Gen 25,8) und schließlich, nach langem Leid, Hiob (Hiob 42,17).

c. In Mk 12,18-27 konfrontieren die Sadduzäer Jesus mit dem grotesken Fall einer Frau, der nacheinander sieben Männer wegsterben, die sie als Brüder aus Versorgungsgründen alle haben heiraten müssen (Dtn 25,5f.: Leviratsehe) – so dass sie nicht wissen könne, wem sie im Himmel angehören solle.

d. Jesus stellt sich der Frage, gibt aber eine Antwort, die kritisch und konstruktiv ist.

- Im ersten Schritt stellt er klar: Sofern es eine Auferstehung der Toten gibt, ist sie nicht die Verlängerung irdischer Verhältnisse, sondern die Schöpfung einer neuen Welt; wer anders dächte, unterschätze Gottes Kreativität. Die Ehe gehört in diese, nicht in jene Welt. Die Engel, so eine weit verbreitete Ansicht im Judentum der Zeit Jesu, sind transsexuelle Wesen; sie gehören der himmlischen Sphäre an, in der es weder geschlechtliches Begehren noch die Zeugung von Nachkommenschaft gibt. Die Sadduzäer lehnen zwar die Engelvorstellung ab, sollen aber erkennen, dass ihr Beispiel argumentativ nicht stichhaltig ist, weil es voraussetzt, was es beweisen soll.
- Der zweite Schritt ist entscheidend. Hier beweist Jesus theologisch, dass es Grund zur Auferstehungshoffnung gibt. Der Beweis wird mit der Tora geführt, weil auch die Sadduzäer ihre Normativität voraussetzen. Als Argument wählt Jesus die Schlüsselszene des Exodus: Moses Berufung zur Befreiung Israels aus Ägypten. Das Argument setzt dort an, wo der Exodus mit der Patriarchengeschichte und die neue Aufgabe des Mose mit der uralten Erfahrung Gottes verbunden werden, die Israels Erwählung und Verheißung erfasst. Das Argument ist indirekt, aber treffend. Wenn Gott sich als „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobus“ vorstellt, so wie er auch von den Sadduzäern angerufen werden kann, können die Stammväter Israels für Gott nicht tot, sondern müssen lebendig sein. Wäre es anders, würde in Israel ein Totenkult gefeiert.

e. Die überlieferte Erzählung ist sicher in hohem Maße stilisiert und pointiert. Sie ist so geschrieben, dass Jesu überlegene Theologie in vollem Glanz erstrahlt. Aber es gibt keinen Grund, am historischen Kern der Geschichte zu zweifeln. Sie gehört nach Jerusalem; sie reflektiert die Position der Sadduzäer; sie entspricht dem vielfach überlieferten Bild Jesu, der sich auf eine ganz unverwechselbare Weise an der Heiligen Schrift und der Vernunft orientiert. Vor allem passt die Pointe genau zur Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Die Auferstehungshoffnung ist ein integraler Bestandteil der Zukunftshoffnung, die Jesus macht. Die Sadduzäer müssen diese Lektion lernen, wenn sie mit Jesus auf die Gottesherrschaft setzen wollen. Allerdings hat es nur eine kleine Minderheit getan; Jesus hat dafür mit seinem Leben bezahlt; die Hoffnung ist dadurch nicht zerstört, sondern neu begründet worden.

### 3.3.2 Der Prozess gegen Jesus

#### 3.3.2.1 Die Quellenlage

a. Vom Prozess Jesu berichten – neben Tacitus (ann. 15,44) und Josephus (ant. 18,3,3) – die vier Evangelien. Ein offizielles Protokoll hat sich nicht erhalten oder ist nicht angefertigt worden. Die Evangelien sind keine objektiven Tatsachenberichte, sondern Glaubenszeugnisse der Leidensgeschichte Jesu. Die Autoren sind von der Unschuld Jesu überzeugt; sie glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten; sie sehen im Tod Jesu die Kulmination seines Heildienstes. Sie haben aber aus christologischen Gründen ein lebhaftes Interesse an der Geschichte. In den Evangelien wird sie nicht besprochen, wie in den Glaubensformeln, sondern erzählt: aus theologischen Gründen und mit theologischen Interessen.

- b. Die Evangelien stimmen (mit Tacitus und Josephus) in wesentlichen Punkten überein.
- Pontius Pilatus hat Jesus gekreuzigt. Er hat das Todesurteil gefällt und vollstrecken lassen. Das Credo hält dieses Faktum fest: *crucifixus sub Pontio Pilato*.
  - Jesus ist als „König der Juden“, d.h. als politischer Messias, der zum „heiligen Krieg“ aufrufen wollte, von Pilatus verurteilt worden. Diese Schuld stand beim oder über dem Kreuz geschrieben (*titulus*).
  - Der Hohepriester Kaiaphas hat, unterstützt von Mitgliedern des Hohen Rates, Jesus gefangen gesetzt und vor Pilatus angeklagt.
  - Jesus ist wegen seines – direkten oder indirekten – Anspruchs, als messianischer Sohn Gottes die Herrschaft Gottes zu vermitteln, verhaftet worden, um verurteilt und hingerichtet werden zu können.
  - Der Anklage vor Pilatus ist bewusst und gegen die Intention Jesu eine politische Wendung gegeben worden, indem Jesus als Aufrührer hingestellt wurde.

Es gibt keinen begründeten Zweifel daran, dass diese Gemeinsamkeiten sich aus dem Geschehen ableiten.

b. Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es beträchtliche Unterschiede in der Darstellung der jüdischen Seite.

- Nach Markus und Matthäus findet in der Nacht eine Vollversammlung des Hohen Rates statt. Jesus wird mit widersprüchlichen Zeugenaussagen konfrontiert und auf Befragung des Hohepriesters nach seinem Messiasbekenntnis von allen wegen Gotteslästerung verurteilt (Mk 14,53-65 par. Mt 26,57-68).
- Nach Lukas versammelt sich der Hohe Rat unter dem Vorsitz des Hohepriesters bei Tagesanbruch zu einer Anhörung Jesu, die zur Erkenntnis seiner „Schuld“ führt, den Messiasanspruch erhoben zu haben (Lk 22,66-71).
- Nach Johannes (18,12-27) kommt es nicht einer Ratsversammlung und auch nicht zu einem jüdischen Todesurteil, sondern zu einer Befragung Jesu im Haus des Hannas, des Schwiegervaters von Kaiaphas, die im Sande verläuft, aber den bereits längst vorher gefassten Beschluss bestätigt, Jesus aus Gründen politischer Opportunität zu opfern (Joh 11,45-53).

Diese Unterschiede spiegeln die divergente Interessenlage wider und formulieren historische Probleme.

c. Einige Unterschiede gibt es auch in der Darstellung des Pilatusprozesses.

- Markus und Matthäus erzählen von der Geißelung als Begleitstrafe zur Kreuzigung (Mk 15,15 par. Mt 26,26); nach Lukas (Lk 23,16) und Johannes hingegen (Joh 19,1) ist sie eine eigene Strafe, mit der Pilatus den Volkszorn besänftigen will, um die Kreuzigung vermeiden zu können.
- Pilatus sieht nach Markus in Jesus einen Unschuldigen, verurteilt ihn aber, um die aufgeputschte Menge zufrieden zu stellen (Mk 15,15).  
Matthäus akzentuiert das Wissen des Pilatus um Jesu Unschuld: Seine Frau hat einen Albtraum wegen der möglichen Hinrichtung des unschuldigen Jesus (Mt 22,19); er selbst, da er gegen den inszenierten Volksauflauf nicht ankommt, wäscht sich die Hände in Unschuld (Mt 27,24), während das Volk ruft: „Sein Blut über uns und unsere Kinder!“ (Mt 27,25).  
Lukas lässt die Synhedristen neben dem messianischen Königsanspruch weitere Anklagepunkte nennen: Volksverhetzung (*seditio*) und Aufruf zum Steuerboykott (Lk 23,2.5.14); er schiebt, von Pilatus als Ablenkungsmanöver gedacht, die Episode mit Herodes Antipas ein, dem Landesvater Jesu (Lk 23,6-12); Pilatus ist von Jesu Unschuld überzeugt, gibt aber dem Drängen der Masse nach (Lk 23,24f.).
- Johannes baut den Pilatusprozess zu einer Schlüsselszene des ganzen Evangeliums aus, in der die Wahrheits- und die Machtfrage im Zentrum stehen (Joh 18,28 – 19,16). Pilatus entzieht sich dem Anspruch Jesu: „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38). Er will, von Jesu Schuld nicht überzeugt, Jesus freilassen, gibt ihn aber zur Hinrichtung frei, weil er fürchtet, nicht mehr als „Freund des Kaisers“ zu gelten (Joh 19,12), wenn er den – vermeintlichen – Aufrührer laufen lässt.

Die Divergenzen nötigen zu rechtshistorischen Differenzierungen. Durchweg sind aber die Hohepriester die Ankläger, die den Pilatusprozess initiiert haben.

### 3.3.2.2 Die historisch-kritische Beurteilung

a. Im Wesentlichen passen die Prozessberichte in den rechtshistorischen Rahmen, der für römische Kapitalprozesse in Judäa (das zur kaiserlichen Provinz Syrien gehörte) um 30 n. Chr. rekonstruiert werden kann. Vieles bleibt allerdings unsicher. Die Quellen fließen spärlich; die neutestamentlichen Evangelien sind nicht die unwichtigsten, aber sie sind z.T. vieldeutig. Als Parallele ist auch der Prozess gegen Jesus ben Ananias 30 Jahre später lehrreich, von dem Josephus berichtet (bell. 6,300-309). Weiter ab liegen, aber dennoch zu berücksichtigen sind die Christenprozesse in Bithynien, über die sich Plinius d.J. um 130 in Briefen an Kaiser Trajan erkundigt (ep. X 96).

b. Stark umstritten sind nahezu alle Fragen des Pilatusprozesses.

- Die Kreuzesstrafe ist zur Zeit Jesu eine römische Strafe. Sie trifft Mörder, Terroristen, Aufständische. Sie wird nicht bei römischen Bürgern, sondern bei Sklaven und Provinzialen verhängt. Sie gilt als schändlichste Todesart überhaupt. Nach Dtn 21,23 (vgl. Gal 3,13) gilt: „Verflucht ist, wer am Holze hängt“. Die Tempelrolle aus Qumran (11 QTR) bestätigt das Wissen um den Fluch des Kreuzestodes für die Zeit Jesu.
- Die jüdische Strafe für Gotteslästerung ist die Steinigung (vgl. Apg 8).
- Die Kapitalgerichtsbarkeit (das *ius gladii*) lag, nachdem Judäa 6 n. Chr. Provinz geworden war, in den Händen der Römer (Ios., bell. 2,117; ant. 18,2). Johannes beschreibt geltendes Recht: „Uns [Juden] ist es nicht gestattet, jemanden hinzurichten!“ (18,35). Vermutlich bezog sich das römische Privileg nicht nur auf die Vollstreckung, sondern auch auf die Verhängung eines Todesurteils. Nur der Prokurator persönlich kann – durch kaiserliches Mandat – einen Kapitalprozess führen. Ausnahmen, z.B. die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus (vgl. Ios., ant. 20,200), bestätigen die Regel; das Martyrium des Stephanus (Apg 7-8) ist ein Akt von Lynchjustiz, nachdem der Prozess aus dem Ruder läuft. Pilatus allein hat die Zwangsgewalt (*coercitio*); er hat sich ein eigenes Urteil gebildet; er hat Jesus zum Tode verurteilt und durch seine Soldaten das Urteil vollstrecken lassen.
- Pilatus wird nicht aus eigener Initiative, sondern aufgrund einer Beschuldigung tätig, die im Wesentlichen vom Hohepriester verantwortet wird. Jesus ben Ananias ist ein Parallelbeispiel.
- Strittig ist, ob Pilatus einen reinen Verwaltungsakt (*recognitio*) – aufgrund einer Denunziation oder einer eher formlosen Anklage – gesetzt oder einen regelrechten Prozess (*pro tribunale*) – aufgrund einer förmlichen Anklage – geführt hat. Die Grenzen waren wohl fließend. Die Synoptiker und Tacitus (*imperitante per procuratorem*) lassen an das erste denken, Johannes gibt dem „Prozess“, der eher ein Strafverfahren war, zum Schluss einen offizielleren Anstrich: Pilatus „setzte sich auf seinen Richterstuhl an dem Ort, der Lithostrotos, auf hebräisch aber Gabbata heißt“ (Joh 19,13). Der Kreuzestitulus verweist auf ein Urteil des Pilatus.
- Der harte Kern aller vier Berichte ist die (römisch gestellte) Frage: „Bist du der König der Juden?“ samt der vielsagenden Antwort „Du sagst es“ und dem bedröhten Schweigen Jesu. Mit hinreichender Sicherheit kann daraus auf eine Anklage wegen Staatsverbrechens (*perduellio*) oder Majestätsverbrechens (*crimen maiestatis imminutae*) geschlossen werden. Johannes baut mit Hilfe „the-

ologischer Rhetorik“ (Klaus Rosen) den Grundstock aus; dass er im Pilatusprozess, der bei ihm besonders ausführlich ist, geschichtliche Erinnerungen aufnimmt, wird von der Forschung nahezu einhellig abgelehnt, ist aber doch in Erwägung zu ziehen.

- Hat Pilatus das „Du sagst es!“ als Geständnis (*confessio*) oder das Schweigen Jesu als Widerspenstigkeit (*contumacia*) gewertet? Oder hat er dem Druck der Menge nachgegeben und wollte den Hohepriestern einen Gefallen tun? Hat er aus dem Verhalten Jesu und den aufregenden Umständen genug Anhaltspunkte gehabt, um Unruhestiftung (*seditio*) zu erkennen?

Die neutestamentlichen Berichte betonen, dass Pilatus eigentlich von Jesu Unschuld überzeugt gewesen sei und ihn wider besseres Wissen doch verurteilt habe, um seine Position vor der Öffentlichkeit zu wahren. Die Botschaft: Wäre es nach (römischem) Recht und Gesetz gegangen, hätte Jesus freigelassen werden müssen; Pilatus aber war ein schlechter Richter und Sachwalter Roms. Die apologetische Absicht ist unverkennbar, die historische Substanz unsicher. Am wahrscheinlichsten ist ein Akt politischer Justiz, der Unrecht schafft.

d. Strittig ist auch die Rolle des Hohen Rates. Die große Schwierigkeit der unterschiedlichen Darstellung in den Evangelien ist nicht leicht zu beheben.

- Der markinischen und matthäischen Szene eines Synhedralprozesses mit Todesurteil stehen erhebliche rechtliche Bedenken gegenüber. Die Quellen des mischnischen Prozessrechts, aus dem das zur Zeit Jesu geltende sadduzäische Recht rekonstruiert werden müsste, sind deutlich jünger als das Neue Testament. Legt man sie dennoch zugrunde, hätte es keine Verurteilung aufgrund eines (angeblichen) Geständnisses, sondern nur aufgrund übereinstimmender glaubwürdiger Zeugenaussagen geben dürfen, kein Todesurteil, ohne dass es eine Nacht überschlafen worden wäre, keine Vollstreckung am Tag der Verurteilung, keine Verhandlung während der Nacht.
- Die lukanische Variante stößt sich nicht mit den prozessualen Regeln, setzt aber immer noch eine Synhedralversammlung voraus; das könnte sich überlieferungsgeschichtlich aus dem Einfluss der markinischen Quelle erklären.
- Am plausibelsten ist die johanneische Überlieferung, dass unter der Ägide des Hannas und Kaiaphas eine kleine Gruppe von Synhedristen den Pilatusprozess vorbereitet hat.

Im jüdischen Verfahren spielte nach allen Berichten der Messiasanspruch Jesu die entscheidende Rolle. Die synoptische Tradition nennt auch Jesu Tempelkritik, die johanneische seine Jünger und seine Lehre (Joh 18,19). Nicht jeder Messiasanspruch wäre Grund für eine Verfolgung und Auslieferung zur Tötung gewesen. Aber Jesus verkündet Gottes Herrschaft so, dass die Frage virulent wird, wie die Gottessohnschaft des Messias sich zur Einzigkeit Gottes verhält. Das haben die Evangelien auf unterschiedliche Weise stark akzentuiert. Nach Joh 11,45-53, ob die Szene eine historische Imagination ist oder nicht, war machtpolitisches Kalkül im Spiel. Beides passt gut zur Anklage vor Pilatus als „König der Juden“.

#### Literatur:

Klaus Rosen, Der Prozeß Jesu und die römische Provinzialverwaltung, in: Harald Dickerhoff (Hg.), Festgabe für Heinz Hürten, Frankfurt/Main 1988,121-143

Wolfgang Reinbold, Der Prozeß Jesu, Göttingen 2006

### 3.4 Widerstand gegen Gewalt

#### Die Distanz Jesu zu den Zeloten

a. Die Verurteilung Jesu durch die Römer als „König der Juden“ (Mk 15,26) lässt ihn wie einen Zeloten aussehen, der zum Aufstand gegen Rom geblasen hat und deshalb als heiliger Krieger hingerichtet worden ist. Gerade Lukas stellt es so dar, dass es von Seiten des Hohen Rates eine derartig politisch zugespitzte Anklage vor Pilatus gegeben habe, der vom römischen Statthalter schließlich stattgegeben wurde (Lk 23,2); bei Johannes wird die Anklage als „Übeltäter“ (Joh 18,30), die zuerst rein religiös konkretisiert wird (Joh 19,7), im Laufe des Prozesses vom Hohepriester so politisiert, dass sich die Alternative Cäsar oder Christus zu stellen scheint (Joh 19,12.).

b. In der populärwissenschaftlichen Jesusliteratur gibt es immer wieder einmal den Versuch, Jesus als einen Zeloten hinzustellen, der zu den Waffen gerufen habe, um das Reich Gottes dadurch zu verwirklichen, dass er die Römer aus dem Land vertreiben und selbst den Davidsthron besteigen wollte.<sup>50</sup>

Als Gründe werden regelmäßig angeführt:

- die Tempelaktion mit der Vertreibung der Händler (Mk 11,15-19 parr.), besonders in der johanneischen Variante (Joh 2,13-22),
- die rhetorische Militanz einzelner Jesusworte (Mt 10,34; vgl. Lk 12,51ff.),<sup>51</sup>
- die Aufforderung an die Jünger nach Lk 22,36, sich ein Schwert zu kaufen,
- der Umstand, dass während der Verhaftung (Mk 14,43-52 parr.) bei seinen Jüngern ein Schwert im Spiel war.

Allerdings sind die Argumente sehr schwach.

- Die Tempelaktion Jesu ist eine kraftvolle prophetische Aktion, aber nicht ein Putschversuch.
- Die Hyperbolik der Worte Jesu ist ein Stilprinzip prophetischer Rede, das den Ernst der Lage kennzeichnet, aber nicht zur Gewalt animiert.
- Das „Schwert“ von Lk 22,36 ist ein Bild, keine Waffe.
- Die Verhaftungsszene läuft auf das Verbot der Gewalt zu.

Es gibt prinzipielle Differenzen zwischen Jesus und den Zeloten.

- Jesus ruft zur aktiven Feindesliebe, die sich lieber schlagen lässt als schlägt (Mt 5,38-48 par. Lk 6,27-36).
- Jesus ruft nicht zum Steuerboykott, sondern zum Steuern (Mk 12,13-17 parr.) – unter dem Vorzeichen, dass Gott die Ehre gegeben wird.

Der Zelotismus Jesu ist ein Mythos; die These, Jesus sei im Grunde ein Zelot gewesen, ist abwegig.

---

<sup>50</sup> Zuletzt *Reza Aslan*, *Zelot. Jesus von Nazareth und seine Welt*, Reinbek bei Hamburg 2013. Die wesentlichen Ideen stammen von *Robert Eisler*, *Jesous basileus ou basileusas*. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täuflers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten. Nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt, 2 Bde., Heidelberg 1929/30. Diese Ideen gehen wiederum wesentlich auf den Aufklärungstheologen *Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768) zurück, der in seiner „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verteidiger des Glaubens“ die These vertreten hat, Jesus habe die Weltherrschaft erringen wollen, sei damit aber am Kreuz gescheitert, was die Jünger indes nicht hätten wahrhaben wollen (III.3 §1, hg. Alexander 1972, 207f.)

<sup>51</sup> Moralisch werden sie verdächtigt von *Günter Streminger*, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992; *Franz Buggle*, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben*, Reinbek 1992.

c. Jesus hatte keine Berührungängste gegenüber Zeloten.

- Einer der Zwölf war ein Zelot: Simon Kananäus (Mk 3,18 par. Mt 10,4) wird in Lk 6,15 und Apg 1,13, korrekt übersetzt, der „Zelot“ genannt.<sup>52</sup> Aber ob er deshalb immer noch militant war oder nicht vielmehr gerade durch den Eintritt in die Jesusnachfolge der Gewalt abgeschworen hat, steht dahin.
- Bei Judas Iskarioth wird überlegt, ob sein Namen vom lateinischen *sicarius* abhängt; dann wäre er der „Dolch-Mann“, eine „Sikarier“, die mit den Zeloten eng verbunden gewesen und teils mit ihnen identifiziert worden sind. Aber eher ist er der „Mann“ (*isch*) aus „Kerijoth“ (vgl. Jos 15,25), einem judäischen Dorf (vgl. Joh 14,22 in der griechischen Handschrift D, dem Codex Bezae Cantabrigiensis).

Die Zugehörigkeit (mindestens) eines Zeloten zum Zwölferkreis zeigt nicht, dass Jesus eine schlagkräftige Einsatztruppe für den Heiligen Krieg zusammenstellen wollte, sondern ganz Israel zur Umkehr gerufen hat, um das Gottesvolk im Zeichen der Gottesherrschaft zu sammeln. So wie er Pharisäer und Sadduzäer angesprochen hat, so auch Zeloten.

d. Im Neuen Testament gibt es nur eine indirekte Auseinandersetzung mit den Zeloten. Dafür lassen sich zwei Gründe anführen.

- Der Krieg gegen die Römer spielt in Palästina, die Aufmerksamkeit der neutestamentlichen Schriften richtet sich zu diesem Zeitpunkt aber schon auf die Missionsgebieten unter den Völkern.
- Zur Zeit Jesu und der Urgemeinde bis zum Apostelkonzil hat es noch keine größeren zelotischen Aktivitäten gegeben. In Galiläa blieb der Einfluss der zelotischen Bewegung lange gering.

Mit den Zeloten verbindet Jesus zwar die leidenschaftliche Hoffnung auf Gottes Reich, aber es trennt ihn von ihnen sein Verständnis als Reich des Friedens, das „nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36), aber in dieser Welt wirksam ist. Jesus baut keinen Gottesstaat auf Erden auf, sondern relativiert und akzeptiert, kritisiert und orientiert die Politik. Die Unterschiede sind weitreichend; sie berühren die Kritik jeder politischen Theologie, die Menschenmacht mit Gottesmacht anders als über Gerechtigkeit verbindet.

e. Der Druck der Hohepriester lastet weiter auf der Urgemeinde. Die Situation verschärft sich mit dem Ausbruch des jüdischen Krieges. Nach Eusebius (*hist eccl.* III 5) ist die Urgemeinde aufgrund einer Offenbarung nach Pella, einer Stadt der Dekapolis in Transjordanien gezogen; dort ist sie der kriegerischen Katastrophe des Untergangs Jerusalems (in dem Eusebius eine fürchterliche Strafe Gottes sieht) entgangen. Die Vertreibung aller Juden aus Jerusalem nach Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes 135 n. Chr. (Eusebius, *hist. eccl.* IV 6) trifft auf die nach Jerusalem zurückgelehrten Mitglieder der Urgemeinde.

---

<sup>52</sup> Simon ist kein „Kanaanäer“ (also kein Ureinwohner des Landes „Kanaan“, so wie die Mutter einer kranken Tochter, die Jesus um Heilung bittet, nach Mt 15,22 eine „Kanaanäerin“ ist, während sie von Mk 7,26 als „Syrophönizierin“ und „Griechin“, d.h. Heidin, vorgestellt wird); er stammt auch nicht aus Kana (vgl. Joh 2,1-12), sondern hat seinem Namen vom aramäischen Wort *qna* – eifern.



### 3.5 Der Blick auf das Ganze

#### Die Differenz Jesu zu den Essenern

a. Während die Essener im Neuen Testament nicht explizit genannt werden, hat der Vergleich mit den antiken Essener-Notizen und insbesondere das Studium der Texte, die in Qumran gefunden worden sind, die Debatte angeregt, welche Beziehungen es – unter der Textoberfläche – gegeben hat. Die Antwort kann nicht nur durch einen religionsgeschichtlichen Vergleich gegeben werden.

b. Im Blick auf Jesus gibt es einige wenige populärwissenschaftliche Theorien, die behaupten, dass Jesus in Wahrheit ein „Essener“ gewesen sei.<sup>53</sup> Die seriöse judaistische und neutestamentliche Forschung hält davon nichts.<sup>54</sup> Sie sieht vielmehr eine ganze Reihe von starken Gemeinsamkeiten, die daher rühren, dass Jesus wie die Essener sich auf dieselben Heiligen Schriften beziehen und in derselben Zeit je auf ihre Weise eine starke theologische Ambition hatten. Sie sieht aber ebenso substantielle Differenzen, die daraus resultieren, dass die theologischen Konzepte wie die praktischen Formen ganz unterschiedliche Ansätze und Konsequenzen aufweisen.

c. Zu den bemerkenswerten Gemeinsamkeiten gehören u.a.:

- Jesus wie die Essener rechnen mit einem Eingreifen Gottes in der Geschichte; beide erwarten das Endgericht Gottes und eine jenseitige Vollendung. Prinzipiell verbindet dies Jesus wie die Essener mit den Pharisäern.
- Jesus hat die Armen (Lk 6,20f.), nach Mt 5,3 die „Armen im Geist“ seliggepriesen. Ganz ähnlich gibt es eine starke Armenfrömmigkeit im Qumran, gleichfalls mit der Betonung einer geistlichen Armut. So wie nach Lukas und Matthäus Jesus und seine Jünger zu den Armen gehören, so die Mitglieder der (essenischen) Reformgemeinde nach den Qumrantexten. Die Gemeinsamkeit fußt auf den Psalmen (Ps 51,14) und der Prophetie (Jes 61,1f.). Bei den Pharisäern ist sie weniger stark.
- Jesus wie die Essener stehen in Opposition zum Tempel, zu den Sadduzäern und den Hohepriestern. Bei den Pharisäern ist die Tempel- und Priesterkritik nicht so scharf.
- Jesus hat mit den Zwölf ein Letztes Abendmahl gefeiert (Mk 14,22-25 par; 1Kor 11,23ff.). Die in Qumran gefundene Gemeindeformel sieht ein Gemeinschaftsmahl vor, dem ein Priester vorsteht, der deshalb vorbetet und Brot und Most reicht (1QS 6,4-6).

Die Gemeinsamkeiten erklären sich nicht monokausal daraus, dass Jesus und seine Jünger in Qumran abgekupfert hätten, sondern polyvalent daraus, dass sich beide Bewegungen auf ähnliche Themen und Intentionen alttestamentlich-jüdischer Theologie bezogen haben, insbesondere die Heiligkeit Gottes.

---

<sup>53</sup> Vgl. *Robert Eisenmann – Michael Wise, Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen neu entschlüsselt*, Gütersloh 1993.

<sup>54</sup> Vgl. über die o. S. 35 angeführte Literatur hinaus noch *Klaus Berger, Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss?*, Heidelberg 1993. .

d. Die Gemeinsamkeiten spiegeln erhebliche Unterschiede.

- Die Nähe Gottes ist bei Jesus an seine Person gebunden, während sie nach Qumran in der Lehre der Gerechtigkeit entdeckt wird. Gottesherrschaft ist das Schlüsselwort Jesu, nicht aber in Qumran.
- Der Unterschied im Armutsideal besteht darin, dass die Armut bei Jesus zur Nachfolge gehört, bei den Essenern die Heiligkeit des Landes darstellt.
- Die Opposition Jesu gegen den Tempel ist darin begründet, dass er als Ort der Gegenwart Gottes gedacht ist, von den Hohepriestern und ihren Helfershelfern aber zu einer Geschäftsidee verkommen ist und dadurch ein Bollwerk des Widerstandes gegen Jesus ist; die Opposition der Essener hingegen ist darin begründet, dass der Hohepriester nicht korrekt eingesetzt ist und eine falsche Lehre vertritt, die ihn zu einem korrupten Politiker hat werden lassen.
- Jesus hat das Letzte Abendmahl im Vorgriff auf das Gastmahl der Vollendung im Himmel gefeiert (Mk 14,25), indem er die Gaben von Brot und Wein mit sich selbst identifiziert (Mk 14,22ff.); in Qumran gibt es zwar auch eine Erwartung des Messias, dem nach 1QSa 2,17-21 sozusagen ein Platz freigehalten wird, weil er der wahre Gastgeber ist.

Der wesentliche Unterschied zwischen Jesus und der essenischen Bewegung besteht darin, dass Jesus ganz Israel sammeln will und dafür sein Leben zu geben bereit ist, während die Essener mit scharfen Dualismen arbeiten, um Gottes Heiligkeit durch Scheidung innerhalb des Gottesvolkes zu genügen.

## 4. Auswertung

a. Die Auswertung soll unter theologischen Gesichtspunkten das religionsgeschichtliche Material sichten und die theologischen Zugänge religionsgeschichtlich erden. Früher sind Religionsgeschichte und Theologie oft als Gegensatz verstanden worden, weil die eine Wissenschaft objektiv, die andere positionell und deshalb parteiisch sei oder die eine die Sicht des liberalen Bürgertums auf die religiöse Landkarte monopolisiere, die andere aber die Stimme der bedeutendsten Weltreligion selbst zu Gehör bringe. Heute ist der nachdenklichen Religionswissenschaft klar, dass es Neutralität und Objektivität nicht gibt, sondern nur reflektierte Positionalität und dass in den religionswissenschaftlichen Diskurs die Originalsprachen der Religionen einfließen müssen, die von der Theologie gedolmetscht werden, während umgekehrt die Theologie notwendig auch religionswissenschaftlich arbeiten muss, weil sie keine Ideenlehre ist, sondern interpretierte Erfahrung, die nur in der Welt der Religionen entstehen kann.

b. Die Auswertung konzentriert sich mit dem Christentum und dem Judentum auf zwei Religionen, die außerordentlich nahe beieinander sind, auch wenn sie sich (deshalb) starke Verletzungen zugefügt haben – in der Antike unter jüdischer Dominanz, seit der konstantinischen Wende aber unter christlicher Dominanz.

Durch den Rekurs auf Jesus wird genau jene Gestalt fokussiert, die einerseits die stärkste Verbindung, andererseits die stärksten Dissens markiert.

c. Die Auswertung befasst sich mit drei Problemen, die im jüdisch-christlichen Glaubensdiskurs besonders sensibel, aber auch besonders kreativ sind.

1. Gibt es eine religiös begründete Anerkennung der Anderen als Anderer oder nur eine Anerkennung des Eigenen beim Anderen? (4.1)

Der Besuch Johannes Paul II. in der römischen Synagoge 1986 hat ein Umdenken sichtbar gemacht. Von jüdischer Seite gibt es den Vorstoß „Dabru emet“, der die christlichen Bemühungen um eine Theologie des Judentums anerkennt und nach einem jüdischen Pendant sucht.<sup>55</sup>

2. Gibt es eine jüdische Christologie Jesu selbst oder ist erst die Christologie des Neuen Testaments der entscheidende Trennungsfaktor?

Komplementär: Ist die Christologie wirklich ein Trennungsfaktor oder auch ein Bindeglied? (4.2)

Der jüdische Judaist Jacob Neusner bestreitet die These Bubers, dass der Glaube Jesu verbinde, während der Glaube an Jesus trenne, weil bereits Jesus selbst die Einheit von Gesetz, Volk und Land aufsprengte.<sup>56</sup>

3. Gibt es eine begründete Differenzierung zwischen Pluralität und Identität im Außenverhältnis verschiedener Religionen? (4.3)

Alle drei Fragen haben eine genuin historische Komponente, die theologisch brisant ist, und eine genuin theologische, die historisch geerdet ist, weil es um die theologische Bewertung geschichtlicher Vorgänge und die historische Rekonstruktion theologischer Konstellationen geht.

---

<sup>55</sup> Vgl. R. Kampling (Hg.), *Dabru emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003; E. Dirscherl – W. Trutwin (Hg.), *Redet Wahrheit – Dabru emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dialog*, Münster 2004.

<sup>56</sup> A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange, New York 1993 (deutsch zuletzt Freiburg – Basel - Wien 2007).

d. Die Fragen werden von einem christlich-theologischen Standpunkt aus gestellt, weil sie in der Wirkungsgeschichte Jesu virulent werden und eine konstruktive Kritik von jüdischer Seite immer nur wahrnehmen und erbitten, aber nicht ersetzen und einfordern können.

#### 4.1 Unterscheidung als Anerkennung Die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialoges

a. Das Christentum hat jüdische Wurzeln. Das Leben und Sterben Jesu als Jude im Judentum seiner Zeit zeigt, wie tief sie reichen und wie saftig sie sind; das Christentum würde verdorren, wenn sie ausgerissen würden.

Aus diesem Grund ist seit den 70er Jahren des 20. Jh. im Zeichen des jüdisch-christlichen Dialoges<sup>57</sup> „das Jüdische am Christentum“ stark betont worden<sup>58</sup>; in diesem Zeichen konnten die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments, die hermeneutische Bedeutung der jüdischen Exegese, der hohe Stellenwert judenchristlicher Elemente in der Liturgie zur Geltung kommen.

b. In der Weiterführung des Dialoges muss aber auch die Frage gestellt werden, welche Relevanz den essentiellen, durchweg christologisch markierten Unterschieden zwischen Judentum und Christentum zufallen. Dass sich der Rückfall in die alte Abgrenzungshermeneutik verbietet, versteht sich von selbst. Ähnlich fatal wären alle Assimilationsversuche. Christen haben sich vielmehr zu fragen, inwieweit ihr eigenes Christsein durch das Jude-Sein der Juden in Frage gestellt wird und in welchem Maße diese Infragestellung zur Inspiration eines Christseins beiträgt, das um sein charakteristisches Profil weiß und nicht nur die Gemeinsamkeiten mit dem Judentum, sondern auch die Unterschiede zu ihm für die Arbeit am Aufbau eines solidarischen Miteinanders, einer gemeinsamen Hoffnung zu nutzen bemüht ist.

Die Themen der Vorlesung können diesen Reflexionsprozess fördern, weil sie die pointierte Klarheit der erzählten Konfrontationen auf den gemeinsamen Boden des Gottesglaubens beziehen und die diversen Strategien der Heiligung differenzieren können: auf neutestamentlicher Seite die messianische Hingabe, die alles verwandelt, auf der jüdischen Mehrheitsseite die unmessianische Abgrenzung, die Platz für den Messias schaffen soll.

c. Aus dem Dialog mit dem Judentum gewinnt das Christentum die Einsicht, dass der Christusglaube im Rahmen des biblischen Gottesglaubens – Glaube ist und darin Erkenntnis aufgrund von Offenbarung und Überlieferung, aber nicht von Spekulation, Beobachtung oder Schriftexegese.

Die Themen der Vorlesung können zeigen, dass dieser Erkenntnisgewinn nicht erst mit dem Glauben an die Auferweckung des Gekreuzigten, sondern bereits mit der Basileiaverkündigung Jesu entsteht, die durch Ostern nicht negiert, sondern akzentuiert wird.

---

<sup>57</sup> Vgl. *Rolf Rendtorff – Hans Hermann Henrix* (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente 1945 bis 1985*, Paderborn – München 21989; *Hans Hermann Henrix - Wolfgang Kraus* (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente 1996 bis 2000*, Paderborn - München 2001.

<sup>58</sup> Vgl. *Norbert Lohfink*, *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg - Basel - Wien 1987.

d. Im Dialog mit dem Judentum müssen sich die Christen fragen, ob sie in der Lage sind, so über Israel zu denken, wie Jesus über Israel gedacht hat. Die hermeneutische Kunst der Unterscheidung und Anerkennung läuft auf die Frage hinaus, ob dem jüdischen Nein zu Jesus ein theologischer Sinn abgewonnen werden kann, der eine eigene Sendung Israels anerkennt, die nicht mit der christlichen Mission identisch ist.<sup>59</sup> Die Vorlesung verweist auf die Anfänge dieser Anerkennung: Jesus hat sich die Sendung Israels, Segen für die Völker zu sein (Gen 12,3), zu eigen gemacht – aber nicht, um sie anderen wegzunehmen, sondern um sie anderen zuzuspielen. Deshalb ist die Logik der prophetischen Kritik die radikale Bejahung, die Jesus bis zur Hingabe seines Lebens bewahrheitet.

---

<sup>59</sup> So *Josef Ratzinger*: „Auch wenn die Christen wünschen, dass Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und dass damit der Spalt sich schließt, der beide noch trennt, so sollen sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten“ (Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I-II, Freiburg – Basel – Wien 2010, II 1130).

## 4.2 Der Messias aus Israel

### Aspekte menschlicher Christologie

a. Was die Evangelien erzählen, reflektieren die Briefe und Bekenntnisse: Jesus ist der geborene Messias; er gehört – als Sohn Marias – zu Israel. Diese Dimension ist an zahlreichen Stellen vor allem der Paulustradition ins Bekenntnis des Urchristentums und dadurch ins Credo der Kirche eingegangen.

b. Im Hebräerbrief und im Corpus Johanneum setzt die Christologie „oben“ an; sie verbindet die Präexistenz mit der Inkarnation des Sohnes Gottes.

Allerdings werden unterschiedliche Akzente im *Wie* dieser Verbindung gesetzt.

- Der Hebräerbrief bedenkt, dass der Gottessohn, Mensch geworden, sich der *condition humaine* ausgesetzt hat<sup>60</sup>: Er hat das allgemein Menschliche geteilt: Versuchung, Schwäche, Leiden, Schmach, Tod. Allerdings hat er der Versuchung nicht nachgegeben, sondern sie bestanden und ist dadurch seiner Sendung treu geblieben. Der Bezug zu Israel ist zwar durch die theologische Leitfigur des Hohenpriesters gegeben, zugleich aber relativiert, weil als alttestamentliche Leitfigur weder Aaron noch Levi, sondern Melchisedek erscheint, der mit Jerusalem verbunden ist, aber in vorisraelitischer Zeit.
- Das Johannesevangelium beginnt mit dem Prolog (Joh 1,1-18) ganz grundsätzlich: dass Gottes Logos „Fleisch geworden“ ist (Joh 1,14), bindet die Inkarnation aber nach vorwärts und rückwärts in die Geschichte Israels ein (und dies dann in der Evangelienerzählung zu konkretisieren; vgl. u. 3.4.1).
  - „Wir“, die sagen können, „seine Herrlichkeit geschaut“ zu haben, weil er „unter uns gewohnt“ hat (Joh 1,14), sind Judenchristen, denen sich das Evangelium verdankt. Sie, Christen, die mit Israel verbunden sind, empfangen Gottes Gnade (von der Vers 17 gesagt wird, dass sie noch nicht durch Mose vermittelt worden sei).
  - Diejenigen, die „Wir“ sagen, verweisen auf das Zeugnis des Täufers Johannes (Joh 1,15), das bereits vorher notiert worden war (Joh 1,6ff.) und gleich im Anschluss den Auftakt der Evangelienerzählung bilden wird (Joh 1,19-36).
  - Die Inkarnation des Logos hat aber eine Vorgeschichte: das Wirken des *logos asarkos* (wie die Kirchenväter im Gegensatz zur heutigen Mehrheitsmeinung deuten) in der Geschichte Israels (Joh 1,9-13), die eine Geschichte der Ablehnung, aber auch des Hörens auf Gott und sein Wort ist, das die Verheißung der Gottesskindschaft erklärt.

---

<sup>60</sup> Vgl. *Esther Brünenberg*, Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Ps 8 und seine Rezeption im Neue Testament (FzB 119), Würzburg 2009.

c. Paulus reflektiert die theologische Bedeutung des Judeseins Jesu im Rahmen seiner Christologie, die heilsgeschichtlich angelegt ist und dem Menschsein Jesu im Judentum Gewicht gibt, weil die Gerechtigkeit und Verheißungstreue Gottes so verifiziert werden. Paulus, der allerdings auch Präexistenz- und Inkarnationstheologie kennt (Phil 2,6-11; Röm 8,2f.), akzentuiert eine Christologie „von unten“, die bei der Geschichte des Lebens und Sterbens Jesu ansetzt, um durch eine starke Auferstehungstheologie die Christologie und Eschatologie zu füllen.

In bestimmten Texten akzentuiert Paulus das Urmenschliche des Sohnes Gottes, seine Teilhabe am Lebensgeschick der Menschen (Phil 2,6-11; 2Kor 8,9).

In anderen Traditionen, besonders im Römerbrief, akzentuiert er aber auch die Zugehörigkeit zum Judentum.

- Paulus thematisiert die Geburt Jesu und akzentuiert, dass sie im Judentum, von einer jüdischen Mutter<sup>61</sup> und unter dem Gesetz erfolgt ist (Gal 4,4f.). Das referiert er nicht nur als biographische Tatsachen, sondern als theologische Daten, die sich aus der Einheit der Heilsgeschichte und der Gerechtigkeit Gottes ergeben (Röm 9,5). Sie werden durch die Proexistenz Jesu zusammengehalten (Röm 15,8). Die Paulusschule hat dieses Motiv nicht vergessen, sondern neu akzentuiert (2Tim 2,8).
- Im exegetisch umstrittenen Präskript des Römerbriefes (Röm 1,1-7) verbindet Paulus die Menschwerdung mit der Auferweckung und Erhöhung Jesu unter voller Betonung seiner Zugehörigkeit zu Israel (Röm 1,3f.).<sup>62</sup>
  - Der Gottessohn wird Mensch als Davidssohn.
  - Jesus gehört zu Israel und erbarmt sich seiner.
  - Dadurch macht er Gottes Verheißung für alle wahr.
  - Der Davidssohn wird auferweckt als Gottessohn.
  - Der Messias ist der Gottessohn, der Gottes Allmacht hat.
  - Der Gottessohn ist der Messias für alle.
- Das Judesein Jesu wird mit seinem Tod nicht Vergangenheit, sondern durch die Auferstehung bleibende Gegenwart und bestimmende Zukunft. Die Hoffnung auf die Rettung ganz Israels in Röm 11,26 ist an den „Retter vom Zion“ geknüpft, den Paulus mit Jesaja erwartet und mit Jesus identifiziert.<sup>63</sup>

d. Die Betonung des Judeseins Jesu und seiner Verbindung mit Israel schränkt nicht den Universalismus des Heilswirkens Jesu und infolgedessen der kirchlichen Mission ein, sondern fundiert ihn, weil Israel tendenziell so gesehen wird, wie Jesus selbst es gesehen, nicht als Nation oder Staat, sondern als erwähltes Volk Gottes, das einen Segen für alle Völker in sich trägt, wie Abraham verheißten wurde (Gen 12,3).

---

<sup>61</sup> Vgl. Frank Mußner, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, St. Ottilien 1993.

<sup>62</sup> Vgl. Th. Söding, Davidssohn und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f, in: A. v.Dobbeler - K. Erlemann - R. Heiligenthal (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen – Basel 2000, 325-356.

<sup>63</sup> Vgl. Franz Mußner, Traktat über die Juden, München <sup>2</sup>1988 (1979), 60.



### 4.3. Identität und Pluralität Formationen von Religion

a. Das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum in der Antike ist ein Paradebeispiel für das dialektische Verhältnis von Nähe und Distanz, Identität und Pluralität.

b. Die Vorlesung hat beides sichtbar gemacht:

- die Pluralität des Frühjudentums, die in seinen diversen Strömungen am deutlichsten wird,
- und die Multiperspektivität der Jesusbilder in den Evangelien, in der sich die Pluralität des frühen Christentums ausschnittsweise zeigt.

Die Pluralität spricht für die Lebendigkeit sowohl des Judentums als auch des entstehenden Christentums zur Zeit des Neuen Testaments.

c. Die Pluralität des Judentums wird zum Argument,

- die Jesusbewegung als eine Variante des zeitgenössischen Judentums einzuschätzen und in Jesus nur einen der vielen Reformer Israels zu sehen – mit dem Ergebnis, dass der Trennungsprozess allein auf eine (als zu hochgestochen kritisierte) Christologie zurückgeführt wird,
- und die Geschichte der urchristlichen Mission sehr lange Zeit nur als Teilgeschichte des frühen Judentums zu betrachten<sup>64</sup> – mit dem Ergebnis, dass die Christologie jüdisch interpretiert wird.

Beide Argumente sind zwiespältig.

- Das breite Spektrum des Judentums zeigt, wie weit der religiöse Horizont war, in dem Jesus sich bewegt hat, und wie viele verschiedene Schnittmengen es gegeben hat, erlaubt aber auch, im Vergleich verschiedener Strömungen das charakteristische Profil Jesu nachzuzeichnen. Es ergibt sich aus der untrennbaren Verbindung zwischen der Verkündigung der Gottesherrschaft und seiner eigenen Person, aus der Dialektik von Zukunft und Gegenwart, die ihre Nähe qualifiziert, und aus den „ekklesiologischen“ Konsequenzen, die auf die Sammlung ganz Israels im Zeichen der kommenden Gottesherrschaft geeicht sind.
- Im frühesten Christentum ist die jüdische Stimme stark. Petrus und Paulus sind ihre Protagonisten. Durch die Evangelien wird der jüdische Jesus dem kollektiven Gedächtnis der Kirche eingeschrieben. Es sind aber gerade diese Strömungen, die die Dynamik der Heidenmission begründet haben. Die Verkündigung des Gekreuzigten als Messias, der Verzicht auf die Beschneidung, die Einführung der Taufe, die Feier der Eucharistie, im Kern die Konkretion des monotheistischen Bekenntnisses durch das Christusbekenntnis, das im Heiligen Geist abgelegt wird, begründet Auseinandersetzungen, die zur Trennung der Wege führen.

Das Pluralismusparadigma ist unhintergebar, weil historisch belastbar; aber es kann die Identitäts- und Differenzierungsfähigkeit des Judentums wie des Christentums nicht neutralisieren. Auf beiden Seiten wird das Bekenntnis als Wahrheitsfrage gesehen. Die Religionswissenschaft muss das respektieren, um es analysieren zu können; die Theologie muss es reflektieren, um es kommunizieren zu können.

---

<sup>64</sup> Vgl. *James D.G. Dunn*, *Beginning from Jerusalem (Christianity in the Making II)*, Edinburgh 2009.