

Rainer Riesner

Messias Jesus

Seine Geschichte,
seine Botschaft
und ihre Überlieferung

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)
ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage Brunnen Gießen
und SCM-R.Brockhaus Witten.

© 2019 Brunnen Verlag GmbH, Gießen
www.brunnen-verlag.de
Umschlaggestaltung: Jonathan Maul
Druck: Hubert und Co., Göttingen
ISBN E-Book: 978-3-7655-7717-8
ISBN 978-3-7655-9410-6

Für Daniel, Hanna-Maria,
Damaris und Lukas

Inhalt

HÄUFIGE ABKÜRZUNGEN	XI
EINFÜHRUNG	XV
KAPITEL 1: DIE HOFFNUNGEN	1
1. Die Verheißung ewiger Herrschaft an König David	1
2. Prophetische Zukunftshoffnungen.....	4
3. Katastrophe und Neuanfang	7
4. Die jüdische Diaspora und ihre Hoffnungen	8
5. Messianische Prophetie und priesterliche Theokratie	11
6. Torah, Weisheit und Messias	15
7. Die makkabäische Krise und apokalyptische Erwartungen	18
8. Die Sadduzäer und kein Messias	23
9. Die Essener und zwei Messiasse	23
10. Die Pharisäer und ein Messias.....	26
11. Die Zeloten und der messianische Aufstand.....	30
12. König Herodes der Große als Messias?	31
13. Die Hoffnungen der alten Chassidim.....	33
14. Das Warten der Davids-Nachfahren	34
<i>Exkurs 1: Der herodianische Tempel</i>	37
<i>Exkurs 2: Synagogen und Schulen</i>	40
<i>Exkurs 3: Das Jerusalemer Essener-Viertel</i>	42
KAPITEL 2: DIE HERKUNFT	47
1. Die Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas.....	47
2. Nazareth oder Bethlehem?	47
3. Bethlehem in Galiläa oder Judäa?	50
4. Bethlehem und der Zensus	51
5. Eine unabhängige Lokaltradition für Bethlehem?	56
6. Der „Herdenturm“ und das Erscheinen des Messias	58
7. Der „Stern“ des Messias	59
8. König Herodes und das Messiaskind.....	61
9. Flucht nach Ägypten?	64
10. Eine messianische Geburt	65
11. Eine davidisch-chassidische Sippe	67
12. Nazareth, eine messianische Siedlung	70
13. Das fromme Elternhaus	73
14. Ungewöhnliche Züge.....	77
<i>Exkurs 4: Bethlehem</i>	80
<i>Exkurs 5: Nazareth</i>	81
<i>Exkurs 6: Die Stammbäume von Jesus bei Matthäus und Lukas</i>	85

KAPITEL 3: DIE BERUFUNG	87
1. Die Chronologie des öffentlichen Wirkens von Jesus	87
2. Die Umkehrbewegung von Johannes dem Täufer.....	90
3. Die messianische Verkündigung des Täufers.....	92
4. Die Messias-Berufung bei der Taufe im Unteren Jordan.....	94
5. Die messianische Bewährung in der Wüste von Judäa.....	99
6. Menschensohn, Messiasgeheimnis und Gottesherrschaft	102
7. Gottesherrschaft und Wunder	105
8. Tischgemeinschaft und Vergebung.....	106
<i>Exkurs 7: Täufer-Orte</i>	<i>108</i>
<i>Exkurs 8: Die Gottesanrede „Vater“</i>	<i>110</i>
KAPITEL 4: DIE ANFÄNGE	113
1. Die messianische Konzentration auf Galiläa	113
2. Ein erstes Messias-Zeichen in Kana in Galiläa.....	115
3. Das messianische Erlassjahr und Nazareth.....	117
4. Zu Hause in Kafarnaum?.....	119
5. Die Städte, der „einsame Ort“ und die Wanderpredigt.....	122
<i>Exkurs 9: Kana in Galiläa</i>	<i>126</i>
<i>Exkurs 10: Kafarnaum</i>	<i>127</i>
<i>Exkurs 11: Bethsaida</i>	<i>131</i>
<i>Exkurs 12: Sepphoris und Tiberias</i>	<i>133</i>
<i>Exkurs 13: Magdala.....</i>	<i>135</i>
KAPITEL 5: DIE GOTTESHERRSCHAFT.....	139
1. Reich Gottes, Himmelreich oder Gottesherrschaft?	139
2. Die Gottesherrschaft im Alten Testament und Frühjudentum	140
3. Gottesherrschaft als Raum und Geschehen.....	144
4. Machttaten als Anbruch der Gottesherrschaft	146
5. Gottesherrschaft und Glaube	150
6. Gottesherrschaft und Vergebung	151
7. Gottesherrschaft und Umkehr	154
8. Die zukünftige Vollendung der Gottesherrschaft	161
9. Der verborgene Messiaskönig	162
10. Gottesherrschaft, Gottesvolk und Gotteswille	163
<i>Exkurs 14: Nain.....</i>	<i>165</i>
<i>Exkurs 15: Wunder?</i>	<i>165</i>

KAPITEL 6: GOTTESFAMILIE UND GOTTESWILLE	171
1. Das endzeitliche Gottesvolk als Gottesfamilie	171
2. Gotteskindschaft und Heiliger Geist.....	174
3. Gotteskindschaft und Gebet	175
4. Gotteskindschaft und Gehorsam	178
5. Natürliche Familie und Gottesfamilie.....	178
6. Der Tempel und religiöse Autoritäten	179
7. Der Messias-Menschensohn und der endzeitliche Gotteswille	182
8. Die Gabe vor der Aufgabe	185
9. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe	188
10. Der Wert des Wortes	189
11. Macht und Dienen	190
12. Besitz und Teilen	192
13. Männer und Frauen.....	197
14. Zuwendung zu Kindern	200
15. Richten und Vergeben.....	202
16. Umgang mit Feinden	204
17. Warten und Handeln	205
18. Bekenntnis, Verfolgung und Bewahrung	208
KAPITEL 7: DER SCHÜLERKREIS	211
1. Berufung zur Nachfolge des Messias	211
2. Heimat- und Familienlosigkeit.....	213
3. Berufs- und Besitzverzicht.....	214
4. Leidens- und Todesbereitschaft.....	218
5. Gemeinsames Leben.....	219
6. Das programmatische Jüngergebet.....	221
7. Verheißungen und Warnungen	224
8. Jesus als messianischer Lehrer I: Lehrsummarien	225
9. Jesus als messianischer Lehrer II: Gleichnisse.....	228
10. Die Jünger als erste Tradenten.....	230
<i>Exkurs 16: Nicht-responsorisches Amen</i>	<i>231</i>
KAPITEL 8: MISSION UND KRISE IN GALILÄA	233
1. Die Kritik der Pharisäer.....	233
2. Die Abweisung des Zelotismus	235
3. Begegnung mit Essenern?.....	237
4. Beziehungen zur Oberschicht?	239
5. Die Stellung zu den Heiden	240
6. Kontakte zu Samaritanern.....	241
7. Die Aussendung der Jünger in Galiläa.....	242
8. Die Verkündigung der Boten.....	245
9. Die Gewaltlosigkeit der Boten	248

10. Die messianische Speisung.....	249
11. Das Gericht über Galiläa	250
12. Die Bedrohung durch Herodes Antipas	252
<i>Exkurs 17: Sychar und der Jakobsbrunnen.....</i>	253
<i>Exkurs 18: Zwei Speisungswunder?.....</i>	255
KAPITEL 9: DIE OFFENBARUNG	257
1. Die Begründung des Zwölferkreises	257
2. Das Messiasbekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi	259
3. Das „Geheimnis der Gottesherrschaft“	264
4. Der leidende Menschensohn-Gottesknecht	266
5. Die Verwandlung auf dem „sehr hohen Berg“	270
6. Die Zwölf als herausgehobene Tradenten.....	272
7. Ein rätselhaftes Zeichen	273
8. Der letzte Zug nach Jerusalem.....	274
<i>Exkurs 19: Caesarea Philippi und der Hermon</i>	275
<i>Exkurs 20: Jericho</i>	276
KAPITEL 10: FRÜHES WIRKEN IN JERUSALEM.....	279
1. Mehrmaliger Aufenthalt in Jerusalem	279
2. Jesus und der Turm von Siloah	280
3. Heilung bei Bethesda	282
4. Umkehrruf am Laubhüttenfest.....	284
5. Der Teich Siloah und der Messias.....	286
6. Das Hirten-Gleichnis.....	287
7. Steinigungsversuch am Chanukka-Fest.....	288
<i>Exkurs 21: Bethesda.....</i>	290
<i>Exkurs 22: Siloah.....</i>	292
<i>Exkurs 23: Ephraim</i>	294
KAPITEL 11: LETZTE TAGE IN JERUSALEM.....	297
1. Ein letztes Zeichen	297
2. Der messianische Einzug und die Davidssohn-Frage.....	298
3. Tempelaktion und Vollmachtsfrage	303
4. Die Ansage der Tempelzerstörung	305
5. Das Kampfgleichnis von den mörderischen Weinbergspächtern	306
6. Das Gericht über Jerusalem	310
7. Das Zeichen des Feigenbaums.....	313
8. Die Totensalbung in Bethanien	314
9. Worte über das Ende der Zeit.....	317
10. Die „Wehen“ einer neuen Schöpfung	318
11. Pseudo-Messiasse, Krieg in Judäa und das Ende des Tempels.....	320
12. Kosmische Katastrophen und das Kommen des Menschensohns	322

13. Der Zeitpunkt des Endes, Gottes Souveränität und die Bereitschaft	324
14. Die tödliche Bedrohung durch die Sadduzäer	329
<i>Exkurs 24: Der Ölberg, Bethphage und Bethanien</i>	<i>331</i>

KAPITEL 12: DIE BEIDEN PROZESSE

1. Chronologie der Passionsgeschichte.....	335
2. Das messianische Passah-Abschiedsmahl.....	340
3. Die Ankündigung der Jüngerflucht.....	347
4. Die Verhaftung in Gethsemane.....	348
5. Ein Prozess oder zwei?	352
6. Das Vorverhör durch Hannas	353
7. Die Verleugnung durch Petrus.....	354
8. Der Prozess gegen den Pseudo-Messias vor dem Synhedrium	355
9. Der Prozess gegen den Messias-Prätendenten vor Pilatus	361
10. Vor Herodes Antipas	362
11. Missglückte Passah-Amnestie und Todesurteil	362
12. Geißelung und Verspottung.....	364
13. Die Kreuzigung des „Königs der Juden“ auf Golgatha.....	365
14. Letzte Worte und Tod.....	368
<i>Exkurs 25: Der Abendmahlssaal</i>	<i>372</i>
<i>Exkurs 26: Gethsemane</i>	<i>375</i>
<i>Exkurs 27: Der Kaiphas-Palast.....</i>	<i>378</i>
<i>Exkurs 28: Das Praetorium des Pilatus.....</i>	<i>379</i>
<i>Exkurs 29: Golgatha und das Grab von Jesus.....</i>	<i>381</i>

KAPITEL 13: DER FREISPRUCH.....

1. Die Bestattung durch Josef von Arimathia.....	393
2. Das leere Grab.....	394
3. Die Realität der Auferstehung	396
4. Wiederbegegnungen in Jerusalem, Judäa und Galiläa	400
5. Die erste messianische Gemeinde in Jerusalem	405
<i>Exkurs 30: Emmaus</i>	<i>407</i>

KAPITEL 14: DIE ÜBERLIEFERUNG.....

1. Die „Zwölf“ in Jerusalem	411
2. Die Evangelien-Überschriften.....	414
3. Petrus und Markus.....	418
4. Die Jesus-Familie in Jerusalem und Judäa	422
5. Die Judenchristen in Galiläa	423
6. Die „Hellenisten“ und Antiochien	424
7. Paulus und die Jesus-Überlieferung.....	425
8. Das Markusevangelium und Rom	427
9. Das Lukasevangelium und die paulinischen Gemeinden.....	433

10. Das Matthäusevangelium und die Judenchristen Syriens	438
11. Die synoptischen Evangelien und ihre Quellen.....	441
12. Der Weg der johanneischen Tradition	444
13. Die vier „kanonischen“ Evangelien vor Irenäus	446
14. Der Ursprung der Vier-Evangelien-Sammlung	448
<i>Exkurs 31: Nichtchristliche Quellen</i>	<i>449</i>
<i>Exkurs 32: Memorieren und Notizen.....</i>	<i>452</i>
<i>Exkurs 33: Die synoptische Frage</i>	<i>453</i>
<i>Exkurs 34: Die johanneischen Christus-Reden.....</i>	<i>456</i>
<i>Exkurs 35: Apokryphe „Evangelien“</i>	<i>458</i>
KAPITEL 15: DIE ERFORSCHUNG	461
1. Die sogenannte „vorkritische“ Phase	461
2. Aufklärung, Kritik und Hyperkritik	463
3. Leben-Jesu-Forschung, Literarkritik und Religionsgeschichte	465
4. „Formgeschichtliche“ und „skandinavische“ Schule	469
5. Die „Dritte Frage nach Jesus“ und der „Erinnerte Jesus“	472
6. Methoden und Kriterien	475
7. Die Zuverlässigkeit der Evangelien	476
NACHWORT	481
ANHÄNGE	485
Anhang 1: Zeittafel	485
Anhang 2: Das Turiner Grabtuch.....	487
Anhang 3: Jesus-Bücher.....	491
REGISTER.....	495
Stellenregister	495
Namens- und Sachregister.....	513
Autorenregister	525
Abbildungsverzeichnis	536
Bildnachweise	537

Häufige Abkürzungen

Weitere Abkürzungen in: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴ (UTB 2868), Tübingen 2007.

AnB	Anchor Bible (New York)
ABD	Anchor Bible Dictionary (New York)
ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte (Leipzig)
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Berlin / New York)
Ant	Josephus, Antiquitates Judaicae (Jüdische Altertümer)
ANTJ	Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum (Frankfurt/Main / Bern)
ATD	Das Alte Testament Deutsch (Göttingen)
b	Babylonischer Talmud
Baldi	D. BALDI, <i>Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia</i> , Jerusalem 1982
BARev	Biblical Archaeological Review (Washington DC)
BAZ	Biblische Archäologie und Zeitgeschichte (Gießen)
BBR	Bulletin of Biblical Research (Grand Rapids MI)
Bell	Josephus, <i>Bellum Judaicum</i> (Jüdischer Krieg)
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium (Leuven/Louvain)
Bill	H. L. STRACK/P. BILLERBECK, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , München I-IV, München 1924–1961
BIS	Bible Interpretation Series (Leiden/Boston MA)
BKV	Bibliothek der Kirchenväter (München)
BThSt	Biblisch-theologische Studien (Neukirchen-Vluyn)
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart)
BZ	Biblische Zeitschrift (Freiburg)
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlin/New York)
CBL	O. BETZ/B. EGO/W. GRIMM (Hrsg.), <i>Calwer Bibellexikon I/II</i> , Stuttgart 2003
CBQ	Catholic Biblical Quarterly (Washington DC)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Turnhout)
DSD	Dead Sea Discoveries (Leiden / New York)
ECNT	Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids MI)
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn)
ET	Expository Times (London)
EWNT	H. R. BALZ/G. SCHNEIDER (Hrsg.), <i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-III</i> , Stuttgart ² 1992
FRLANT	Forschungen zur Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen)

GBL	H. BURKHARDT u. a., Das Große Bibellexikon I-III, Wuppertal/Gießen ² 1990
GCS	Die griechisch-christlichen Schriftsteller (Berlin)
HE	Eusebius, <i>Historia Ecclesiastica</i> (Kirchengeschichte)
HNT	Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen)
HTA	Historisch-theologische Auslegung (Witten/Gießen)
HThK	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Freiburg)
HTR	Harvard Theological Review (Cambridge MA)
ICC	International Critical Commentary (Edinburgh)
IEJ	Israel Exploration Journal (Jerusalem)
j	Jerusalem Talmud
JBL	Journal of Biblical Literature (Philadelphia PA)
JET	Jahrbuch für evangelikale Theologie (Wuppertal/Witten)
JJS	Journal of Jewish Studies (Oxford)
JSHJ	Journal for the Study of the Historical Jesus (Leiden)
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (Gütersloh)
JSNTS	Journal for the Study of the New Testament Supplement (Sheffield)
JThS	Journal of Theological Studies (Oxford)
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen)
KNT	Kommentar zum Neuen Testament (Leipzig)
LNTS	Library of New Testament Studies (London/New York)
LXX	Septuaginta
m	Mischna
MT	Masoretischer Text
NAC	New American Commentary (Nashville TN)
NCeB	New Century Bible (London)
ND	Neudruck
NEAEHL	E. STERN (Hrsg.), <i>New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land I-V</i> , Jerusalem/New York 1993/2008
NEB	Neue Echter Bibel (Würzburg)
NICNT	New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids MI/Cambridge)
NIGTC	New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids MI/Carlisle)
NovT	Novum Testamentum (Leiden)
NTD	Das Neue Testament Deutsch (Göttingen)
NTS	New Testament Studies (Cambridge)
NT.S	Novum Testamentum Supplementum (Leiden)
Onom	Eusebius, <i>Onomastikon</i> (E. KLOSTERMANN, GCS 3/1, Leipzig 1904)
PG	J. P. MIGNE (Hrsg.), <i>Patrologia, Series Graeca</i>
PL	J. P. MIGNE (Hrsg.), <i>Patrologia, Series Latina</i>
POC	Proche Orient Chrétien (Jerusalem)
RB	Revue Biblique (Jerusalem)
RNT	Regensburger Neues Testament (Regensburg)

SBF.An	Studium Biblicum Franciscanum. Analecta (Jerusalem)
SBF.CMa	Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior (Jerusalem)
SBF.CMi	Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor (Jerusalem)
SBF.LA	Studium Biblicum Franciscanum. Liber Annuus (Jerusalem)
SBL	Society of Biblical Literature (Philadelphia PA)
SBS	Stuttgarter Bibelstudien (Stuttgart)
StJ	Studia Judaica (Berlin)
t	Tosephta
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter (Tübingen)
TB	Taschenbuch
TBL	L. COENEN/K. HAACKER (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I/II, Wuppertal ² 2000
ThBeitr	Theologische Beiträge (Wuppertal/Witten)
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (Berlin/Leipzig)
TRE	G. KRAUSE / G. MÜLLER (Hrsg.), Theologische Realenzyklopädie I-XXXVI, Berlin/New York 1974–2004
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries (Leicester)
ThWNT	G. KITTEL / G. FRIEDRICH (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-X, Stuttgart 1933–1979
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum (Tübingen)
TyB	Tyndale Bulletin (Cambridge)
UTB	Universitäts-Taschenbücher
Vit	Josephus, Vita
WBC	Word Biblical Commentary (Dallas TX)
WdF	Wege der Forschung (Darmstadt)
WSB	Wuppertaler Studienbibel (Wuppertal)
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (Tübingen)
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum (Tübingen)
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (Wiesbaden)
ZNT	Zeitschrift für Neues Testament (Tübingen)
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlin / New York)

Einführung

Das Interesse an Jesus von Nazareth ist ungebrochen. Zu den großen christlichen Festen wie Ostern und Weihnachten bietet sich in großer Regelmäßigkeit dasselbe Schauspiel. Magazine, Zeitungen und Fernsehsender kündigen als Sensation an, die bisher unerkannte, aber jetzt endgültige Wahrheit über Jesus Christus aufzudecken. Es handelt sich um eine Daueraufführung, zu der das Publikum jedes Mal in Premierenstimmung versetzt werden soll. Die immer neuen investigativen Anstrengungen geschehen aber aus dem richtigen Gespür heraus, dass mit der Person des Jesus von Nazareth die Geltung des christlichen Glaubens steht und fällt. Auch des Jesus-Bücher-Machens ist bis heute kein Ende, wie man mit dem alttestamentlichen Prediger Salomo seufzen möchte (Pred 12,12). Zurzeit sind weit über vierzig Jesus-Darstellungen auf dem internationalen Markt, die einen wissenschaftlichen Anspruch erheben können [Anhang 3]. Ungefähr die Hälfte davon ist auch auf Deutsch erhältlich. Daneben gibt es eine Reihe von fantasievollen Publikationen, besonders aus der esoterischen Ecke (R. Heiligenthal, *Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder*, Darmstadt 1997).

Man muss die Frage stellen, warum auch die wissenschaftlich fundierten Jesus-Bücher zu keiner einheitlichen Sicht seiner Person, Geschichte und Botschaft kommen. Dafür gibt es vor allem zwei Gründe. Alle Autorinnen und Autoren gehen erst einmal intuitiv von einem bestimmten Jesus-Bild aus, welches natürlich durch ihre jeweilige kulturelle und religiöse Sozialisation mitgeprägt wurde. Das ist zunächst völlig legitim, denn niemand beginnt seine Forschungen ohne irgendwelche Vorprägungen und Vorkenntnisse. Wissenschaftler sollte allerdings auszeichnen, dass sie bereit sind, ihr Vorverständnis dem kritischen Gespräch mit anderen Forschern, vor allem aber dem Befund der Quellen auszusetzen. Und genau beim letzten Punkt liegt der wohl wichtigste Grund für die bis heute divergierenden Jesus-Bilder. Die Frage, was wir über Jesus wissen, ist die Frage nach der Tragfähigkeit der Quellen über ihn. Vermitteln sie ein zutreffendes Gesamtbild oder nur einzelne Erinnerungssplinter, die man in ganz verschiedener Weise zu einer Deutung zusammensetzen kann? Daran entscheidet sich alles. Von daher hätte es nahegelegen, mit einer Würdigung der Quellen und ihres Geschichtswerts zu beginnen. Diese Fragen werden aber abschließend in den beiden letzten Kapiteln „14. Die Überlieferung“ und „15. Die Erforschung“ behandelt. Wer sich zuerst über die Sicht der Quellen informieren möchte, die der folgenden Darstellung zugrunde liegt, kann diese Lektüre vorziehen.

Der Verfasser wünscht sich als Leser und Leserinnen nicht nur Theologen, sondern auch interessierte Nichttheologen, die sich nicht mit sensationalistischen oder wenig begründeten populären Darstellungen zufriedengeben wollen. Solche Leser mögen nicht erschrecken, wenn sie im Text einige hebräische und griechische Wörter sehen. Alle sind auch in Umschrift wiedergegeben. Für Kenner der biblischen Sprachen ist es aber ein Vorteil, wenn sie wichtige Begriffe und Wendungen auch in der Schriftform dieser

Sprachen lesen können. Nach jedem Kapitel stehen Exkurse, die vor allem über Orte, aber auch über einige wichtige Begriffe detailliertere Informationen geben. Der Haupttext kann auch ohne diese Exkurse (mit 01 usw. nummeriert) fortlaufend gelesen werden. Interne Verweise auf Kapitel, Abschnitte oder Exkurse stehen in eckiger Klammer. Nur in begründeten Ausnahmen konnte die Echtheitsfrage bei Jesus-Worten ausführlicher behandelt werden. Weil das aus Raumgründen bei vielen Logien nicht möglich war, wird in diesem Fall immer auf relevante Literatur zu den jeweiligen Urteilen hingewiesen. Titel, die in der Literatur am Ende eines Kapitels oder Exkurses aufgeführt sind, werden im Text selbst abgekürzt zitiert. Bei den Literaturangaben ist keine Vollständigkeit beabsichtigt. Es wurde nicht ausschließlich, aber vor allem auf Veröffentlichungen hingewiesen, die nach Meinung des Verfassers hilfreich sind. Diese Beschränkung ist auch in der Hoffnung geschehen, dass dann wenigstens der eine oder die andere bei einem Thema zum eigenen intensiveren Weiterlesen motiviert wird. Wer eine andere Sicht als die des Autors kennenlernen will, der kann über eine umfassendere Liste moderner Jesus-Bücher an entsprechende Lektüre gelangen [Anhang 3].

Der Verfasser will überhaupt nicht verheimlichen, dass er als glaubender Christ und evangelischer Theologe schreibt. Er beansprucht aber auch, eine Darstellung als Historiker und wissenschaftlicher Exeget vorzulegen. Der Autor wollte ursprünglich nicht Theologie, sondern Geschichte studieren. Während seiner Doktorandenzeit war er als wissenschaftliche Hilfskraft am althistorischen Seminar der Universität Tübingen mit redaktioneller Arbeit am großen Sammelwerk „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt“ (ANRW) betraut. Als Universitätslehrer hat er dann als Gutachter bei althistorischen Promotionen und Habilitationen mitgewirkt. Zusammen mit anderen christlichen, jüdischen und nichtreligiösen Forschern war er Mitherausgeber des „Journal for the Study of the Historical Jesus“ (Leiden / New York). Die Begründer dieser internationalen Zeitschrift einte die gemeinsame Überzeugung, dass Jesus von Nazareth nur innerhalb des palästinischen Frühjudentums angemessen verstanden werden kann. Dieser Forschungsrichtung ist auch zu verdanken, dass man heute hinsichtlich unserer Kenntnisse von Jesus eher optimistischer urteilt als vor vierzig oder fünfzig Jahren. Erfreulicherweise wird sich kaum noch ein Forscher dem Urteil anschließen: „Jesus ist viel weniger Kind seiner Zeit und seines Volkes, als man bisher weithin gemeint hat“ (E. Stauffer, *Jesus – Gestalt und Geschichte*, Bern/München 1957, 11). Dabei wird aber keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, dass es im Wirken von Jesus auch neue und ungewöhnliche Züge gegeben haben könnte.

An der Dissertation des Verfassers „Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung“ (WUNT II/7, Tübingen 1981, ³1988) wurde noch kritisiert, dass sie zu viel Gewicht auf den jüdischen Hintergrund gelegt habe. Mit diesem religionsgeschichtlichen Ansatz hängt auch zusammen, dass die folgende Darstellung mit einem Überblick über die prophetischen Hoffnungen des Volkes Israel seit dem Königtum Davids beginnt. Es ist ein entscheidender Schlüssel zum Verstehen von Jesus, wie er diese Erwartungen in seiner Verkündigung und in seinem Handeln aufgenommen hat. Daraus wird dann auch deutlich, welchen Anspruch er für seine Person

stellte. Mit Absicht wird eine große Zahl seiner Aussprüche zitiert und manchmal sogar wiederholt, denn er selbst soll möglichst deutlich zu Wort kommen. Dabei ist genauso wie bei alttestamentlichen Texten immer eine eigene Übersetzung geboten, der es weniger um Eleganz als um Genauigkeit geht. Durch die grafische Darstellung wird die kunstvolle, für das Einprägen im Gedächtnis beabsichtigte Form der Aussprüche von Jesus (Logien und Gleichnisse) angedeutet. Bei Mehrfach-Überlieferungen folgt die Übersetzung der zuerst genannten Stelle aus den Evangelien.

Dieses Jesus-Buch geht auf Vorlesungen zurück, die über mehrere Jahre am Institut für Evangelische Theologie der Technischen Universität Dortmund und am Albrecht-Bengel-Haus, einem evangelischen Studienhaus in Tübingen, gehalten wurden. Gerade auch die Rückfragen von Studierenden trugen dazu bei, manche Aussagen zu präzisieren. Viele fruchtbare Diskussionen gab es auch im Internationalen Doktorandenkreis des Albrecht-Bengel-Hauses, den der Verfasser über mehrere Jahre leiten durfte. Wenn zur großen Zahl von Jesus-Büchern nun noch ein weiteres hinzukommt, so hat das mehrere Gründe. Es wird eine umfassendere Darstellung versucht, wie sie aus neuerer Zeit auf Deutsch am ehesten bei Martin Hengel und Anna Maria Schwemer (Jesus und das Judentum [Geschichte des frühen Christentums 1], Tübingen 2007) sowie bei Armand Puig i Tàrrach vorliegt (Jesus. Eine Biografie, Paderborn 2011). Mit beiden Werken gibt es auch wichtige Übereinstimmungen. Darüber hinaus sollen die Arbeiten von modernen evangelikalischen Forschern aus dem englischsprachigen Bereich und von katholischen französischsprachigen Exegeten wie auch von einigen älteren deutschen Auslegern stärker berücksichtigt werden. Alle drei Gruppen werden in den gegenwärtigen Jesus-Darstellungen deutschsprachiger Exegeten nicht immer genügend wahrgenommen.

Einen originalen Beitrag wollen eigene Forschungen des Verfassers zu den vorösterlichen Anfängen der Jesus-Überlieferung sowie zur judenchristlichen Sondertradition des Lukas-Evangeliums bieten. Die Archäologie und besonders die Geografie sollen für das Verständnis des Auftretens von Jesus noch größere Aufmerksamkeit erhalten, als das erfreulicherweise in neuerer Zeit schon geschieht. Schließlich ist es die Überzeugung des Verfassers, dass Paulus wesentlich mehr von der Jesus-Überlieferung gekannt hat, als meist angenommen wird. Die Briefe des Apostels, die aus der Zeit zwischen ca. 48 und 57 n. Chr. stammen, geben einen wichtigen Einblick in den Weg der Tradition von Jesus zu den Evangelien. Weil es in diesem Buch um einen historischen Beitrag geht, wurde konsequent auf eine Aktualisierung verzichtet. Ob die vorgelegte Darstellung eines glaubenden Christen und historisch arbeitenden Exegeten im Wesentlichen überzeugen kann und wie weit Jesus von Nazareth für heute relevant ist, das müssen Leser und Leserinnen selbst beurteilen.

Kapitel 1

Die Hoffnungen

Christen heißen so nach Jesus Christus. Dabei halten wohl die meisten „Christus“ für einen zweiten Namen von Jesus. Aber es handelt sich ursprünglich um einen Begriff mit einer ganz bestimmten Bedeutung. Das Partizip *christos* (χριστός) ist im Griechisch der neutestamentlichen Zeit sehr selten. Häufiger kommt es in der Zusammensetzung *neochristos* vor, und das heißt „frisch gestrichen“. Der *Christos* war also in damaligen griechischen Ohren erst einmal der „Lackierte“ oder der „Angeschmierte“. Wie konnte eine derart missverständliche Bezeichnung für die ersten Christen trotzdem so wichtig werden? Dieses Rätsel lässt sich philologisch lösen. *Christos* ist die sehr wörtliche Übersetzung des hebräischen Partizips *māšīaḥ* (מָשִׁיחַ), abgeleitet vom Verb *māšāḥ* (משח), das „salben“ bedeutet.¹ Hebräisch *h^a-māšīaḥ* bzw. aramäisch *m^ešīḥa'* (ܡܫܝܚܐ) bedeutet also „der Gesalbte“. Die griechische Transliteration von *māšīaḥ* und *m^ešīḥā'* ist *Messias* (Μεσσίας), weil Griechischsprachige bis heute große Schwierigkeiten haben, den Sch-Laut zu formen. Im Alten Testament war die Salbung mit Olivenöl ein äußeres Zeichen dafür, dass Gott bestimmte Menschen für eine besondere Aufgabe mit dem Heiligen Geist begabt.² Als „Gesalbte“ galten neben den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob (Ps 105,15) vor allem die Träger der drei für das Volk Israel wichtigsten Ämter: die Hohenpriester (Lev 4,3-5), Propheten (Jes 61,1) und Könige (1 Sam 2,10; Ps 2,2 usw.). Wenn Jesus von Nazareth im Neuen Testament der *Christos* genannt wird, so wird für ihn in Anspruch genommen, der von vielen frommen jüdischen Menschen seiner Zeit sehnsüchtig erwartete „Gesalbte“ zu sein. Diese Hoffnung hatte eine lange und an Wendungen reiche Geschichte.

1. Die Verheißung ewiger Herrschaft an König David

Nachdem David vom Propheten Samuel zum König über das ganze Zwölf-Stämme-Volk Israel gesalbt worden war (1 Sam 16,1-13), eroberte er nach dem biblischen Bericht um 1000 v. Chr. Jerusalem von den Jebusitern und machte es zu seiner Hauptstadt (2 Sam 5,6-10). Die Bedeutung der Gestalt Davids, ja sogar seine Geschichtlichkeit, waren während der letzten Jahre in der alttestamentlichen Wissenschaft sehr umstritten. Es scheint aber, dass der Fund einer Inschrift bei Tel Dan, die um 840 v. Chr. das „Haus Davids“ nennt, sowie Ausgrabungen in Khirbet Qeiyafa südwestlich von Jerusalem eine gewisse Wende bedeuten.³ Dort befand sich im 11. und 10. Jahrhundert v. Chr. eine starke Festung, die einen der wichtigsten Aufstiege nach Jerusalem sicherte. Das weist darauf

¹ H. J. FABRY / K. SCHOLTISSEK, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 5), Würzburg 2002, 19-22.

² Vgl. E. VOLKMANN, Salbe, Salbung, CBL II, 2003, 1161f.

³ Vgl. E. H. CLINE, Biblische Archäologie. Von Genezareth bis Qumran, Darmstadt 2016, 165f.

hin, dass die Stadt damals die Zentrale eines größeren Reiches in Juda war.⁴ Nach der Eroberung von Jerusalem wollte David für die Bundeslade, das tragbare Heiligtum der Stämme, ein festes Haus bauen (2 Sam 7,1-3). Aber diesem Plan erteilte der Prophet Nathan im Namen Gottes eine harte Abfuhr (2 Sam 7,5-6):

„So spricht der Herr: Solltest du mir ein Haus (bajit [בַּיִת]) bauen, damit ich darin wohne?/Denn ich habe in keinem Haus gewohnt seit dem Tag, als ich die Israeliten aus Ägypten führte ...,/sondern ich bin mit umhergezogen in einem Zelt als Wohnung.“

Diese scharfe Kritik wies auf die Gefahr hin, dass Gott durch ein festes Heiligtum den Menschen als verfügbar erscheinen konnte (vgl. 1 Kön 8,27-30; Jes 66,1). Aber nach der schroffen Abweisung nahm das Prophetenwort an David eine völlig unerwartete Wendung, denn Nathan richtete dem König aus (2 Sam 7,11b-14b):

„Der Herr verkündigt dir, dass der Herr dir ein Haus (bajit [בַּיִת]) bauen will. /Wenn nun deine Zeit erfüllt ist /und du dich zu deinen Vätern schlafen legst, /will ich dir einen Nachkommen erwecken, /der von deinem Leib kommen wird, /dem will ich die Königsherrschaft (mamlahāh [מַמְלָכָה]) bestätigen. /Der soll meinem Namen ein Haus (bajit) bauen, /und ich will den Thron seiner Königsherrschaft auf ewig bestätigen. /Ich will sein Vater sein, /und er soll mein Sohn sein.“

Nach Hans Wilhelm Hertzberg stellt diese Ankündigung „für die gesamte Davids-Überlieferung den Höhepunkt dar“.⁵ Der Prophetenspruch enthält ein Wortspiel mit dem hebräischen *bajit*, das sowohl ein Haus als Gebäude sowie im übertragenen Sinn eine Familie als „Haus“ bezeichnen kann.⁶ Man spricht auch heute noch von einem Herrscherhaus. Die Nathan-Prophetie begründete die Erwartung, dass die davidische Dynastie ewig bestehen würde. Von da an wurden Salomo und die folgenden Könige dieser Linie bei ihrer Inthronisation von Gott als Sohn adoptiert, so wie es in einem in Psalm 2 erhaltenen Prophetenspruch heißt (Ps 2,2.7-6; vgl. Ps 89,27-28):⁷

„Die Könige der Erde lehnen sich auf gegen den Herrn und seinen Gesalbten (māšāḥ [מָשִׁיחַ]) ... Ich habe meinen König auf meinem heiligen Berg Zion eingesetzt ... Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“

Damit war das israelitische Königtum von der altorientalischen Herrscherideologie abgegrenzt, wo etwa in Ägypten der Pharao seinem Wesen nach als göttlich angesehen wurde. Dennoch war die Bindung Gottes, der seit Alters her als der eigentliche König Israels galt (Ex 15,18; Dtn 33,5), an ein bestimmtes Herrscherhaus ein deutlicher Einschnitt in der Geschichte dieses Volkes, wie Hartmut Gese herausstellt:

⁴ I. KREIMERMANN/P. ZILBERG/Y. GARFINKEL, Debating Khirbet Qeiyafa: A Fortified City in Judah from the Time of King David, Jerusalem 2016; Y. GARFINKEL/S. GANOR/M. G. HASEL, In the Footsteps of King David: Revelations from an Ancient Biblical City, London 2018.

⁵ Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1968, 233.

⁶ Für ein echtes Prophetenwort des Nathan zumindest in 2 Sam 7,11b-12.13b-15a P. K. MCCARTER, II Samuel (AnB 9), Garden City NY 1984, 220-231; A. A. ANDERSON, 2 Samuel (WBC 11), Dallas TX 1989, 112-116.

⁷ Vgl. H. GESE, Der Messias, 1977, 129-133.

„Ein dynastisch konzipiertes Königtum war bisher in Israel unbekannt. Es hat sich auch in nachsalomonischer Zeit im Nordreich erst sehr zögernd einstellen und sich religiös nie ganz durchsetzen können. Somit stellt die göttliche Autorisierung einer Davidsdynastie etwas Neues – und man kann wohl auch sagen: etwas Umwälzendes in Israel dar.“⁸

Bemerkenswert war die enge Verbindung zwischen dem von Gott eingesetzten König und dem Berg „Zion (יְרוּשָׁלַיִם)“. So hieß ursprünglich der südöstliche Stadthügel, auf dem sich die kanaänäische Stadt Jerusalem befand, die nach der Einnahme durch David auch „Stadt Davids“ genannt wurde (2 Sam 5,7). Salomo erbaute dann den ersten Tempel auf dem etwas oberhalb gelegenen Nordosthügel, der heute vom riesigen, unter Herodes dem Großen im 1. Jahrhundert v. Chr. angelegten Tempelplatz eingenommen wird [01]. In späterer Zeit wurden beide Stadthügel unter dem Namen „Zion“ zusammengefasst, der zum Inbegriff für die Rückkehrsehnsucht von exilierten Judäern wurde (Ps 126,1-2; 137,1-6).

Ob es schon seit der Zeit Davids eine messianische Erwartung gegeben hat, wird in der alttestamentlichen Wissenschaft von vielen ebenfalls stark bezweifelt. Auch im gegenwärtigen Judentum gibt es eine kontroverse Diskussion über die Wichtigkeit der Messias Hoffnung. Während viele heutige Juden die Hoffnung auf einen Messias als fantastisch oder sogar als schädlich ansehen, halten orthodoxe Juden weiter daran fest. So heißt es im vorletzten der dreizehn Sätze des überragenden mittelalterlichen Schriftgelehrten Maimonides (1135/38–1204), die in den meisten traditionellen Gebetsbüchern als eine Art jüdisches Glaubensbekenntnis abgedruckt sind: „Ich glaube mit völligem Glauben an das Kommen des Messias, und obwohl er verzieht, will ich täglich auf sein Kommen warten.“⁹ Entsprechend ist im orthodoxen Judentum die messianische Erwartung lebendig geblieben und hat auch immer wieder zu messianischen Bewegungen geführt. So erhoffte die orthodoxe Chabad-Bewegung in Menachem Mendel Schneerson (1902–1994), dem sogenannten Lubawitscher Rebbe, den Messias. Nach seinem Tod sahen die meisten Anhänger das als eine falsche Erwartung an, aber einige rechnen noch heute mit seiner Auferweckung.¹⁰

Es gibt weiter genügend Gründe anzunehmen, dass seit dem Nathan-Spruch die Erwartung einer idealen und ewigen Königsherrschaft der davidischen Dynastie in der Geschichte Israels, des Frühjudentums und des Rabbinischen Judentums immer wieder stark war.¹¹ Entgegen einem in den letzten Jahren sowohl in der alttestamentlichen wie in

⁸ Der Davidsbund und die Zionserwählung, in: H. GESE, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur Biblischen Theologie, München ²1990, 113-129 (117).

⁹ D. COHN-SHERBOK, The Jewish Messiah, Edinburgh 1997, 182. Übersetzung R. R.

¹⁰ Vgl. J. MARCUS, The Once and Future Messiah in Early Christianity and Chabad, NTS 47 (2001), 381-401. Inzwischen wird die Messias-Frage innerhalb des Judentums nicht nur durch die Chabad-Bewegung neu gestellt, sondern auch von einer wachsenden Zahl jüdischer Menschen, die an Jesus als den Messias Israels glauben. Vgl. H. RUCKS, Messianische Juden. Geschichte und Theologie der Bewegung in Israel (Neukirchener Theologie), Neukirchen-Vluyn 2014

¹¹ M. REHM, Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja (Est NF 1), Kevelaer 1968; J. A. MOTYER/O. BETZ, Messias, GBL II, ²1990, 966-974; M. F. BIRD, Christ, in: J. B. GREEN, Dictionary of Jesus and the Gospels, Downers Grove/Nottingham ²2013, 115-125, und

der neutestamentlichen Forschung weitverbreiteten Trend, die Bedeutung einer solchen Messias Hoffnung zu verkleinern oder zu bagatellisieren,¹² bemerkt William Horbury, der grundlegende Arbeiten zu diesem Thema vorgelegt hat,¹³ mit Recht:

„Im vorexilischen und späteren Israel erwuchs ein reicher, aber weitgehend konsistenter Messianismus. Er bildet im Alten Testament ein wichtiges Thema, dem durch die Herausgabe und Sammlung der alttestamentlichen Bücher Klarheit und Antrieb gegeben wurde. Er hing mit dem Thema der Königsherrschaft Gottes zusammen. In den griechischen und römischen Epochen war der Messianismus entsprechend einflussreich, und die biblischen Abschnitte, die ihn zum Ausdruck brachten, waren das Herzstück einer Interpretation, die sich kräftig entwickelte ...“¹⁴

Die Geschichte dieser großen messianischen Hoffnung, aus der auch Jesus und die ersten Christen lebten, soll im Folgenden in einigen wichtigen Stationen nachgezeichnet werden. Dabei wird eine weite Definition von Messianität zugrunde gelegt, wie sie etwa von Andrew Chester vorgeschlagen worden ist:

„Ein Messias ist eine Gestalt, die als Vollstrecker (agent) der endgültigen göttlichen Befreiung (deliverance) handelt, gleich ob sie speziell als ‚Messias‘ oder ‚Gesalbter‘ bezeichnet wird oder nicht.“¹⁵

2. Prophetische Zukunftshoffnungen

Schon Salomo als der Sohn und Nachfolger Davids erwies sich in seiner Spätzeit nicht als idealer Herrscher (1 Kön 11,1-13), obwohl er den Tempel erbaut hatte (1 Kön 5,15–8,11). Nach Salomo zerfiel das Reich 926 v. Chr. in einen Südteil Juda und einen Nordteil Israel (1 Kön 12,1-25). Bis auf die Könige Hiskia (725–697) und Josia (640–609) erhalten alle anderen Herrscher über Juda eine mehr oder weniger kritische Bewertung (1 Kön 15,1-3.13-14; 22,42-44; 2 Kön 8,16-19.25-27 usw.). Trotzdem verkündete der Prophet Hosea in einer Zeit religiöser Treulosigkeit um 750 v. Chr. sogar im Nordreich die Hoffnung: „Die Israeliten werden umkehren und den Herrn, ihren Gott, und David, ihren König, suchen ...“ (Hos 3,5). Vor allem der Prophet Jesaja stärkte dann in der Krisenzeit

auch L. NOVAKOVIC, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (WUNT II/170), Tübingen 2003, 11-34; Y. S. CHAE, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew* (WUNT II/216), Tübingen 2006, 76-172; A. CHESTER, *Messiah and Exaltation*, 2007, 205-230. Immer noch wertvoll ist F. DELITZSCH, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, Leipzig 1890 (ND Gießen/Basel 1992 [hrsg. G. MAIER]).

¹² Nach M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151)*, Göttingen 1990, hätte *māšīah* / χριστός in hellenistisch-römischer Zeit nur bedeutet, dass Personen oder Sachen durch Salbung für Gott „geheiligt“ wurden. Zur Kritik: M. V. NOVENSON, *The Grammar of Messianism: An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users*, Oxford 2017, 265-276.

¹³ *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London ²2012; *Messianism among Jews and Christians: Biblical and Historical Studies*, London/New York ²2016.

¹⁴ *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, ²2012, 2. Übersetzung R. R.

¹⁵ *Messiah and Exaltation*, 2007, 201. Übersetzung R. R.

während der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. im Südreich die davidische Verheißung. Die Endgestalt seines Buchs ist sehr stark von der Hoffnung auf einen Idealherrscher aus diesem Königshaus geprägt:¹⁶

„Wie am Tag Midians zerbrichst du das drückende Joch .../Jeder Stiefel, der mit Dröhnen daherstampft, /jeder Mantel, durch Blut geschleift, /wird verbrannt, /ein Fraß des Feuers. /Denn uns ist ein Kind geboren, /ein Sohn ist uns gegeben. /Die Herrschaft liegt auf seiner Schulter. /Und sein Name wird genannt: Wunderbarer Ratgeber, starker Gott, /Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens. /Seine Herrschaft ist groß, /und der Friede hat kein Ende /auf dem Thron Davids und in seinem Königreich (mamlahāh [מַמְלַחָה]). /Er festigt und stützt es durch Recht und Gerechtigkeit, /jetzt und in Ewigkeit“ (Jes 9,3-6b).¹⁷

Das besonders Aufregende an dieser messianischen Verheißung besteht darin, dass dem künftigen davidischen König Prädikate wie „starker Gott“ und „Vater in Ewigkeit“ beigelegt werden (Jes 9,5), die eigentlich nur Gott selbst zukommen. Die Geburt dieses geradezu übermenschlichen Davidsnachfahren wird als der Beginn eines ewigen Friedensreiches angekündigt, in dem „Recht und Gerechtigkeit“ herrschen werden.

So bescheiden die Anfänge der Dynastie Davids unter seinem Vater Isai gewesen sein mögen, der Prophet sah eine große Zukunft für sie voraus. Es wird ein Herrscher erwartet, der den „Hilflosen und Armen“ Recht schafft, selbst wenn er es erzwingen muss. Dabei hilft ihm die Begabung mit dem Geist Gottes, der ein Geist der Weisheit (*hākmāh* [חַכְמָה]) ist (Jes 11,1-2.4):

*„Aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis /und ein Spross (nešær [נֶשֶׁר]) aus seinen Wurzeln bringt Frucht. /Der Geist des Herrn ruht auf ihm, /der Geist der Weisheit (*hākmāh*) und der Einsicht ... /Er richtet die Geringen in Gerechtigkeit, /und urteilt mit Recht für die Armen des Landes /und er schlägt mit dem Stab seines Mundes das Land /und mit dem Hauch seiner Lippen tötet er den Gottlosen.“*

Nach dieser Ankündigung nimmt die künftige Herrschaft des Davidsnachfahren überraschend die Züge einer kosmischen Neuschöpfung an. Der Sündenfall wird rückgängig gemacht und kühne Bilder malen aus, wie paradiesische Zustände zurückkehren (vgl. Gen 1,28; 3,14-15):

„Dann wohnt der Wolf bei dem Lamm, /der Panther liegt bei dem Böcklein. /Kalb und Löwe weiden zusammen, /und ein kleiner Junge hütet sie. /Und Kuh und Bärin weiden zusammen, /ihre Jungen liegen beieinander /und der Löwe frisst Stroh wie das Rind. /Und der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Otter, /und das Kind streckt seine Hand zur Höhle der Schlange aus. /Man tut nichts Böses mehr /und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg. /Denn das Land ist von der Erkenntnis des Herrn erfüllt, /so wie das Wasser das Meer füllt“ (Jes 11,6-9).

¹⁶ H. G. M. WILLIAMSON, Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah, London 1998.

¹⁷ Zur Herkunft vom historischen Jesaja: J. N. OSWALT, The Book of Isaiah: Chapters 1–39 (NICOT), Grand Rapids MI 1986, 240-248; W. EICHRODT, Der Heilige in Israel (Jes 1–12) [BAT], Stuttgart ³1988, 107-110.

Vom künftigen davidischen Herrscher waren nach Jesaja aber nicht nur die typischen Königstugenden wie Frieden und Gerechtigkeit zu erhoffen, sondern auch die Sammlung der zerstreuten Israeliten. Hier traf das Prophetenwort in die historische Situation, dass zur Zeit des Jesaja Oberschicht des Nordreichs nach der Niederlage von 722/21 durch die Assyrer deportiert worden war (2 Kön 17,1-23).¹⁸ Noch atemberaubender muss damals aber gewirkt haben, wie der Prophet die Umkehr der meist feindlich gesinnten Heidenvölker zum Gott Israels als dem einzigen wahren Gott ankündigte (Jes 11,10-12):

„An jenem Tag wird es [der aus der] Wurzel Isais sein, / der als Zeichen für die Völker (neš ‘ammīm [עַמִּים]) dasteht. / Nach ihm werden die Völker fragen / und sein Ruheort wird Herrlichkeit sein. / An jenem Tag wird es geschehen: / Der Herr wird seine Hand von Neuem erheben, / um den übrig gebliebenen Rest seines Volkes zurück zu erwerben ... / Er wird für die Völker ein Zeichen aufstellen, / und die Versprengten Israels sammeln / und die Zerstreuten Judas zusammenführen / von den vier Enden der Erde.“

Es ist bemerkenswert, dass in diesem Prophetenwort ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der Umkehr der Völker und der Wiederherstellung des Volkes Israel besteht. Der erwartete Idealherrscher aus dem Davidshaus gilt sowohl als die Hoffnung für Israel wie für die Heiden. Jesaja und der zeitgleiche Prophet Micha haben eine grandiose Wallfahrt der Völker zum Tempel Gottes auf dem Zionsberg erwartet (Jes 2,2-4/Mi 4,1-3):¹⁹

„Am Ende der Tage wird es geschehen: / Der Berg des Hauses des Herrn steht fest / als höchster der Berge / und er überragt alle Hügel. / Und zu ihm strömen alle Heiden / und viele Völker gehen (und) sagen: / Kommt, wir ziehen zum Berg des Herrn hinauf, / zum Haus des Gottes Jakobs. / Und er soll uns in seinen Wegen unterweisen, / und auf seinen Pfaden werden wir gehen. / Denn vom Zion geht Weisung aus / und das Wort des Herrn von Jerusalem. / Und er wird zwischen den Heiden richten / und viele Völker zurechtweisen. / Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden / und ihre Lanzen zu Winzermessern. / Volk gegen Volk wird nicht das Schwert erheben, / und sie werden nicht mehr den Krieg erlernen.“

Nicht immer hat die spätere Messiaserwartung diesen universalen Horizont der göttlichen Verheißung festgehalten [S. 28f.].²⁰ Viele verstanden die prophetischen Ankündigungen auch als eine unbeschränkte Garantie für die Existenz des davidischen Königtums und des Jerusalemer Tempels, setzten dabei allerdings ihr Vertrauen oft mehr auf die eigene militärische Stärke und politische Raffinesse als auf die Zusage Gottes (Jer 7–11). Diese falsche Selbstsicherheit führte in eine nationale Katastrophe.

¹⁸ Vgl. C. SCHEDL, *Rufer des Heils in heillosen Zeiten. Der Prophet Jesaja Kapitel I-XII*, Paderborn 1973, 315-341; J. J. M. ROBERTS, *Isaiah 2 and the Prophet's Message to the North*, JQR 75 (1985), 290-308.

¹⁹ Für die Echtheit dieser Prophetie: J. J. M. ROBERTS, *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, in: J. H. CHARLESWORTH, *The Messiah*, 1992, 39-51 (44f).

²⁰ Vgl. T. L. DONALDSON, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco TX 2007.

3. Katastrophe und Neuanfang

Im Jahr 587 v. Chr. zerbrach die große prophetische Hoffnung anscheinend für immer. Damals zerstörte der babylonische Großkönig Nebukadnezar Jerusalem und den Tempel (2 Kön 25,1-17). Damit schien bewiesen, dass die Götter Babylons stärker waren als der Gott Israels. Die Verheißung vom universalen Friedensreich des Idealkönigs aus dem Davidshaus hatte sich offenbar als ein überspannter Wunschtraum herausgestellt. Jojachin, der vorletzte König des Südreichs, wurde zusammen mit der judäischen Oberschicht nach Mesopotamien deportiert (2 Kön 24,15; 25,27-30), der letzte König Zedekia starb geblendet im Exil (2 Kön 25,4-7; Jer 52,7-11). Schon früher einmal war eine solche Form der ethnischen Säuberung äußerst effektiv gewesen. Als das Nordreich Israel vor den Assyrem kapituliert hatte, bedeuteten die damaligen Deportationen sein völliges Ende als eigenständige politische Größe (2 Kön 17,24-33). Es war mehr als wahrscheinlich, dass nun auch die Geschichte des Südreichs Juda aufhören würde. Und doch kam es diesmal anders. Der Prophet Jeremia hatte die Katastrophe angesagt (Jer 4–9; 22; 36), aber mitten im belagerten Jerusalem kündigte er einen „Neuen Bund“ (*b'rit h'dāsāh* [בְּרִית חֲדָשָׁה]) Gottes mit seinem Volk an (Jer 31,31-34), der in der Vergebung seiner Schuld bestehen würde [5.6].²¹ Gegen den Augenschein bekräftigte Jeremia auch die davidische Verheißung (Jer 30,9; 33,14-22):

„Siehe, Tage kommen, Spruch des Herrn, da werde ich dem David einen gerechten Zweig (šəmah [שָׁמַח]) aufrichten. / Er wird als König (mələk [מֶלֶךְ]) herrschen und weise sein / und Recht und Gerechtigkeit im Land ausüben. / In seinen Tagen wird Juda gerettet, / und Israel kann in Sicherheit wohnen. / Und das ist sein Name, mit dem er gerufen wird: / Der Herr (ist) unsere Gerechtigkeit“ (Jer 23,5-6).

Der Priester Ezechiel (Hesekiel), der schon früher verschleppt worden war, prophezeite in Babylonien nicht nur den Fall Jerusalems (Ez 1–24), sondern auch den Wiederaufbau des Tempels (Ez 40–48). Wenn bei Ezechiel vor allem diese Zukunftserwartung im Mittelpunkt stand, so blieb doch auch bei ihm die Hoffnung auf die Wiederherstellung des davidischen Königtums in der Gestalt eines endzeitlichen „Hirten“ erhalten (Ez 34,23-25; vgl. Ez 37,24-25):²²

„Ich will einen einzigen Hirten aufrichten / und er wird sie weiden, / meinen Knecht David. / Er wird sie weiden und er wird ihr Hirte sein, / und ich, der Herr, werde ihr Gott sein / und mein Knecht David wird der Fürst (nāšī' [נָשִׂיא]) unter ihnen sein; / ich, der Herr, habe es gesagt. / Und ich werde einen Bund des Friedens mit ihnen schließen / und werde alle bösen Tiere aus dem Land ausrotten ...“

Die Verheißung eines neuen Bundesschlusses erinnert an die Prophetie in Jeremia 31,31-34, das Ende gefährlicher Tiere an die in Jesaja 11,6-9 [S. 5]. Das Eingreifen Gottes und

²¹ Zur Herkunft von Jeremia: D. SCHNEIDER, *Der Prophet Jeremia* (WSB.AT), Wuppertal 1977, 208-214; G. L. KEOWN/P. J. SCALISE/T. G. SMOTHERS, *Jeremiah 26-52* (WBC 27), Dallas TX 1995, 126f.

²² Für eine Davidsverheißung bei Ezechiel: P. C. CRAIGIE, *Ezekiel*, Edinburgh / Philadelphia PA 1986, 245-248, und auch Y. S. CHAE, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd*, 2006, 38-76.

das Wirken des messianischen Hirten werden bei Ezechiel nicht als gegensätzlich angesehen, sondern beides vollzieht sich in engster Verbindung. So kann denn auch Gott selbst als der Hirte Israels beschrieben werden (Ez 34,11-22), dessen Wirken aber bruchlos in das des messianischen Hirten übergeht (Ez 34,23-24).

Im zweiten Teil des Jesaja-Buchs, der im Exil entstanden ist,²³ wird dann der persische Großkönig Kyros als Befreier der deportierten Judäer aus der Babylonischen Gefangenschaft angekündigt (Jes 44,28–45,7). Kyros wird sogar in einem übertragenen Sinn ein „Gesalbter (*māšīah* [מָשִׁיחַ])“ Gottes genannt (Jes 45,1). Werner Grimm und Kurt Dittert bemerken dazu:

„Einst hatte Jahwe Saul und dann David durch die ‚Salbung‘ für sein Werk der Befreiung Israels in Beschlag genommen (1 Sam 15,1; 16,12); jetzt ermächtigt er – zu einem ähnlichen Werk – den König einer fremden Großmacht.“²⁴

In diesem zweiten exilischen Teil ist auch an vier Stellen von einem geheimnisvollen „Knecht Gottes“, hebräisch *‘ebād JHWH* (עֶבֶד יְהוָה), die Rede (Jes 42,1-9; 49,1-9; 50,4-11; 52,13–53,12). Dieser „Knecht“ trägt sowohl die Züge eines Propheten (Jes 50,4-5) wie die eines Königs (Jes 52,13), ist aber vor allem als eine Leidensgestalt gezeichnet (Jes 49,4; 50,6; Jes 52,14; 53,2-10). Es handelt sich dabei weder um eine Darstellung des Propheten Jesaja, wie man schon früher manchmal geglaubt hat (Apg 8,32-34), noch um die Selbstbeschreibung eines anonymen Propheten im Exil, wie heute meist angenommen wird. Auch die kollektive Deutung auf das Volk Israel, wie sie bereits ein alter Zusatz im hebräischen Text von Jesaja 49,3 („Du bist mein Knecht, Israel“) vorgenommen hat,²⁵ ist nicht überzeugend. Der „Knecht“ steht nämlich dem Volk Israel gegenüber (Jes 42,6-7; 49,6-9) und er ist als eine zukünftige Hoffnungsgestalt angesagt, die für die Schuld anderer stirbt, aber am Ende „das Licht erblicken“ wird (Jes 53,5-11).²⁶

4. Die jüdische Diaspora und ihre Hoffnungen

Mit dem Babylonischen Exil entstand ein Phänomen, welches das Judentum bis auf den heutigen Tag kennzeichnet, die Diaspora.²⁷ Dieses griechische Wort (διασπορά) bedeutet „Zerstreuung“ und meinte ursprünglich jene Juden, die als Minderheit in anderen

²³ Wie stark die Gründe für die Annahme einer exilischen Entstehung von Deutero-Jesaja (Jes 40-55) sind, zeigt sich auch daran, dass der aus der sächsischen Erweckungsbewegung stammende, große Alttestamentler Franz Delitzsch sich in der letzten Auflage seines Kommentars dieser Datierung annäherte (Jesaja [BC], Leipzig ⁴1889, 29).

²⁴ Deuterjesaja. Deutung – Wirkung – Gegenwart (CBK), Stuttgart 1990, 252.

²⁵ Vgl. C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen ⁵1985, 169f.

²⁶ Vgl. J. N. OSWALT, The Book of Isaiah: Chapters 40–66 (NICOT 20), Grand Rapids/Cambridge 1998, 107-120. 373-410. 561-575; W. C. KAISER, The Identity and Mission of the „Servant of the Lord“, in: D. L. BOCK/M. GLASER, The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology, Grand Rapids MI 2012, 87-108.

²⁷ J. E. STAMBAUGH/D. L. BALCH, Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (Übers. G. LÜDEMANN [NTD ErgR 9]), Göttingen 1992, 42-48; E. M. SMALLWOOD, The Diaspora in the Roman period before CE 70, in: W. HORNBURY / W. D. DAVIES / J. STURDY, The Cambridge History of Judaism III, 1999, 168-191; M. TIWALD, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums, 2016, 163-181.

Ländern als *'Erez Jisra'el*, dem Israel-Land, lebten (vgl. Joh 7,35). Die von Nebukadnezar nach Mesopotamien Deportierten brachten es bald zu Wohlstand, sodass die meisten nicht nach Judäa zurückkehrten [S. 11]. Unter der persischen Herrschaft verbreiteten sich Juden dann auch nach Syrien, Persien und Medien. Sie nahmen dort in der östlichen Diaspora das Aramäische als die damalige Umgangssprache des Perserreiches an. Dabei handelt es sich um eine semitische Sprache, die sich vom Hebräischen in etwa so unterscheidet wie Holländisch vom Deutschen. Das Aramäische wirkte ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. auch stärker auf die Juden in Galiläa ein.

Im Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems flohen Judäer nach Ägypten (2 Kön 25,26) und begründeten die dortige Diaspora. Ägypten wurde seit der Eroberung durch Alexander den Großen (333 v. Chr.) stark hellenisiert und deshalb übernahmen die dortigen Juden das Griechische als Umgangssprache. Da viele bald nur noch Griechisch konnten, wurde die Übersetzung alttestamentlicher Schriften notwendig. Den Beginn machte man im 3. Jahrhundert v. Chr. mit dem Pentateuch, den fünf Büchern Mose. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments wird nach einer Legende im sogenannten Aristeasbrief, der zwischen 127 und 118 v. Chr. entstand, die „Septuaginta“ (abgekürzt LXX) genannt.²⁸ „Siebzig“ Gelehrte hätten nämlich unabhängig voneinander völlig übereinstimmende Übersetzungen erstellt. Auf diese Weise sollte der göttlich inspirierte Charakter der Septuaginta begründet werden. Tatsächlich durfte das Alte Testament im Synagogengottesdienst vor 70 n. Chr. außer auf Hebräisch auch auf Griechisch verlesen werden.

Gerade die Septuaginta zeigt, wie man selbst in der Diaspora die messianische Hoffnung nicht vergessen hat. Einige Stellen des hebräischen Textes, wo man das erwartet hätte, wurden zwar nicht messianisch gedeutet, aber andere Stellen hat man über den Masoretischen Text hinaus in diesem Sinn interpretiert.²⁹ Innerhalb einer Prophetie, die im Vierten Buch Mose (Numeri) dem heidnischen Seher Bileam während der Wüstenzeit zugeschrieben wird [S. 13f.], heißt es im hebräischen Text über den künftigen Herrscher Israels: „Sein König ist Agag überlegen, seine Königsherrschaft (*malkūt* [מַלְכוּת]) erstarkt“ (Num 24,7). In der Septuaginta lautet diese Stelle: „Ein Mensch (*anthrōpos* [ἄνθρωπος]) wird aus deinem Samen hervorgehen und über viele Völker herrschen und seine Königsherrschaft (*basileia* [βασίλεια]) wird über Gog erhöht werden.“ Hier hat man die Ankündigung im Sinn eines künftigen universalen Herrschers verstärkt und mit der apokalyptischen Größe Gog aus dem Propheten Ezechiel kombiniert (vgl. Ez 38,1–39,16). Vielleicht liegt bei der Ankündigung der künftigen Königsherrschaft „eines Menschen“ ein Bezug auf Daniel 7,13 vor [S. 18f.].

Berühmt unter den Juden der ägyptischen Diaspora wurde Philo von Alexandrien, der um 40 n. Chr. als ein hochgebildeter Mann die jüdische Religion mit den Mitteln der griechischen Philosophie und Rhetorik verteidigte. Seine Schriften hat auch die Alte

²⁸ N. MEISNER, Aristeasbrief (JSHRZ II/1), Gütersloh ²1977, 42f. Vgl. E. TOV, The Septuagint, in: M. J. MULDER, Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Assen / Maastricht und Philadelphia PA 1988, 161-188.

²⁹ Eine Übersicht bei: H. J. FABRY/K. SCHOLTISSEK, Der Messias, 2002, 41f.

Kirche geschätzt und deshalb erhalten. Philo pflegte die allegorische Auslegung des Alten Testaments, die später auch von vielen Kirchenvätern übernommen wurde. Die Allegorese war ursprünglich entwickelt worden, um anstößig wirkenden griechischen Göttermythen einen geistig-ethischen Sinn zu geben. Obwohl Philo sich in seinen Schriften vieler hellenistischer Vorstellungen bediente, ließ er doch immer wieder deutlich durchblicken, dass er selbst ein gesetzestreuer Jude sein wollte. An einer Stelle verriet Philo sogar, dass auch er aufgrund der Septuaginta-Form von Numeri 24,7 einen messianischen Befreier erwartete (Praem 95).³⁰

Im 2. Jahrhundert v. Chr. bildete sich teils durch Auswanderung, teils durch verschleppte Kriegssklaven eine Diaspora in Kleinasien und Griechenland sowie dann im 1. Jahrhundert v. Chr. auch in Rom. Ein Gebiet mit einer starken jüdischen Minderheit war in Nordafrika die heute in Libyen liegende Cyrenaika (vgl. Mk 15,21). Mit der jüdischen Diaspora entstand auch der antike Antisemitismus, den man eigentlich genauer Antijudaismus nennen müsste. Ein erstes Zeugnis dafür ist aus der östlichen Diaspora das biblische Buch Esther. Aber auch im Römischen Reich gab es einen starken Antisemitismus,³¹ von dem selbst ein berühmter stoischer Philosoph wie Seneca, der Erzieher des späteren Kaisers Nero, angesteckt wurde. Er nannte die Juden das „scheußlichste Volk (*sceleratissima gens*)“ (bei Augustinus, CivD VI 11). Der Hauptvorwurf an sie lautete *odium humani generis*, d. h. „Hass auf das Menschengeschlecht“. Das bezog sich auf die Weigerung, Nichtjuden zu heiraten und die Götter anderer Völker anzuerkennen. Dieselbe Anklage des „Hasses auf das Menschengeschlecht“ wurde später auch gegen die Christen erhoben. Ein anderer Vorwurf an die Juden war Faulheit, was sich auf die Einhaltung des Sabbats als Ruhetag bezog. Unterscheidungsmerkmale wie die Beschneidung oder die Abstinenz von Schweinefleisch oder von Fleisch, das heidnischen Göttern geweiht war, erregten ebenfalls Vorurteile. Neid und Hass zogen die Juden auf sich, weil sie in der Diaspora fest zusammenhielten und so oft auch wirtschaftlich erfolgreich wurden. Schon zwei bis drei Generationen nach der babylonischen Eroberung Jerusalems dürfte die jüdische Diaspora größer gewesen sein als die Bevölkerung im Mutterland und das ist bis heute so geblieben.

Es gab zwar keine offensive jüdische Mission, wie man lange gedacht hat, wohl aber eine starke Anziehungskraft des Judentums.³² Das Jesus-Wort vom „Pharisäer, der Meer und Land durchzieht, um einen Proselyten zu gewinnen“ (Mt 23,15) hatte einen Einzelfall im Blick (vgl. Josephus, Bell V 248-250 / Ant XVII 254-268), wurde aber fälschlich

³⁰ Vgl. P. BORGAN, „There Shall Come Forth a Man“: Reflections on Messianic Ideas in Philo, in: J. H. CHARLESWORTH, *The Messiah*, 1992, 341-361.

³¹ M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I-III*, Jerusalem 1976/1984.

³² Vgl. R. RIESNER, *A Pre-Christian Jewish Mission?*, in: J. ÄDNA/H. KVALBEIN, *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT 127), Tübingen 2000, 159-198; DERS., *Die Mission des Paulus. Territorialität, Universalität und Heilsgeschichte*, in: L. T. STUCKENBRUCK / B. LANGSTAFF / M. TILLY, „Make Disciples of All Nations“: *The Appeal and Authority of Christian Faith in Hellenistic-Roman Times* (WUNT II/482), Tübingen 2019, 75-92.

verallgemeinert.³³ Die Attraktivität des Judentums wirkte besonders auf Angehörige der oberen Mittelschicht mit ihren ausgeprägten philosophischen und religiösen Interessen. Ein Grund dafür war der jüdische Monotheismus, der modern und rational erschien. Anziehend wirkte auch, dass Juden einen besonderen Wert auf die Ethik und ein intensives Gemeinschaftsleben legten. Weil der Synagogengottesdienst Nichtjuden offen stand, konnten sie sich über die jüdische Religion informieren [02]. Manche Heiden entschlossen sich sogar, ganz zum Judentum überzutreten. Man spricht dann von „Proselyten“, abgeleitet vom griechischen *prosēlytos* (προσήλυτος), „der Übergetretene“. Für Männer bedeutete dieser Schritt die Beschneidung, für Frauen ein erstes rituelles Tauchbad. Ein noch größerer Kreis nahm zwar den Glauben an den einen und einzigen Gott Israels an und befolgte auch die Grundgebote der Torah, vollzog aber nicht den vollständigen Übertritt, der den Verzicht auf politische Ämter und oft auch soziale Isolation bedeutet hätte.³⁴ Unter diesen sogenannten „Gottesfürchtigen“, die man in den Synagogengottesdiensten antreffen konnte, hatte später die christliche Mission besondere Erfolge (Apg 10,2; 13,43). Sowohl die Angehörigen der östlichen wie der westlichen Diaspora hielten durch Wallfahrten zu den großen Festen (vgl. Apg 2,8-11)³⁵ und die Bezahlung der Tempelsteuer eine Verbindung zum Mutterland. Manche Juden, die in der Diaspora Reichtum erworben hatten, ließen sich in der heiligen Stadt Jerusalem nieder, was die große Zahl griechischer Grabinschriften dort erklärt. Seit Alexander dem Großen erfasste der Siegeszug des Hellenismus, d. h. die Ausbreitung griechischer Sprache und Kultur, dann auch die Juden in Palästina / *'Erez Jisra'el* [S. 18]. Griechisch wurde in der gegenüber dem klassischen Attisch vereinfachten Form der *koinē* zur Verkehrs- und Handelssprache.

5. Messianische Prophetie und priesterliche Theokratie

Der Geschichtsverlauf gab den prophetischen Ankündigungen eines Neuanfangs nach der Babylonischen Gefangenschaft recht. 539 v. Chr. besiegte der persische Großkönig Kyros die Babylonier und ein Jahr später 538 erlaubte er den exilierten Juden die Rückkehr nach Jerusalem (Esr 1,1-4). Da inzwischen viele zu Besitz gekommen waren, machten sich aber nur wenige in die Heilige Stadt auf. Sie standen unter der Führung des Davids-Nachfahren Serubbabel (Esr 3,2; Neh 12,1) und des Hohenpriesters Josua (Esr 1–7). Unter diesen beiden wurde der Tempel wieder aufgebaut und im Jahr 515 eingeweiht (Esr 5–6). Eine treibende Kraft dieses Unternehmens war neben dem Propheten Haggai (Hag 1–2) der Priester und Prophet Sacharja (Esr 5,1-2). Eine seiner Weissagungen konnte so verstanden werden, als werde es in Zukunft zwei Messiasgestalten geben und

³³ Vgl. M. F. BIRD, *Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Peabody MA 2010, 66-70.

³⁴ B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten* (WUNT 104), Tübingen 1998.

³⁵ S. SAFRAI, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FJCD 3), Neukirchen-Vluyn 1981.

zwar einen Davididen und einen Hohenpriester.³⁶ Sacharja sah nämlich in einer Vision zwei Olivenbäume, an denen goldenes Öl herabfloss, und erhielt dazu die Deutung: „Das sind die zwei Gesalbten (*m^ešīḥīm* [משִׁיחִים]), die vor dem Herrscher aller Lande stehen“ (Sach 4,11-14). In den nächtlichen Visionen des Sacharja kann man eine der Wurzeln der jüdischen Apokalyptik sehen,³⁷ die den Blick stark auf das Ende der gegenwärtigen Welt richtete [1.7]. In der Zeit um 520 v. Chr. scheint es auch zu einer messianischen Redaktion der Psalmen 2–89 gekommen zu sein,³⁸ die ein „,davidisches Erbauungs- und Gebetbuch“ (schuf), das die Hoffnung auf eine Wiederherstellung des davidischen Königums stärken sollte“.³⁹

Jerusalem blieb in den folgenden Jahren eine notdürftig reparierte Kleinstadt, die nur noch von vergangener Größe träumen konnte. Aber dann wurde die Hoffnung neu angefacht. Im Auftrag der Perser sollte Nehemia, der wahrscheinlich ein Davids-Nachkomme war (vgl. Neh 2,3.19; 6,6-7), um 450 v. Chr. die alten Mauern wiederherstellen.⁴⁰ Aber die Perser schöpften offenbar Verdacht, hier könne es um eine neue nationale Selbstständigkeit gehen, und Nehemia durfte sein Werk nicht vollenden.⁴¹ An seine Stelle trat der Priester Esra, dessen Mission wohl schon um 458 v. Chr. begonnen hatte.⁴² Er erkannte die persische Oberherrschaft vorbehaltlos an, ging aber daran, den Juden im Land eine feste religiöse Identität zu geben. Seine Reformen sollten für die folgenden zwei Jahrtausende das Gesicht des Judentums prägen. Mit Zustimmung der Perser machte Esra die jetzt endgültig abgeschlossenen fünf Mose-Bücher zum Staatsgesetz Israels (Esr 7,11-28). Es wurde dem Volk durch eine öffentliche Verlesung bekannt gemacht (Esr 8) und hier liegt ein Anstoß zum späteren Synagogengottesdienst [02]. Esra setzte die Befolgung des Sabbats, des Festkalenders und des Zehnten für den Tempel durch (Neh 10,32-40). Verboten wurden als Schutz vor religiösem Synkretismus die Mischehen mit den Angehörigen anderer Völker, sogar mit den nahe verwandten Samaritanern (Esr 9–10).

Bei den Samaritanern handelt es sich um die nach dem Fall des Nordreiches in Samarien verbliebenen Nachkommen der israelitischen Unterschicht, zu denen fremde Siedler hinzukamen (2 Kön 17).⁴³ Als Antwort auf den Ausschluss durch Esra erbauten die Samaritaner einen Konkurrenztempel auf dem Berg Garizim bei Sichem (vgl. 2 Makk

³⁶ T. POLA, Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnaxehilischen Herrschererwartung (FAT 35), Tübingen 2003.

³⁷ F. FÖRG, Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik (ABG 45), Leipzig 2013.

³⁸ C. R. RÖSEL, Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung Ps 2–89 (CThM A 19), Stuttgart 1999.

³⁹ H. J. FABRY / K. SCHOLTISSEK, Der Messias, 2002, 27. Vgl. auch J. SCHAPER, Origins of Jewish Messianic Expectations: The Persian Period, in: M. BOCKMUEHL / J. CARLETON PAGET, Redemption and Resistance, 2007, 3-14.

⁴⁰ Vgl. W. T. IN DER SMITTEN, Erwägungen zu Nehemias Davidizität, JSJ 5 (1974), 41-47.

⁴¹ U. KELLERMANN, Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte (BZAW 102), Berlin 1967, 154-159.

⁴² Vgl. D. J. A. CLINES, Ezra, Nehemiah, Esther (NCeB), Grand Rapids MI/London 1984, 16-24.

⁴³ J. ZANGENBERG, SAMAREIA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen 1994; M. TIWALD, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums, 2016, 196-200.

6,2), der 107 v. Chr. von dem jüdischen Herrscher Johannes Hyrkanus zerstört wurde (Josephus, Ant XIII 255-256). Das verschärfte den Hass zwischen Juden und Samaritanern, was sich auch in den Evangelien widerspiegelt (Lk 9,51-56; Joh 4,9 [017]). Eine Gruppe von kaum mehr als 1000 Samaritanern ist bis zur Gegenwart bei Nablus, dem ehemaligen Sichem, erhalten geblieben. Im Gegensatz zu den übrigen Juden schlachten sie noch heute auf ihrem heiligen Berg Garizim die Passah-Lämmer. Die Samaritaner besitzen nur den Pentateuch als Heilige Schrift. Sie warten aber, vielleicht wegen der Verheißung eines „Propheten wie Mose“ (Dtn 18,18), auf eine endzeitliche Gestalt, die sie *Ta'eb* nennen.⁴⁴ Die jüdischen Schriftgelehrten waren sich bei der Einordnung der Samaritaner nicht einig. Die meisten rechneten sie zu den Heiden, andere sahen die sogenannten „Kutäer (*kūṭīm* [כּוּתִימִים])“ als eine dritte Gruppe zwischen Juden und Heiden an (mKutim 1,1). Diese Dreiteilung ist auch im Missionsprogramm der Apostelgeschichte vorausgesetzt: „Judäa, Samaria, das Ende der Erde“ (Apg 1,8).

Im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. müssen die Sammlungen der „Vorderen Propheten“ (die Bücher Josua, Richter, 1-2 Samuel, 1-2 Könige) und der „Hinteren Propheten“ (die großen Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel sowie die „Zwölf [kleinen] Propheten“) im Wesentlichen vorgelegen haben. Letztere Gruppe bestand in der Reihenfolge der christlichen Bibeln aus den Büchern Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi. Zusammen mit dem Pentateuch war es möglich, die „Vorderen und Hinteren Propheten“ nicht nur als eine fortlaufende Geschichtsdarstellung, sondern auch als eine Abfolge von messianischen Weissagungen zu lesen.⁴⁵ Schon der Ausspruch über den Stamm Juda im Segen des Patriarchen Jakob (Gen 49,8-12) konnte messianisch verstanden werden, auch wenn diese Ansage äußerst rätselhaft formuliert war (Gen 49,8.10):⁴⁶

„Juda, dir jubeln die Brüder zu, / deine Hand hast du am Genick deiner Feinde ... / Nie wird das Zepter (šebāth [שֶׁבֶט]) von Juda weichen, / der Herrscherstab von seinen Füßen, / bis Schiloh (šīloh [שִׁילֹה]) kommt, / dem der Gehorsam der Völker gehört ...“

Diese Prophetie vermochte man durch den Spruch des heidnischen Sehers Bileam zu konkretisieren, der das Volk Israel verfluchen sollte, dann aber segnen musste (Num 22–24):

„Ich sehe ihn, aber nicht jetzt, / ich schaue ihn, aber nicht in der Nähe. / Es wird ein Stern (kōkāb [כּוֹכָב]) aus Jakob aufgehen / und sich ein Zepter (šebāth) aus Israel erheben / und die Schläfen der Moabiter zerschmettern / und allen Söhnen Seth den Schädel. / Edom wird

⁴⁴ F. DEXINGER, Der Taheb. Der „messianische“ Heilsbringer der Samaritaner (Kairos.St 3), Salzburg 1986.

⁴⁵ Vgl. W. HORBURY, Jewish Messianism and the Cult of Christ, ²2012, 25-31.

⁴⁶ Das zeigt sich an den Bemühungen der Übersetzungen, Gen 49,10 zu verstehen: „bis dass der komme, dem es (das Zepter) gehört“ (Lutherübersetzung 2017 [nach LXX]); „bis sein Herrscher kommt“ (Neue Zürcher Übersetzung). Die Revidierte Elberfelder und die Neue Einheitsübersetzung lassen den hebräischen Ausdruck *šīloh* unübersetzt. Verschiedene Verbesserungsvorschläge des Textes bei C. WESTERMANN, Genesis. Kapitel 37–50 (BKAT I/3), Neukirchen-Vluyn ³2004 (1982), 262f.

er einnehmen, /und sein Feind Seir wird unterworfen sein /und Israel wird Starkes tun“ (Num 24,17-18).

Die zwei Pentateuch-Stellen konnten über das Stichwort „Zepter (*šebæth*)“ miteinander verbunden werden. Weil in beiden Fällen der künftige Herrscher für das „Ende der Tage“ (*b^e’ah^arît hajjāmîm* [בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים]) angekündigt wird (Gen 49,1; Num 24,14), sah man sich auch berechtigt, diese Prophetien von ihren ursprünglichen Situationen im vorstaatlichen Stämmeverband und seinem militärischen Überlebenskampf zu lösen und eschatologisch auf das Ende der Zeit zu deuten.

Durch so herausgehobene Stücke wie das Mirjam-Lied (Ex 15,1-21) und den Mose-Segen (Dtn 32–33) konnten damalige Leser diese frühen Prophetien mit den Ansagen von Gottes Königsherrschaft über Israel und seinem Segen für dieses Volk verbinden. Texte in den „Vorderen Propheten“ wie das Lied der Hanna (1 Sam 2,10) oder die letzten Worte Davids (2 Sam 22/Ps 18) schufen eine Verbindung zwischen den Ankündigungen des Pentateuchs und den Weissagungen bei Jesaja, Jeremia und Ezechiel über die Wiederherstellung des davidischen Königtums [1.2-3]. Schließlich fand man in der Zwölf-Propheten-Sammlung so charakteristische Zukunftsansagen wie die über die Rückkehr Davids „am Ende der Tage“ (Hos 3,5), die Wiederaufrichtung der „zerfallenen Hütte Davids“ (Am 9,11) oder die Geburt eines davidischen Herrschers in Bethlehem (Mi 5,1). In den später an das ursprüngliche Buch Sacharja angeschlossenen Sammlungen von Propheten-Sprüchen ist von einem künftigen „gerechten und demütigen König“ die Rede (Sach 9,9) und es erscheint ein geheimnisvoller „Hirte“ (Sach 13,7), der in seinem Leiden an den „Knecht Gottes“ des Jesaja-Buchs erinnert [S. 8]. Die Zwölf-Propheten-Sammlung endet mit dem eschatologischen Ausblick bei Maleachi: „Bevor der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare Tag, siehe, da sende ich den Propheten Elia zu euch“ (Mal 3,23). Und so urteilt Andrew Chester:

„In einer ganzen Kette von Texten in der Hebräischen Bibel gibt es sehr kraftvolle Traditionen der Hoffnung, besonders auf eine königliche oder noch spezifischer auf eine davidische Gestalt, die ihren unmittelbaren Kontext übersteigen und auf eine Zukunft darüber hinaus blicken.“⁴⁷

Die persische Provinz Jehud umfasste kaum mehr als die Umgebung von Jerusalem. Nach Esra lösten dort in den folgenden zweieinhalb Jahrhunderten bei der politischen Oberherrschaft die Perser, Alexander der Große (ab 330 v. Chr.), die ägyptischen Ptolemäer (323–198) und die syrischen Seleukiden (198–164) einander ab;⁴⁸ nach innen aber wurde das Volk Israel durch das Gesetz Gottes, die Torah, regiert. Über ihre Auslegung und Einhaltung wachten die Priester. Sie sorgten auch für den geregelten Gottesdienst im Jerusalemer Tempel und so war Israel damals eine priesterliche Theokratie. Im Lauf der Zeit muss bei vielen Priestern die Überzeugung gewachsen sein, es sei nicht mehr nötig, auf einen künftigen Idealherrscher aus dem Haus Davids zu

⁴⁷ Messiah and Exaltation, 2007, 227. Übersetzung R. R.

⁴⁸ Vgl. B. KOLLMANN, Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2006, 16-35.

warten. Begründen konnten sie das anscheinend auch mit den Jahwe-Königs-Psalmen, die zur Liturgie des Gottesdienstes am Jerusalemer Tempel gehörten (Ps 47; 93; 96–97; 99). In diesen Liedern wird nämlich Gott als der alleinige König Israels gepriesen (Ps 93,1-2.5):

„Der Herr ist König (mælæk [מֶלֶךְ]), mit Hoheit bekleidet, / der Herr hat sich bekleidet und mit Macht umgürtet. / Der Erdkreis ist fest gegründet, / er wird nie wanken. / Dein Thron steht fest von Anfang an, / du (bist) seit ewig ... / Deine Gesetze sind sehr verlässlich, / Herr, deinem Haus gebührt Heiligkeit / für alle Zeiten.“

Wenn die Königsherrschaft Gottes von Ewigkeit her währt und unerschütterlich ist wie der Erdkreis, was brauchte man daneben noch menschliche Könige, die doch in der Geschichte Israels so oft versagt hatten? So dürfte der führende Teil der Priesterschaft argumentiert und gelehrt haben. Gott würde zwar irgendwann kommen, um den Erdkreis gerecht zu richten (Ps 96,13), aber jetzt „thront er über den Cherubim auf dem Zion“ (Ps 99,1-2), d. h., er ist im Jerusalemer Tempel gegenwärtig. Hier konnte man also Gottes Nähe erfahren und durch die Darbringung von Opfern sich der Vergebung von persönlicher Schuld wie auch der des Volkes versichern. So vermochten die Priester die Judäer mit den Worten aufzurufen: „Rühmt den Herrn, unseren Gott; werft euch am Schemel seiner Füße nieder, denn er ist heilig. Mose und Aaron sind unter seinen Priestern ...“ (Ps 99,5-6). Es schien klar gesagt: Gottes Königtum über Israel verwirklicht sich in seinem Gesetz, in der Heiligkeit des Tempels und der Führungsrolle der Hohenpriester (Ps 93,5).

6. Torah, Weisheit und Messias

Die Zeit der priesterlichen Theokratie wird besonders durch ein Buch illustriert, das um 180 v. Chr. der Priester Jesus, Sohn des Sirach (Ben Sira), in Jerusalem ursprünglich auf Hebräisch verfasste.⁴⁹ Sein Enkel hat es dann um 132 v. Chr. ins Griechische übersetzt. Die Schrift schließt mit einem Geschichtsrückblick, der deutlich macht, dass für den Verfasser die Zeit des davidischen Königtums vorbei ist (Sir 49,4-7). Die Geschichte Gottes mit seinem Volk läuft auf den Wiederaufbau des Tempels zu (Sir 49,11-13) und sie findet ihren Höhepunkt im Hohepriestertum. Der damalige Hohepriester wird in einer Weise geschildert, wie man es eigentlich vom zukünftigen Messias erwarten würde (Sir 50,1.5-7):

„Der größte unter seinen Brüdern, der Ruhm seines Volkes, ist der Priester Simeon, der Sohn Jochanans ... Wie herrlich, wenn er aus dem Zelt herauschaute, wenn er zwischen dem Vorhang heraustrat: wie ein leuchtender Stern [Num 24,17] zwischen den Wolken ... wie die strahlende Sonne über dem Königspalast.“

Dieser Lobpreis enthält eine deutliche Anspielung auf die messianische Weissagung des Bileam-Spruchs vom „Stern aus Jakob“ in Numeri 24,17 [S. 13f.]), die also im Hohepriestertum als erfüllt galt.

⁴⁹ Vgl. G. SAUER, Jesus Sirach (JSHRZ III/5), Gütersloh 1981, 488-490.

Vor allem nach dem großen Eroberungsfeldzug von Alexander dem Großen, der 330 v. Chr. Jerusalem erreicht hatte, traten griechische Kultur und Technik ihren Siegeslauf auch im Heiligen Land an.⁵⁰ Jesus Sirach nahm griechische Bildung (*paideia* [παίδεια]) auf, versuchte dabei aber, der Torah ganz treu zu bleiben. Sirach identifizierte in einem großen Hymnus sogar die Weisheit (*sophia* [σοφία]), nach der die Philosophen strebten, mit dem Gesetz (*nomos* [νόμος]) der Torah (Sir 24). Die Weisheit sagt in diesem Hymnus über sich selbst (Sir 24,9-12.23.25):

„Von Ewigkeit her, von Anfang an, hat er (Gott) mich erschaffen / und bis in Ewigkeit vergehe ich nicht. / Im heiligen Zelt habe ich vor ihm gedient / und so wurde ich auf Zion fest eingesetzt. / In der ebenso geliebten Stadt ließ er mich ruhen, / und in Jerusalem ist mein Herrschaftsbereich / und ich schlug Wurzeln in einem ruhmreichen Volk, / im Anteil des Herrn, seines Erbteils ... / Das alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes, / das Gesetz (nomos), das uns Mose geboten hat ... / Das Gesetz ist voll von Weisheit (sophia) ...“

Die heilige Stadt Jerusalem, der Tempel auf dem Berg Zion, das Volk Israel und das Gesetz des Mose als Inbegriff der Weisheit bildeten für den Priester Jesus Sirach eine anscheinend für immer untrennbare Einheit.

Die sogenannte „Weisheit Salomos (Sapientia Salomonis)“ steht in Septuaginta-Handschriften und gehört wie Jesus Sirach als deuterokanonische Schrift zur katholischen Bibel. Beide Bücher werden auch in manchen Lutherbibeln als alttestamentliche „Apokryphen“ abgedruckt. Ob die Sapientia als griechische Schrift im 1. Jahrhundert v. Chr. in Ägypten oder in Syrien entstand, ist umstritten.⁵¹ Sie hatte aber Einfluss bis in das jüdische Mutterland hinein. In der Sapientia ist die Spekulation über die Weisheit etwas anders als bei Jesus Sirach weitergeführt, indem nämlich die *sophia* mit dem Geist Gottes gleichgesetzt wird (SapSal 7,7; 9,17-18). Die Weisheit durchwaltet nicht nur die Schöpfung (SapSal 1,7), sondern war schon bei der Erschaffung der Welt und des Menschen dabei (SapSal 9,2-3.9-12), ist also wie bei Sirach (Sir 1,4) als präexistent gedacht (vgl. Prov 8,22-31). Die *sophia* erscheint dabei als eine Personifikation von Eigenschaften Gottes. Wie für Jesus Sirach, so gilt auch für die Sapientia Salomonis:

„Gottes Herrschaft und Reich verwirklicht sich in der Erfüllung des Gesetzes, das Ausfluß, Spiegelbild und Abglanz der Weisheit Gottes selber ist. Folgerichtig weitergedacht, könnte das Reich Gottes auch ohne Messias kommen.“⁵²

Das Fehlen einer messianischen Hoffnung ist vor allem bei Sirach erstaunlich, weil er neben den drei großen Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel auch schon das Zwölf-Propheten-Buch kannte (Sir 48,22-25; 49,7-8.10).

Die priesterliche Theokratie in Jerusalem geriet dann im 2. Jahrhundert v. Chr. in eine schwere Krise, die sich durch innere Verwerfungen ankündigte. Unter Sacharja hatten Prophetie und erneuertes Priestertum noch eine Einheit gebildet [S. 11f.]. Nach

⁵⁰ M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, ³1998; M. TIWALD, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums, 2016, 56-59.

⁵¹ Vgl. D. GEORGI, Weisheit Salomos (JSHRZ III/4), Gütersloh 1980, 395-397.

⁵² C. SCHEDL, Geschichte des Alten Testaments V, 1964, 299.

Esra begann die Priesterschaft, sich teilweise selbst zu genügen und eine messianische Erwartung aufzugeben. Es existierten aber Kreise von „Frommen“, hebräisch *ḥasidim* (חַסִּדִּים),⁵³ denen der reibungslos funktionierende Tempelkult nicht ausreichte. Die Wurzeln dieser Laienkreise reichen bis in die persische Zeit zurück.⁵⁴ Ihren Charakter hat Siegbert Uhlig gut beschrieben:

„Die Betonung der Tora durch die Priester führte zur Vernachlässigung prophetisch eschatologischer Momente und dieses wiederum zur Entstehung apokalyptischer Kreise, die das prophetische Traditionsgut in ihren ‚pietistischen‘ Konventikeln pflegten und erweiterten. Zugleich verstanden sich die Apokalyptiker als Bollwerk gegen die Affinität jüdischer Kreise zum Hellenismus und seiner Denkweise und der sich damit ergebenden synkretistischen Tendenz. Die Bußbewegung der Chasidim war geprägt durch Gesetzesstrenge, durch eine radikale Geschichtsdeutung, wobei die Gegenwart als Gerichts- oder Zorneszeit gewertet wurde, als Zeit, die zur Aufrichtung des Gottesreiches führen würde.“⁵⁵

Weil diese Frommen nicht nur die Torah, sondern auch die Schriften der Propheten lasen, stellten sie fest, dass diese noch mehr versprachen, als die Gegenwart bot. Ein sensibler Priester wie Jesus Sirach bemerkte die Vorläufer der Krise.⁵⁶ Einige Forscher rechnen sogar damit, dass er sich direkt mit den Trägern der apokalyptischen Henoch-Überlieferungen auseinandersetzte.⁵⁷ Jesus Sirach sah eine Lösung der Probleme darin, dass die Priester die Laien in den heiligen Schriften unterweisen sollten. Deshalb begründete er ein Lehrhaus (*oikos paideias* [οἶκος παιδείας]) und schuf damit eine Institution, die in Zukunft das Judentum tief prägen sollte (Sir 51,23-25).⁵⁸ Aber das Reformprogramm von Sirach konnte den Ausbruch der Krise nicht verhindern, denn plötzlich entstand eine tödliche Bedrohung des Judentums mitten aus den Reihen der Priesterschaft heraus. Darüber berichten die beiden Bücher der Makkabäer, die wie Jesus Sirach zum katholischen Bibel-Kanon gehören und in manchen Lutherbibeln zu den alttestamentlichen Apokryphen.⁵⁹

⁵³ Davon ist eine jüdisch-mystische Bewegung zu unterscheiden, die Mitte des 18. Jahrhunderts in Südpolen entstand und weite Teile des Ost-Judentums ergriff. Diese Chassidim sind vor allem auch durch die von Martin Buber gesammelten Erzählungen bekannt geworden. Vgl. L. DÖRING/T. KWASMAN, Chassidismus, in: J. H. SCHOEPS, Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh 2000, 163f.

⁵⁴ O. PLÖGER, Theokratie und Eschatologie (WMANT 2), Neukirchen-Vluyn ²1962, 16-18. 37-68.

⁵⁵ Das Äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984, 491f.

⁵⁶ Vgl. H. STADELMANN, Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vormakkabäischen Söfer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zum Priester-, Propheten- und Weisheitslehrtum (WUNT II/6), Tübingen 1980, 275-293.

⁵⁷ L. J. PROCKTER, Torah as a Fence against Apocalyptic Speculation: Ben Sira 3:17-24, in: D. ASAF, Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies A: The Bible and Its World, Jerusalem 1990, 245-252; J. CORLEY, Wisdom Versus Apocalyptic and Science in Sirach 1,1-10, in: F. GARCÍA MARTÍNEZ, Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition (BETL 168), Leuven 2003, 269-285.

⁵⁸ Vgl. R. RIESNER, Jesus als Lehrer, ³1988, 164-167.

⁵⁹ S. VON DOBBELER, Die Bücher 1/2 Makkabäer (NSK 11), Stuttgart 1997; M. TILLY, 1. Makkabäer (HThKAT), Freiburg 2015.

7. Die makkabäische Krise und apokalyptische Erwartungen

In den griechisch geprägten Städten, die Judäa im Westen (Gaza, Jamnia, Joppe) und Osten (Gerasa, Gadara, Philadelphia) umgaben, pulsierte wirtschaftliches und kulturelles Leben. Auch die herrschende Priesterschicht in Jerusalem begann, sich immer mehr dem Hellenismus, d. h. griechischer Kultur und Weltanschauung, zu öffnen. Der Hohepriester Jason ließ in den Jahren 175/74 v. Chr. unterhalb des Tempels ein Gymnasium und ein Stadion errichten (1 Makk 1,11-15; 2 Makk 4,7-13), wohl dort, wo heute der Platz vor der sogenannten „Klagemauer“ liegt. Die Sportbegeisterung griff derart um sich, dass sogar der Tempelgottesdienst ins Stocken geriet (1 Makk 4,14-15). Die Juden Jerusalems waren drauf und dran, in der hellenistischen Welteinheitskultur und ihrem religiösen Synkretismus aufzugehen. Aber dann kam es zu einer gewaltsamen Zuspitzung.⁶⁰ Menelaos gelang es, vom syrischen Seleukiden-König Antiochus IV. das Hohepriesteramt für Geld zu kaufen. Als sich der abgesetzte Jason dagegen wehren wollte, eroberte Antiochus 167 v. Chr. Jerusalem und funktionierte den Tempel in ein Heiligtum des Zeus Olympios um (2 Makk 5–6). Darüber hinaus begann der syrische Herrscher eine Zwangshellenisierung, indem er die Beschneidung, den Sabbat und die jüdischen Feste verbot. Torah-Rollen wurden konfisziert und vernichtet, die Besitzer mit dem Tode bedroht (1 Makk 1,56-57). Um ihre Loyalität zu beweisen, sollten die Juden Schweinefleisch essen und dem Zeus Weihrauchopfer darbringen. Groß war die Zahl der Abgefallenen, aber auch derer, die sich lieber niedermetzeln ließen (2 Makk 6–7). Seit dieser Zeit gibt es im Judentum eine Märtyrer-Frömmigkeit, die später auch das Christentum beeinflussen sollte (vgl. Hebr 11,35-39/2 Makk 6,11.18-20).

In dieser dramatischen Notzeit erfuhr auch eine ältere Prophetie eine erneute Aktualisierung. Das Buch Daniel durchlief eine längere Überlieferungsgeschichte, die mit den griechischen Zusätzen⁶¹ bis in das 1. Jahrhundert v. Chr. hineinreicht. Das Buch zählt im jüdischen Kanon deshalb auch nicht zu den Propheten, sondern zu den übrigen „Schriften (*k^etūbīm*)“. Ausgangspunkt für die weitere Überlieferung und Bearbeitung war die Weissagung eines Propheten, der um 522–520 v. Chr. im persischen Exil wirkte und dessen Schrift im Wesentlichen im aramäischen Teil des Daniel-Buchs aufbewahrt worden ist (Dan 2,4b–7,28).⁶² Wie Daniel 7,28 („bis daher, Ende der Worte“) zeigt, schloss diese ursprüngliche Prophetenschrift mit einer durchaus irritierenden Vision. Der Seher schaute den Geschichtslauf als eine Abfolge von Weltreichen, die als immer grausamere Tiere dargestellt sind (Dan 7,2-8). Doch dann heißt es nach einer Schau des Thrones Gottes (Dan 7,9-10):

⁶⁰ Vgl. M. TIWALD, *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums*, 2016, 59-67.

⁶¹ *Gesang der drei Männer im Feuerofen*; Susanna und Daniel; Daniel, Bel und der Drache (in katholischen Bibelausgaben Dan 3,51-90; 13-14).

⁶² C. SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments V*, 1964, 53-90. Mit einem Propheten des 6. oder 5. Jahrhunderts in der babylonisch-persischen Diaspora rechnete auch O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1976, 647, und noch entschiedener für einen „historischen Daniel“ A. R. MILLARD, *Daniel in Babylon: An Accurate Record?*, in: J. K. HOFFMEIER/D. R. MAGARY, *Do Historical Matters Matter to Faith? A Critical Appraisal of Modern and Postmodern Approaches to Scripture*, Wheaton IL 2012, 263-280.

„Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie der Sohn eines Menschen (*kēbar ʿenāš* [כָּבָר אֱנוֹשׁ]). Er kam bis zu dem Alten an Tagen und wurde vor ihn geführt. Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königsherrschaft (*malkū* [מַלְכוּת]) übergeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen dienen ihm. Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nicht vergeht und seine Königsherrschaft (*malkū*) endet niemals“ (Dan 7,13-14).

Die „Wolken des Himmels“ kündigen im Alten Testament eigentlich eine Gotteserscheinung an (Ex 16,10; 1 Kön 8,10). Aber dann meint man noch zwischen den Zeilen die Überraschung, ja das Erschrecken des Sehers zu spüren (vgl. Dan 7,15), als er stattdessen einen sieht „wie der Sohn eines Menschen“ (Dan 7,13). Nach einer eingehenden Untersuchung kommt Chrys C. Caragounis zu dem Ergebnis:

„Die Versuche, den danielischen ‚Menschensohn‘ mit Hilfe verschiedener Rekonstruktionen möglicher orientalischer Hintergründe zu erklären, wurden als erfolglos und unglaublich aufgewiesen ... Eine sorgfältige Exegese von Daniel 7 zeigt, dass der ‚Menschensohn‘ als ein himmlisches Wesen mit den Ehren und Vollmachten gezeichnet wird, die normalerweise auf Gott bezogen werden ... Diese Gestalt wird vom Allerhöchsten, was ein anderer Name für den Alten der Tage oder Gott ist, unterschieden. Der ‚Menschensohn‘ als eine Gestalt neben dem Alten der Tage könnte auf das Konzept des Messias als des Vizeregenten Gottes auf Erden zurückgehen, ist aber von diesem letzteren Konzept auch unterschieden und wurde wahrscheinlich von der Bildwelt von Ezechiel 1 [der Vision vom Gottesthron] her entwickelt.“⁶³

Wenn diesem „Menschensohn“ von Gott eine „ewige Herrschaft“ übergeben wird (Dan 7,14), so erinnert das an die Verheißung, die David erhielt (2 Sam 7,12.16).⁶⁴ Aber die visionäre Szene ist nicht auf die jüdische Nationalgeschichte beschränkt, sondern eröffnet mit der Schau der einander ablösenden Weltreiche weltgeschichtliche, ja sogar kosmische Dimensionen.

In der makkabäischen Krise wurde die alte Prophetenschrift durch eine Rahmung in hebräischer Sprache aktualisiert (Dan 1,1–2,4a; 8,1–12,13). Hier erscheint der Menschenähnliche, der „Herr (*ʿadōn* [אֲדֹנָי])“ genannt (Dan 10,16-19) und von dem Erzengel Michael unterschieden wird (Dan 10,21), als „Sohn des Menschen/des Adam (*ben ʿādām* [בֶּן אָדָם])“ (Dan 10,16). Die makkabäische Aktualisierung war von der banger Frage geleitet, ob nicht die Verfolgung der Frommen und die Entweihung des Tempels unter Antiochus IV. schon das Ende der Zeit bedeuteten (Dan 11,2-45). Angesichts dessen lenkte der Bearbeiter am Schluss seiner Redaktion des Buchs den Blick auf die eschatologische Vollendung durch die Auferstehung der Gerechten (vgl. Dan 12,1-3):

„Von der Zeit an, in der man das tägliche Opfer abschafft und den unheilvollen Gräueltat aufstellt [2 Makk 5–6], sind es 1290 Tage. Wohl dem, der aushält und 1335 Tage erreicht! Du aber gehe auf das Ende zu! Du wirst am Ende der Tage ruhen und nach deinem Losanteil auferstehen“ (Dan 12,12-13).

⁶³ The Son of Man: Vision and Interpretation (WUNT 38), Tübingen 1986, 80f. Übersetzung R. R.

⁶⁴ Vgl. J. E. GOLDINGAY, Daniel (WBC 30), Dallas TX 1989, 170.

Das Buch Daniel hat in den Kreisen der *h^asidim*, aus denen seine aramäisch-hebräische Fassung stammt,⁶⁵ weitergewirkt und apokalyptische Erwartungen genährt, wegen der geheimnisvollen Zahlenangaben aber auch bis heute viele Spekulationen hervorgerufen. Eine Nachwirkung erfuhr das Daniel-Buch ebenfalls in Qumran⁶⁶ und besonders deutlich in der Henoch-Überlieferung [S. 33]. Diese Tradition zeigt, dass man den „Menschen-ähnlichen“ durchaus als eine individuelle Gestalt verstehen konnte, auch wenn sein Auftreten in unauflöslichem Zusammenhang mit dem Gottesvolk Israel steht, das die „Heiligen des Höchsten“ genannt wird (Dan 7,16-27).

Es blieb aber nicht beim geduligen Erleiden der Verfolgung durch Antiochus IV. Unter der Führung der Söhne des Priesters Matthatias brach schließlich ein Aufstand los (1 Makk 2). Nach dem Beinamen des Ältesten Judas Makkabi (1 Makk 3,1) nennt man die drei Brüder die „Makkabäer“. Nach drei Jahren eines erbitterten Partisanenkampfes wurde Jerusalem durch sie befreit. Zum Gedenken an die Wiedereinweihung des Tempels im Jahr 164 v. Chr. feiern Juden bis heute das Chanukka-Fest (1 Makk 4,36-59; 2 Makk 10,1-8), das immer in die Advents- und Weihnachtszeit fällt. Einen wesentlichen Anteil am Befreiungskampf hatten die „Frommen“, die *h^asidim*, griechisch transkribiert „die *Asidaioi* (Ἀσιδαῖοι), tapfere Männer aus Israel, die alle dem Gesetz treu ergeben waren“ (1 Makk 2,42). Diese Frommen wurden aber bald schwer enttäuscht, denn nach dem Tod des Judas ließ sich sein Bruder Jonathan von den Syrern 152 v. Chr. als Hoherpriester und Herrscher einsetzen (1 Makk 10,1-21). Die Desillusionierung der *h^asidim* spiegelt sich in einem der überarbeiteten Abschnitte des Daniel-Buchs wider, wo es mit deutlicher Anspielung auf Antiochus IV. und den Freiheitskampf der Makkabäer heißt (Dan 11,31-35):

„Er [Antiochus] stellt Streitkräfte auf, die das Heiligtum auf der Burg entweihen, das tägliche Opfer abschaffen und den unheilvollen Gräuel aufrichten [1 Makk 1,54]. Er verführt die Menschen mit seinen glatten Worten dazu, vom Bund abzufallen. Doch die Schar dener, die ihrem Gott treu sind, bleibt fest und handelt. Die Verständigen (maskilim [מַשְׁכִּילִים]) des Volkes bringen viele zur Einsicht; aber für eine Zeit werden sie durch Feuer und Schwert, mit Haft und Ausplünderung unterdrückt. Doch während man sie unterdrückt, erfahren sie eine kleine Hilfe [durch die Makkabäer] und viele schließen sich ihnen nur zum Schein an. Und einige von den Verständigen kommen zu Fall. So sollen sie bis zur Zeit des Endes geprüft, geläutert und gereinigt werden, denn es ist noch bis zur (bestimmten) Zeit.“

In diesem Abschnitt wird deutlich, dass die *h^asidim* unter der Führung von Schriftgelehrten (*maskilim*) standen (Dan 11,33; 12,3; vgl. 1 Makk 7,12-13),⁶⁷ wie das in der Folge für die verschiedenen jüdischen Gruppen charakteristisch werden sollte.

Auf den Makkabäer Jonathan folgte der dritte Bruder Simon und so kam es nicht zu einer Wiederherstellung des davidischen Königtums, sondern es entstand die neue Dynastie der „Hasmonäer“,⁶⁸ die nach der Art hellenistischer Herrscher Kriege über die

⁶⁵ Vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, ³1998, 329.

⁶⁶ P. W. FLINT, The Daniel Tradition at Qumran, in: C. A. EVANS/P. W. FLINT, Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls, Grand Rapids MI/Cambridge 1997, 41-60.

⁶⁷ Vgl. H. KOSMALA, Maškil, JANES 5 (1973), 235-241.

⁶⁸ M. TIWALD, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums, 2016, 68-73.

Grenzen von Judäa hinaus führten. So eroberte Simons Sohn Johannes Hyrkanus (134–104) Samarien und im Ost-Jordan-Land Moab (Ant XIII 255–258). Für die Zeit ab Hyrkanus ist der jüdische Historiker Josephus mit seinen Werken „Jüdischer Krieg“ (Bellum Judaicum) und „Jüdische Altertümer“ (Antiquitates Judaicae) die Hauptquelle [S. 449f.]. Aristobul, der 104/3 v. Chr. sogar den Königstitel annahm, gewann Galiläa zurück (Ant XIII 318–319; vgl. Bell I 76) und in diesem weithin entvölkerten Landstrich wurden jüdische Menschen aus Judäa⁶⁹ und wohl auch aus dem östlichen Exil angesiedelt [2.12]. Die Hasmonäer stellten sich aufgrund ihrer erfolgreichen kriegerischen Taten in die Nachfolge des Priesters Pinchas wie auch des Königs David und beanspruchten so indirekt Messianität (1 Makk 2,54,27).⁷⁰ Aber selbst im Ersten Makkabäer-Buch, das ihren Ruhm beschreibt, hat sich die Erinnerung erhalten, dass damals auch die Erwartung eines messianischen „Propheten wie Mose“ (Dtn 18,18) noch lebendig war:

„Die Juden und die Priester willigten ein, dass Simon für immer ihr Fürst und Hoherpriester sein sollte, so lange, bis ein wahrer Prophet erweckt würde“ (1 Makk 14,41).⁷¹

Alexander Jannaeus (103–76) konnte nicht nur die Unabhängigkeit des jüdischen Staates verteidigen, sondern auch seine Grenzen nach Osten und Westen ausweiten (Bell I 86–87; Ant XIII 356–375. 393–397). Nach der Eroberung der Küstenstädte am Mittelmeer wurden Münzen geschlagen, die nicht nur einen Anker, sondern auch einen achtstrahligen Stern zeigen. So wies Alexander Jannaeus indirekt darauf hin, dass unter seiner Herrschaft die Bileams-Weissagung vom messianischen Stern ihre Verwirklichung fand.⁷² Der König verstrickte sich dann aber in eine blutige Auseinandersetzung mit den Pharisäern (Bell I 88–106)⁷³ und stellte deshalb wohl eine Verständigung mit den Essenern her [S. 24]. Unter seiner frommen Witwe Alexandra Salome (76–67) erlebte das Land noch einmal inneren Frieden, weil sie sich mit den Pharisäern aussöhnte (Bell I 107–112). Diese späte Blütezeit eines eigenständigen jüdischen Staatswesens ging zu Ende, als ihre beiden Söhne Hyrkanus II. und Aristobul II. in einem mörderischen Bürgerkrieg um die Macht stritten. Beide appellierten an die Römer, was letzten Endes dazu führte, dass Pompejus 63 v. Chr. Jerusalem belagerte und Judäa zum römischen Klientelstaat machte (Bell I 131–154). Eine weitreichende Folge der makkabäischen Krise und der usurpierten Herrschaft der Hasmonäer war das Hervortreten von konkurrierenden Religionsparteien.⁷⁴ Dadurch wurde das Judentum bis an das Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. zu einer pluralistischen Größe. Es gab allerdings einige wesentliche Grundüberzeugungen, die allen Gruppen gemeinsam waren, wie der Glaube an den einen und einzigen Gott, die fünf Mose-Bücher als Heilige Schrift und die Erwählung des Volkes Israel.

⁶⁹ Vgl. U. LEIBNER, Settlement and History in Hellenistic, Roman and Byzantine Galilee, An Archaeological Survey of the Eastern Galilee (TSAJ 127), Tübingen 2009, 315–344.

⁷⁰ J. W. VAN HENTEN, Origins of Jewish Messianic Expectations: The Hasmonean Period, in: M. BOCKMUEHL / J. CARLETON PAGET, Redemption and Resistance, 2007, 15–28.

⁷¹ Vgl. M. PHILONENKO, Jusqu'à ce que se lève un prophète digne de confiance (1. Machabées 14,41), in: I. GRUENWALD / S. SHAKED / G. G. STROUMSA, Messiah and Christos, 1992, 95–98.

⁷² Vgl. A. STROBEL, Der Stern von Bethlehem. Ein Licht in unserer Zeit?, Fürth 1985, 30–33.

⁷³ 2018 wurde im „Russian Compound“ in Jerusalem ein Massengrab mit Hingerichteten (einschließlich von schwangeren Frauen) aus der Zeit von Alexander Jannaeus entdeckt.

⁷⁴ Vgl. R. DEINES, Die jüdische Mitwelt, 2006, 114–119.

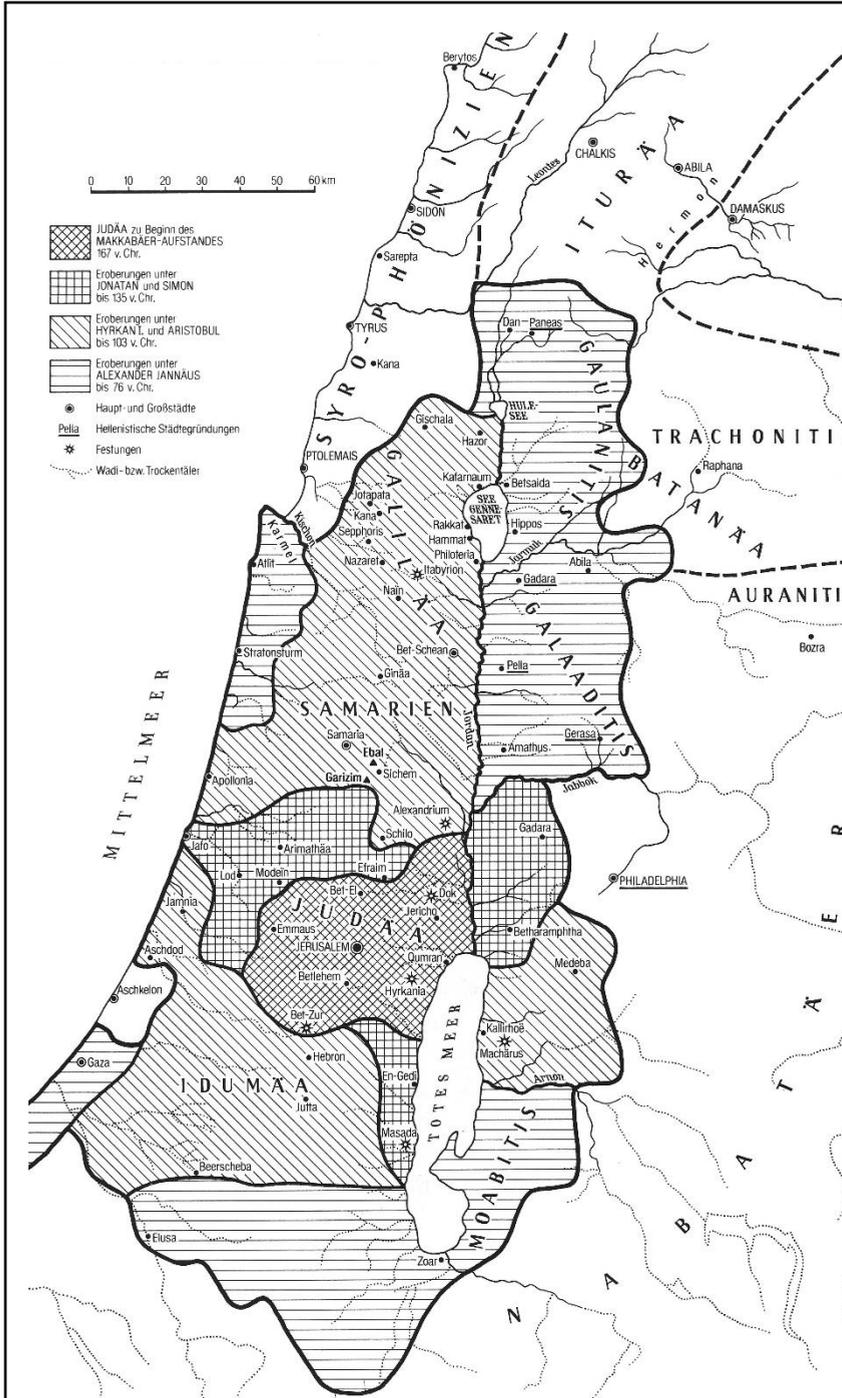


Abb. 1: Palästina unter den Hasmonäern

8. Die Sadduzäer und kein Messias

Die Hasmonäer stützten sich auf die Oberschicht, die vor allem aus den hohepriesterlichen Geschlechtern, aber auch aus anderen reichen Großfamilien bestand, gegen die sie zuvor im antihellenistischen Befreiungskrieg zumeist gekämpft hatten. Diese Oberschichtgruppe wurde Sadduzäer (*Saddoukaioi* [Σαδδουκαῖοι], *ṣaddūqīm* [סַדְדֻקִיִּם]), genannt, weil sie sich auf Zadok zurückführte, den wichtigsten Priester unter David und Salomo (2 Sam 8,17; 1 Kön 1,32-40).⁷⁵ Entscheidend war für die Sadduzäer der reibungslose Ablauf des Tempelkultes, denn daran hingen ihre religiöse Bedeutung und ihre wirtschaftliche Existenz (Ant XIII 293). Sie waren deshalb zum Bündnis mit jedem Herrscher bereit, der den Kult garantierte. So arrangierten sie sich später auch mit den Römern. Als Heilige Schrift im eigentlichen Sinn galten den Sadduzäern nur die fünf Bücher Mose (vgl. Mk 12,18-27), die ja die Kultbestimmungen enthalten. Die prophetischen Schriften waren den Sadduzäern hingegen suspekt, da sich daran immer wieder endzeitliche und messianische Erwartungen entzündeten, welche die politische Stabilität bedrohten. Wie das Vorwort der griechischen Übersetzung von Jesus Sirach zeigt, hatten aber schon im ausgehenden 2. Jahrhundert v. Chr. die meisten Juden einen dreiteiligen Kanon, „das Gesetz, die prophetischen und die übrigen Schriften (*ho nomos kai hai prophēteia kai ta loipa tōn bibliōn* [ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖα καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων])“. Dabei blieb die Abgrenzung des dritten Teils noch bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. offen.⁷⁶ Die Dreiteilung ist bis heute im Judentum üblich unter den Bezeichnungen *tōrah* „Gesetz“, *nēbi ʿīm* „Propheten“ [1.5], *kē tūbīm* „Schriften“, nach den Anfangsbuchstaben vereint zum Kunstwort *Tenach*. Die christlichen Bibeln haben dagegen die durch die Septuaginta vorbereitete Gliederung in geschichtliche, dichterische und prophetische Schriften übernommen. Die Sadduzäer glaubten nicht an die Auferweckung der Toten (Bell II 165) und richteten ihr Leben deshalb ganz auf das Diesseits aus. Stein gewordene Zeugnisse dafür sind die monumentalen Priestergräber im Kidron-Tal, welche die Erinnerung an den Ruhm der Verstorbenen wachhalten sollten.⁷⁷ Die Sadduzäer stellten im Synhedrium, das die Lutherübersetzung den „Hohen Rat“ nennt, die Mehrheit (vgl. Apg 23,6-9). Vor diesem höchsten jüdischen Selbstverwaltungsorgan in Judäa mussten sich dann Jesus und Paulus verantworten [12.7].

9. Die Essener und zwei Messiasse

Die Einsetzung des Makkabäers Jonathan zum Hohenpriester im Jahr 152 v. Chr. war ein schwerer Verstoß gegen die Torah, denn er stammte nur aus einer niederen Priesterfamilie, die sich nicht von Aaron, dem Bruder des Mose, herleiten konnte. Dunkel bleibt, welchen amtierenden Hohenpriester Jonathan damals absetzte. Es ist eine erwägenswerte Hypothese, dass es sich dabei um den Begründer der Essener handelte, der in den

⁷⁵ J. LE MOYNE, *Les Sadducéens* (EB), Paris 1972; M. TIWALD, *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums*, 2016, 123-132.

⁷⁶ Vgl. M. TIWALD, aaO. 266-270.

⁷⁷ Vgl. R. RIESNER, *Kidron*, GBL II, ²1990, 777f.

Schriften von Qumran den Ehrennamen „Lehrer der Gerechtigkeit (*mōreh šædæq* [מורה צדק])“ trägt.⁷⁸ Der „Lehrer“ wurde jedenfalls von Jonathan, der in den Texten „der Frevelpriester“ (1QpHab 8,8; 11,4 u. ö.) genannt wird, aus Jerusalem vertrieben.⁷⁹ Dieser Deckname für Jonathan *ha-kōhen hārāsā* (הכֹּהֵן הַרָשָׁע) dürfte eine polemische Abwandlung von *ha-kōhen hāro* (הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ) „Hoherpriester“ (Esr 7,5; 2 Chr 31,10) sein. Im „Land Damaskus“, das nicht Qumran, sondern die Umgebung der syrischen Stadt meint, sammelte der Lehrer eine „Gemeinschaft des neuen Bundes“ (CD 6,10-19). Das bezog sich auf die Verheißung des „Neuen Bundes (*bʿrūt hʾdāsāh* [בְּרִית הַדָּשָׁה])“ in Jeremia 31,31 [S. 7], die später Jesus für sich in Anspruch genommen hat [S. 346]. Für den „Lehrer der Gerechtigkeit“ war das Volk Israel in seiner Mehrheit vom Bund abgefallen. Nur wer sich ihm anschloss, gehörte zum „Neuen Bund“. Der Lehrer fand Anhänger bei einem Teil der *hʾsidīm*. Über die aramäischen Pluralformen *hʾsajjā* (הַסַּיָּא) bzw. *hʾsēn* (הַסַּיָּן) ging ihr Name auf die neue Gruppe über, deren Angehörige griechisch *Essaioi* (Ἐσσαῖοι) oder *Essēnoi* (Ἐσσηνοί) hießen. Seit etwa 100 v. Chr., d. h. unter der Herrschaft des Hasmonäers Alexander Jannaeus, konnten sich essenische Gruppen wieder in Judäa ansiedeln [S. 21]. Damals wurde Qumran durch den Umbau einer schon vorher bestehenden kleinen Siedlung als eine ihrer Niederlassungen begründet, so wie sie in den heutigen Ausgrabungen besichtigt werden kann.⁸⁰

Über die Essener war man lange Zeit nur durch die recht ausführlichen Beschreibungen bei Philo von Alexandrien (Omn prob 75–91) und Flavius Josephus (Bell II 119–161) unterrichtet.⁸¹ Es galt als die archäologische Sensation des 20. Jahrhunderts, dass 1947–1956 bei Qumran nahe dem Nordwestufer des Toten Meeres Originalschriften der Essener gefunden wurden. Alle gewichtigen Argumente sprechen dafür, dass es sich bei der ausgegrabenen Siedlung auf einem Mergelkliff um eine essenische Niederlassung handelte.⁸² Die Texte stammen aus der Zeit zwischen dem dritten vor- und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert und waren in insgesamt elf Höhlen versteckt. Diese Höhlen bezeichnet man in der Reihenfolge ihrer Entdeckung als 1Q bis 11Q. Unter den Funden waren die bisher ältesten Abschriften alttestamentlicher Bücher, darunter eine über sechs Meter lange, vollständig erhaltene Jesaja-Rolle aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. (1QJes^a). Weiter wurden alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen gefunden, die man teilweise schon kannte, wie etwa Fragmente von Tobit oder von Henoch-Schriften.⁸³ Als

⁷⁸ Vgl. R. RIESNER, *Essener und Urgemeinde in Jerusalem*, 1998, 117; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, 102007, 205f.

⁷⁹ Vgl. G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2), Göttingen 1963, 36–78.

⁸⁰ J. MAGNESS, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids MI 2003.

⁸¹ Textsammlung bei: G. VERMES/M. D. GOODMAN, *The Essenes according to the Classical Sources* (Oxford Centre Textbooks 1), Sheffield 1989.

⁸² Vgl. T. S. BEALL, *Josephus' description of the Essenes illustrated by the Dead Sea Scrolls* (SNTS.MS 58), Cambridge 1988; O. BETZ / R. RIESNER, *Verschwörung um Qumran?*, 2007; K. ATKINSON/J. MAGNESS, *Josephus's Essenes and the Qumran Community*, JBL 129 (2010), 317–342.

⁸³ J. H. CHARLESWORTH (Hrsg), *The Old Testament Pseudepigrapha. I: Apocalyptic Literature and Testaments. II: Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York 1983/85. Deutsche Übersetzungen erscheinen in der Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-

dritte Gruppe sind Werke zu nennen, welche die spezifischen Lehren der Essener enthalten. Dazu gehören die sogenannte „Damaskus-Schrift“ (CD), psalmenartige Loblieder (1QH[odajot]) und eine Gemeinderegel (1QS[erek ha-jachad] „Ordnung der Einung“).⁸⁴

Die Essener waren überzeugt, dass ihnen Gott durch den „Lehrer der Gerechtigkeit“ die Geheimnisse der Endzeit offenbart habe (CD 1,6-11; 7,1-6). Dazu gehörte eine schroffe Prädestinationslehre (Ant XIII 172), nach der Gott auch den größten Teil des Volkes Israel von Ewigkeit her für das Gericht bestimmt hätte (CD 2,2-13). Nur eine geringe Zahl sei für das Heil vorherbestimmt, nämlich diejenigen, die in die Gemeinschaft der Essener hineinfanden. Diese lebten nach einer äußerst strengen Auffassung der Torah, die sie in einer Art Schulbetrieb gründlich erforschten (1QS 6,6-8). Zu ihren Überzeugungen gehörte, dass man dem alten priesterlichen Sonnenkalender folgen müsse, nach dem die Feste immer auf denselben Tag im Jahr fielen. Wenn dagegen am Jerusalemer Tempel der astronomisch genauere Mondkalender galt, so bedeutete das für die Essener den Beweis, dass der dortige Kult illegitim war. Sie warteten auf die Errichtung eines endzeitlichen Tempels in einem „neuen – aber durchaus irdischen – Jerusalem“, dessen Bauanleitung die 8m lange Tempelrolle (11QMiqdasch) enthält.⁸⁵ Äußerst verschärft wurden die Reinheitsgesetze eingehalten und deshalb bildeten Gemeinschaften zölibatärer Männer die Elite (Ant XVIII 21). Es gab aber auch Familienkommunitäten, die im Gegensatz dazu nur in teilweiser Gütergemeinschaft lebten (Bell II 160-161). Essener-Siedlungen existierten in Judäa und in der Gegend von Damaskus. Am besten bekannt sind die in Qumran und Jerusalem [03]. So hoch der „Lehrer der Gerechtigkeit“ geschätzt wurde, als Messias galt er nicht. Vielmehr erwarteten die Essener drei endzeitliche Gestalten: einen Propheten (wie Mose [Dtn 18,18] und/oder Elia [Mal 3,23]?) sowie einen Davididen als den „Messias [aus] Israel (*m^ešīah jisra'el* [מְשִׁיחַ יִשְׂרָאֵל])“ und einen Hohenpriester als „Messias [aus] Aaron (*m^ešīah 'ah'rōn* [מְשִׁיחַ אֶהֱרֹן])“ (1QS 9,11).⁸⁶ Dabei wurden die Herrscherprädikate im Bileam-Spruch Numeri 24,17 [S. 13f.] unter den beiden Gestalten aufgeteilt. Der davidische Messias war das „Zepter“ (4Qpatr 1-4), der priesterliche Messias aber der „Stern“ (CD 7,18). Diese doppelte Messiaserwartung hängt mit der starken priesterlichen Prägung der Essener durch den „Lehrer der Gerechtigkeit“ zusammen⁸⁷ und geht vor

römischer Zeit“ (JSHRZ). Ausführliche Einleitungen auch in M. E. STONE (Hrsg.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT II/2), Assen / Philadelphia PA 1984.

⁸⁴ E. LOHSE / A. STEUDEL, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch/Aramäisch und Deutsch I/II*, Darmstadt 1986/2001; J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer I-III* (UTB 1862/63, 1916), München/Basel 1995/96.

⁸⁵ J. MAIER, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“* (UTB 829), München/Basel 1997.

⁸⁶ J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT II/104), Tübingen 1998; A. CHESTER, *Messiah and Exaltation*, 2007, 230-276.

⁸⁷ Vgl. J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, 102-122.

allem auf die Prophetie in Sacharja 4,11-14 zurück [S. 11f.]. Vielleicht haben jedoch ursprünglich oder auch erst später einige essenische Gruppen die beiden messianischen Gestalten zu einer verschmolzen, so scheint es nach der Damaskus-Schrift zu sein (vgl. CD 14,18; 19,10-11; 20,1).⁸⁸ Die Psalmen-Sammlungen aus Qumran, die vielleicht teilweise auf die voressenische Zeit zurückgehen, zeigen ein starkes Interesse an David und so auch an der mit seinem Namen verbundenen messianischen Hoffnung.⁸⁹

10. Die Pharisäer und ein Messias

Nicht alle *ḥ^asidīm* schlossen sich dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ an, sondern es gab durch ihn eine Spaltung in der Bewegung (CD 4,14-20). Vielleicht geht darauf der Name der Religionspartei zurück, die am einflussreichsten wurde, die Pharisäer. Über sie erfährt man außer im Neuen Testament am meisten durch Josephus (Bell II 162-166; Ant XVIII 12-15).⁹⁰ Wie weit die rabbinische Literatur, kodifiziert in der Mischna (um 200 n. Chr.), der Tosephta (3. Jahrhundert) sowie dem Jerusalemer (4./5. Jahrhundert) und dem Babylonischen Talmud (5./6. Jahrhundert), pharisäische Traditionen aus der Zeit vor 70 n. Chr. aufbewahrt hat, ist umstritten [S. 451]. Die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. bedeutete für das Judentum einen tiefen Einschnitt und dasselbe gilt von dem gescheiterten messianischen Aufstand von 132–135 n. Chr. unter Simeon Bar Kosiba [S. 29f.]. Rabbinische Überlieferungen verdienen vor allem dann für die neutestamentliche Zeit Beachtung, wenn sie sich mit anderen zeitgenössischen Quellen verbinden lassen.⁹¹

Der Name *Pharisaioi* (Φαρισαῖοι) kommt von hebräisch *p^erūšīm* (פְּרוּשִׁים), was die „Abgesonderten“ bedeutet und vielleicht auf die Spaltung innerhalb der *ḥ^asidīm* hinweist. Die zeitgeschichtlichen Anspielungen im Nahum-Pescher (aktualisierender Kommentar) zeigen, dass die Trennung erfolgt sein muss, bevor Alexander Jannaeus (103–76), der als „Löwe des Zorns“ bezeichnet wird, Pharisäer kreuzigen ließ (4QpNah 1,1-8). Diese erste Anwendung der Kreuzigungsstrafe auf dem Boden des Israel-Landes wird auch von Josephus als ein ebenso verstörendes wie einschneidendes Ereignis erwähnt (Bell I 97 / Ant XIII 380). An mehreren Stellen des essenischen Nahum-Kommentars werden die Pharisäer wahrscheinlich als „Forscher nach Glattem“ bezeichnet (4QpNah 1,2.7; 2,2.4; 3,3.7; vgl. CD 1,18). Die entsprechende hebräische Wendung *dōršē ha-ḥ^alāqōt* (דֹרְשֵׁי הַחֲלֻקֹת) dürfte ein polemisches Wortspiel sein. Die pharisäischen Schriftgelehrten „erforschten (*dārās* [דָרַשׁ])“ aus der Torah weitere Gesetze (vgl. Mk 7,1-5), die

⁸⁸ Vgl. M. ABEGG, The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?, DSD 2 (1995), 125-144.

⁸⁹ Vgl. W. A. VANGEMEREN / J. STANGHELLE, A Critical-Realistic Reading of the Psalm Titles: *Authenticity, Inspiration, and Evangelicals*, in: J. K. HOFFMEIER / D. R. MAGARY, Do Historical Matters Matter to Faith?, 2012, 281-301 (285-287).

⁹⁰ R. DEINES, Die Pharisäer, 1997; M. TIWALD, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums, 2016, 123-132.

⁹¹ D. INSTONE-BREWER, Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament I/II, Grand Rapids MI / Cambridge 2004/2011. Vgl. auch S. SAFRAI (Hrsg.), The Literature of the Sages I: Oral Torah, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates (CRINT II/3), Assen / Philadelphia PA 1987; H. L. STRACK / G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch (Beck'sche Elementarbücher), München 2011.

h^alakōt (הלכות) genannt wurden. Dieser Ausdruck kommt vom hebräischen Verb *hālāk* (הלך) „gehen, wandeln“, das hier im Sinne des Lebenswandels gebraucht wird. Die *h^alakāh* (הלכה), die mündliche Überlieferung von Rechtssätzen neben der Torah, war typisch für den Pharisäismus. Dieser bildete eine Laienbewegung, deren Anhänger vor allem aus der Mittelschicht stammten und unter der Führung von Schriftgelehrten standen. Obwohl auch die Pharisäer sehr kritisch gegenüber der sadduzäischen Hohepriesterschaft eingestellt waren (Apg 23,6-7), hielten sie doch im Gegensatz zu den Essenern, aber im Gefolge der *h^asidīm* (1 Makk 7,12-17), am Tempel und seinem Gottesdienst fest (Lk 18,10). Die Pharisäer könnte man, um einen Vergleich aus der kirchlichen Landschaft Deutschlands zu gebrauchen, als die damaligen landeskirchlich-pietistischen Gemeinschaften bezeichnen, die Essener als eine rigoristische und exklusive Freikirche.

Die Pharisäer versuchten als eine innerjüdische Erneuerungsbewegung ihr Verständnis der Torah im Volk zu verbreiten. Das geschah zum einen durch die Einrichtung von Synagogen [02].⁹² Das griechische Wort *synagōgē* (συναγωγή) bedeutet „Versammlung“. Seit dem Babylonischen Exil fanden sich fromme Kreise zusammen, um die Torah und die prophetischen Schriften zu lesen und auszulegen [S. 17]. Daraus entwickelte sich der Synagogengottesdienst, dessen Zentrum die zweifache Lesung aus den fünf Büchern Mose und den Propheten bildete. Die historisch älteste Quelle dafür ist das lukanische Doppelwerk (Apg 15,21; Lk 4,16). Dieser jüdische reine Wortgottesdienst, wie er dann in gewisser Weise auch für den Protestantismus typisch geworden ist, war eine wirkliche Revolution innerhalb der Religionsgeschichte. Zum antiken Gottesdienst gehörte sonst immer das Opfer, für das es im Judentum aber nur den Jerusalemer Tempel als den einzig legitimen Ort gab. Deshalb erschien antiken Menschen die jüdische Religion eher als eine Art, wenn auch barbarische, Philosophie. Philo hat diese Einschätzung bei der Verteidigung des Judentums genutzt, indem er den Sabbatgottesdienst ein *philosophēin* (φιλοσοφείν) nannte und die Synagogengebäude „Lehrhäuser (*didaskaleia* [διδασκαλεῖα])“ (Spec II 61-62; Mos II 215-216 usw.). Die Synagogengemeinschaften kamen in Palästina / *'Erez Jisra'el* während der Zeit des Neuen Testaments am Sabbat oft in Privathäusern zusammen, aber teilweise auch schon in eigenen Gebäuden. Da jeder religionsmündige Jude aktiv an diesem Gottesdienst mitwirken konnte, mussten im Zusammenhang mit den Synagogen religiöse Schulen eingerichtet werden, in denen man Lesen und Schreiben lernte [02]. Unter dem pharisäischen Schriftgelehrten Schimeon Ben Schetach und der frommen Königin Alexandra Salome (76–67) wurde sogar zum ersten Mal in der Geschichte versucht, eine Art Schulpflicht für Jungen zu verwirklichen (jKet 8,11 [32c]).⁹³ Es gibt hier eine gewisse Parallele zur Reformation, die als eine Bibelbewegung

⁹² Vgl. J. GUTMANN, *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York 1975, 36-40; R. RIESNER, *Synagoge*, GBL III, ²1990, 1507-1512; R. DEINES, *Die Pharisäer*, 1997, 349-351 u. ö.

⁹³ Vgl. R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, ³1988, 177f.

für Laien zu den sogenannten „Küsterschulen“ und dann in einigen evangelischen Territorien auch zur Einführung einer Schulpflicht führte.⁹⁴

Eine zweite Art der pharisäischen Anhängerwerbung war der Zusammenschluss zu Gemeinschaften, den *ḥ^abūrōt* (חֲבֻרֹת). Diese Gemeinschaften waren wichtig, weil die Pharisäer es mit zwei Bereichen der Torah besonders streng nahmen. Sie achteten peinlich darauf, selbst jene Reinheitsgesetze einzuhalten, die eigentlich nur den Priestern galten. Die Pharisäer stellten so den Anspruch, „ein Königreich von Priestern“ (Ex 19,6) und damit das endzeitliche Gottesvolk zu sein (vgl. Bell II 163). Das bedeutete aber, dass nur Pharisäer mit Pharisäern gemeinsame Mahle halten durften, um die kultische Reinheit zu bewahren. An der Tischgemeinschaft konnte man also erkennen, wer zu den Pharisäern gehörte und wer nicht (vgl. Mk 2,13-15 [S. 233]). Der kultischen Reinheit dienten auch rituelle Reinigungsbäder, die *miqwa'ot*. Man findet sie in großer Zahl bei Ausgrabungen als Hinweis auf die Siedlungen von frommen Juden. Das gilt ebenso von Steingefäßen (Joh 2,6), die besonders nach pharisäischer Anschauung im Gegensatz zu Tongefäßen keine rituelle Unreinheit annehmen konnten.⁹⁵ Streng hielten die Pharisäer auch das Gesetz über die Abgabe des Zehnten ein (Mt 23,23). Wenn sie Waren einkauften und sich nicht über deren Verzehntung sicher waren, wurden diese nachverzehntet (Bill I, 932f; IV/2 640–697). Das war natürlich eine teure Angelegenheit und so bildeten die pharisäischen *ḥ^abūrōt* auch eine Art von Geschäftsgenossenschaften.

Im Gegensatz zu den Essenern erwarteten die Pharisäer nur einen Messias, nämlich den endzeitlichen Idealherrscher aus dem Davidshaus. Auch das brachte sie in Opposition zur Dynastie der Hasmonäer. Noch aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammen die sogenannten „Psalmen Salomos“, die meist einer pharisäischen Gruppe zugeschrieben werden.⁹⁶ Dort heißt es im Anklang an die große messianische Prophetie in Jesaja 11,1-4 [S. 5]:

„Sieh zu Herr, und richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids, / zu der Zeit, die du (auser)sehen, o Gott, über Israel, deinen Knecht, zu herrschen, / und umgürte ihn mit Stärke, / zu zermalmen ungerechte Fürsten, / zu reinigen Jerusalem von Heidenvölkern, die vernichtend zertreten, / in Weisheit (und) in Gerechtigkeit die Sünder vom Erbe zu verstoßen, / des Sünders Übermut zu zerschlagen wie des Töpfers Geschirr, / mit eisernem Stab zu zerschlagen all ihren Bestand, / zu vernichten gesetzlose Völkerschaften durch das Wort seines Mundes [vgl. Jes 11,1-4] ... Und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König über sie; / und in seinen Tagen ist kein Unrecht unter ihnen, / denn alle sind sie heilig, und ihr König ist der Gesalbte [christos (χριστός)] (des Herrn)“ (PsSal 17,21-24.32 [JSHRZ IV/2, 101f.104]).

Natürlich gab es in der großen pharisäischen Bewegung wie in anderen jüdischen Gruppen auch etwas voneinander abweichende messianische Vorstellungen. So wird im

⁹⁴ Reformiertes Herzogtum Pfalz-Zweibrücken 1592, lutherische Reichsstadt Straßburg 1598.

⁹⁵ Vgl. R. 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.

⁹⁶ Vgl. S. HOLM-NIELSEN, Die Psalmen Salomos (JSHRZ IV/2), Gütersloh 1977, 58f.

fälschlich Philo von Alexandria zugeschriebenen „Liber Antiquitatum Biblicarum“, das kurz vor oder nach 70 n. Chr. in Palästina auf Hebräisch verfasst wurde,⁹⁷ zelotischen Tendenzen eine klare Absage erteilt.⁹⁸ Aber von der Popularität einer solchen politischen Messiaserwartung zeugt auch das *šemonē 'esrē*, das Achtzehn-Bitten-Gebet, dessen älteste Bitten in die neutestamentliche Zeit zurückgehen und die damals in vielen Synagogen gesprochen wurden:⁹⁹

„(10) Stoße in die große Posaune zu unserer Freiheit und erhebe ein Panier zur Sammlung unserer Verbannten ... (11) Bringe wieder unsere Richter wie vordem und unsere Ratsherren wie zum Anfang, und sei König über uns, du allein ... (12) Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und die freche Regierung (= Rom) mögest du eilends ausrotten in unseren Tagen ... (14) Erbarme dich, Herr unser Gott, in deiner großen Barmherzigkeit über Israel, dein Volk, und über Jerusalem, deine Stadt, und über Zion, die Wohnung deiner Herrlichkeit, und über deinen Tempel und über deine Wohnung und über das Königtum des Hauses David, des Messias deiner Gerechtigkeit.“¹⁰⁰

Der Ausbruch des Zweiten Jüdischen Kriegs (132–135 n. Chr.) wurde auch durch apokalyptische Berechnungen [3.1] geschürt.¹⁰¹ Der damals berühmteste Schriftgelehrte Rabbi Akiba begrüßte den Aufstandsführer Simeon Ben Koseba/ Bar Kosiba als den messianischen „Stern“ von Numeri 24,17 (jTaan 4,8 [68d]).¹⁰² Daraus entstand der aramäische Name Bar Kochba, d. h. „Sternensohn“, wie Justin (Apol I 31,6) und Eusebius (HE IV 6,2; 8,4: *Barchōchebas* [Βαρχωχεβας]) bezeugen. Unter Simeon geschlagene Münzen weisen mit einem achtzackigen Stern über der Darstellung der Tempelfassade auf die Bileams-Weissagung hin.¹⁰³ Spätere Rabbinen wandelten den ursprünglichen Namen, wie er in Originalbriefen aus der Wüste von Judäa belegt ist (DJD II 124ff), polemisch um in Ben Kozeba/Bar Koziba, der „Lügensohn“ (bSanh 93b; bBQ 97b usw.). Wie Dokumente, Briefe und Münzen zeigen, hat Bar Kochba sich während des gesamten Aufstandes als *nāšī'* (נָשִׂי'), d. h. „Fürst“, gesehen. Auf dem Hintergrund von Ezechiel 37,25 „Mein Knecht David soll für immer ihr Fürst (*nāšī'*) sein“ [S. 7f.] und dem Gebrauch dieses Titels für den davidischen Messias in Qumran (1QM 5,1; 1QSb 4,20)

⁹⁷ J. H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (SCS 7), Chico CA 1981, 170-173; C. DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae* (JSHRZ II/2), Gütersloh 1979, 95-99.

⁹⁸ Vgl. D. MENDELS, *Pseudo-Philo's Biblical Antiquities, the „Fourth Philosophy“, and the Political Messianism of the First Century C.E.*, in: J. H. CHARLESWORTH, *The Messiah*, 1992, 261-275.

⁹⁹ Vgl. A. CHESTER, *Messiah and Exaltation*, 2007, 412-418 und auch S. FREYNE, *Origins of Jewish Messianic Expectations: The Herodian Period*, in: M. BOCKMUEHL / J. CARLETON PAGET, *Redemption and Resistance*, 2007, 29-43.

¹⁰⁰ H. G. KIPPENBERG/G. A. WEVERS, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (NTD Erg. Bd. 8), Göttingen 1979, 142.

¹⁰¹ Vgl. M. HENGEL, *Die Bar-Kokhbamünzen als politisch-religiöse Zeugnisse*, in: DERS., *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I* (WUNT 90), Tübingen 1996, 344-350 (350).

¹⁰² Trotz Bedenken hält diese Tradition für historisch P. SCHÄFER, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom* (TSAJ 1), Tübingen 1981, 168f. Vgl. auch C. A. EVANS, *Was Simeon ben Kosiba Recognized as Messiah?*, in: DERS., *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (AGAJU 25), Leiden 1995, 183-211.

¹⁰³ Vgl. A. STROBEL, *Der Stern von Bethlehem*, 1985, 32.

sind die messianischen Konnotationen dabei offensichtlich.¹⁰⁴ Wegen der traumatischen Erfahrungen von zwei verlorenen Kriegen wurden dann aber in der Mischna (um 180 n. Chr.) messianische Traditionen verschwiegen. Nur ganz nebenbei scheinen sie an zwei Stellen als die „Tage des Messias“ (mBer 1,5) und als die „Fußspuren des Messias“ (mSot 9,15) auf. Erst in späterer Zeit wurden in den beiden Talmuden wieder teilweise ältere messianische Überlieferungen aufgenommen (Bill IV/2, 764–1015). Auch Bibelstellen, welche die Anschauungen von Christen unterstützen konnten, wurden in der rabbinischen Literatur öfter übergangen oder nicht ausgelegt [S. 49]. Überhaupt hat sich die Entstehung des rabbinischen Judentums stärker in Aufnahme und Abstoßung von christlichen Vorstellungen vollzogen, als man lange angenommen hat.¹⁰⁵

11. Die Zeloten und der messianische Aufstand

In der römischen Zeit kam es zu einer Abspaltung unter den Pharisäern. Der Großteil von ihnen nahm die Oberherrschaft des Kaisers als eine Strafe Gottes hin. Erst wenn Israel die Torah nach ihrer Auslegung erfüllt, würde Gott seinen Messias senden (ExR 25,12). Aber nicht alle Pharisäer waren dieser Auffassung. Eine Gruppe wollte das erste Gebot, dass Israel nur einem Herrn, nämlich allein Gott, gehorchen darf (Ex 20,2-3; vgl. Dtn 6,4), ganz radikal befolgen (Ant XVIII 23). Diese Juden erkannten keinen in ihren Augen illegitimen Herrscher an und verweigerten deshalb auch die Steuerzahlung (Bell II 118; vgl. Mk 12,13-17). In letzter Konsequenz begannen sie den bewaffneten Befreiungskampf, um so Gottes Königsherrschaft den Weg zu bereiten. Auch wenn die jüdische Aufstandsbewegung vielgestaltig war, folgte sie wie schon die makkabäischen Freiheitskämpfer (1 Makk 2,23-28) dem Vorbild des „Eifers“, griechisch *zēlos* (ζήλος), des Pinchas im Alten Testament (Num 25,6-15). Deshalb ist es nicht illegitim, die Aufständischen unter dem Namen „Zeloten (ζηλωται)“, das heißt „Eiferer“, zusammenzufassen.¹⁰⁶ Wie bei Pinchas richtete sich dieser „Eifer“ sowohl nach außen wie auch nach innen, gegen fremde Unterdrücker ebenso wie gegen solche, die man für abtrünnige Juden hielt (Bell VII 255-257). So gab es ein Mordkomplott gegen Paulus, weil man ihn der Vermischung mit Heiden beschuldigte (vgl. Apg 23,12-22). An den Bewohnern von En Gedi, die der Kollaboration mit den Römern verdächtig waren, vollzog die Untergruppe der Sikarier, die sich auf die herodianische Felsenfestung Masada zurückgezogen hatte, ein Massaker (Bell IV 399-405).

Josephus hat die Zeloten aufgrund seiner Selbstverteidigung für die Teilnahme am Aufstand und gemäß seiner prorömischen Tendenz als bloße „Räuber (*lēstai* [λησται])“

¹⁰⁴ Vgl. P. SCHÄFER, Der Bar Kokhba-Aufstand, 1981, 67-73 und auch M. GOODMAN, Messianism and Politics in the Land of Israel, 66-135 C.E., in: M. BOCKMUEHL / J. CARLETON PAGET, Redemption and Resistance, 2007, 150-157.

¹⁰⁵ Vgl. P. SCHÄFER, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums (Tria Corda 6), Tübingen 2010. Vgl. auch P. S. ALEXANDER, The Rabbis and Messianism, in: M. BOCKMUEHL / J. CARLETON PAGET, Redemption and Resistance, 2007, 227-244.

¹⁰⁶ M. HENGEL, Die Zeloten. ³2011, 378-402.

dargestellt. Zwar begannen ihre Anführer nach den ersten Siegen gegen Rom tatsächlich einen blutigen Bürgerkrieg mit Plünderungen (Ant IV 162-207), aber es handelte sich bei den Zeloten trotzdem um gesetzestreue Juden. So gehörte zu ihrem Programm auch die Sozialkritik der alttestamentlichen Propheten. Als die Zeloten 66 n. Chr. den Tempel eroberten, verbrannten sie die Schuldscheine, die in der Tempelbank lagen (Bell II 427). Von einer ganzen römischen Legion umzingelt, richteten die Sikarier auf Masada eine Synagoge und wohl auch einen Schulraum ein, wie die Ausgrabungen nahelegen.¹⁰⁷ Deshalb trug eine archäologische Ausstellung über den Jüdischen Krieg von 66–70 n. Chr. zu Recht den Titel „Mit Tora und Todesmut“.¹⁰⁸ Die zelotische Bewegung erlebte ein Auf und Ab, je nach politischer Lage. Unterdrückung, Wirtschaftskrisen und Hungersnöte stärkten die Zeloten.¹⁰⁹

12. König Herodes der Große als Messias?

Das Gegenprogramm zu den Zeloten vertrat die Gruppe der „Herodianer (*Hērōdianoí* [*Ἡρωδῖανοί*])“, bei denen es sich um Anhänger des herodianischen Herrscherhauses handelte (Mk 3,6; 12,13).¹¹⁰ Herodes, der von einem idumäischen Vater namens Antipater abstammte, schlug sich im römischen Bürgerkrieg noch rechtzeitig auf die Seite des siegreichen Octavianus, der später den Ehrennamen Augustus erhielt. Herodes regierte die außergewöhnlich lange Zeit von 37 bis 4 v. Chr. (Bell I 218 – IV 669) und wird wegen seiner politischen, wirtschaftlichen und architektonischen Leistungen in der Geschichtswissenschaft „der Große“ genannt.¹¹¹ Durch den prächtigen Umbau und die enorme Vergrößerung des Jerusalemer Tempels [01]¹¹² brachte er zum Ausdruck, dass die messianischen Hoffnungen auf Frieden und Wohlstand durch seine Herrschaft in Erfüllung gegangen waren.¹¹³

Weil der essenische Prophet Manaen die Thronbesteigung des Herodes vorausgesagt hatte (Ant XV 373-378), favorisierte der König die Essener (Ant XV 371), die sich unter

¹⁰⁷ Zur Synagoge J. MAGNESS, *Masada: From Jewish Revolt to Modern Myth*, Princeton NJ / Oxford 2019, 171-175; zum Schulraum Y. YADIN, *Masada*, EAEHL III, Jerusalem 1977, 793-816 (809).

¹⁰⁸ H. P. KUHNEN (Hrsg.), *Mit Tora und Todesmut. Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar Kochba*, Stuttgart ²1995.

¹⁰⁹ Vgl. R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994, 112-119.

¹¹⁰ Vgl. R. RIESNER, *Herodianer*, GBL II, ²1990, 566f.

¹¹¹ A. SCHALIT, *Herodes. Der Mann und sein Werk* (hrsg. D. R. SCHWARTZ [StJ 2]), Berlin/New York ²2001.

¹¹² A. LICHTENBERGER, *Die Baupolitik Herodes des Großen* (ADPV 26), Wiesbaden 1999, 131-142; R. RIESNER, *Herodianische Architektur im Neuen Testament*, in: R. DEINES/J. HERZER/K. W. NIEBUHR, *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur* (WUNT 274), Tübingen 2011, 165-196.

¹¹³ W. HORBURY, *Herod's Temple and Herod's Days*, in: DERS., *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Period for Ernst Bammel* (JSNTS 48), Sheffield 1991, 103-149; S. JAPP, *Die Baupolitik Herodes' des Großen. Die Bedeutung der Architektur für die Herrschaftslegitimation eines römischen Klientelkönigs* (Internationale Archäologie 64), Rahden 2000, 29-32; G. FASSBECK, „Unermesslicher Aufwand und unübertreffliche Pracht“ (bell 1,401). Vom Nutzen und Frommen des Tempelneubaus unter Herodes dem Großen, in: S. ALKIER/J. ZANGENBERG, *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments* (TANZ 42), Tübingen 2003, 222-249.

ihm in Jerusalem niederlassen konnten [03]. Der von Herodes eingesetzte Hohepriester Simon, Sohn des Boethos, teilte bei Kalenderfragen manche Ansichten der Essener.¹¹⁴ Trotz der nach außen demonstrierten jüdischen Frömmigkeit lebte der König in ständiger Furcht vor Aufständen und ließ deshalb im ganzen Land Fluchtburgen errichten.¹¹⁵ Die bekannteste unter ihnen ist die Festung Masada in dramatischer Felsenlage über dem Südwestufer des Toten Meers. Gegen Ende der Regierung von Herodes dem Großen wurde Jesus geboren (Mt 2,1-19; Lk 1,5). Nach dem Tod des Königs wurde sein Reich unter drei der überlebenden Söhne aufgeteilt (Bell II 93-98 / Ant XVII 317-320). Archelaos erhielt Idumäa, Judäa und Samaria, Philippus Gaulanitis (Golan), Trachonitis und Auranitis (Hauran), Antipas aber Peräa und Galiläa. Antipas, den die synoptischen Evangelien wie seinen Vater nur Herodes nennen, wurde so zum Landesherrn von Jesus während seines öffentlichen Auftretens (Mk 6,14-29; Lk 13,31-33; 23,6-12).¹¹⁶

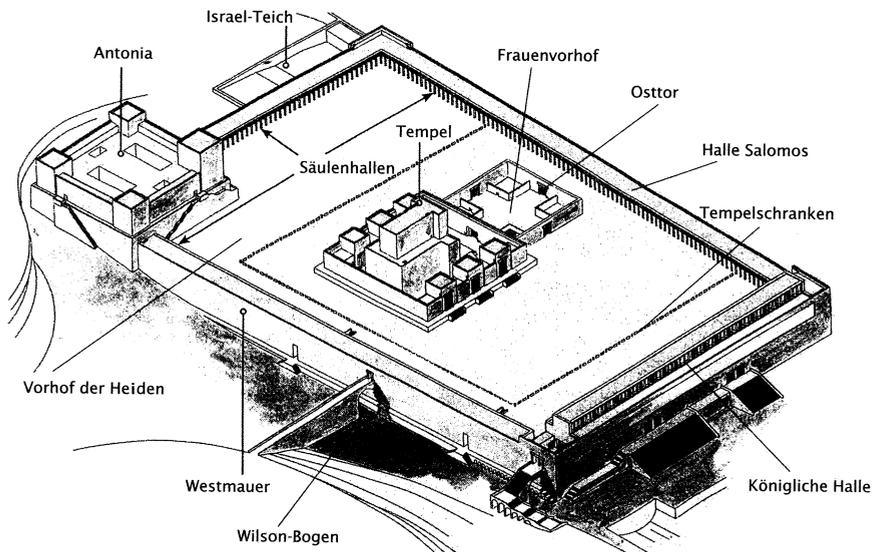


Abb. 2: Der herodianische Tempel (Rekonstruktion)

¹¹⁴ Vgl. G. STEMBERGER, *Pharisäer Sadduzäer Essener*, 2013, 107-112.

¹¹⁵ E. NETZER, *Die Paläste der Hasmonäer und Herodes des Großen*, Wiesbaden 1999.

¹¹⁶ M. H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and Its Socio-economic Impact on Galilee* (WUNT II/215), Tübingen 2010.

13. Die Hoffnungen der alten Chassidim

Man darf annehmen, dass nicht alle Anhänger der vormakkabäischen „Frommen“, der *ḥ^asidīm*, sich den Essenern oder Pharisäern angeschlossen haben, sondern dass manche bei ihren alten Anschauungen blieben. Aus solchen Gruppen stammen wahrscheinlich die „Bilderreden des Henoch“ (1 Hen 37–71) und die „Testamente der Zwölf Patriarchen“, die beide in Qumran fehlen. Diese Schriften haben zwar manches mit den essenischen Qumran-Texten gemeinsam, so folgt etwa die Henoch-Literatur dem priesterlichen Sonnenkalender, aber sie teilen weder deren schroffe Prädestinationslehre noch den strikten Separatismus von den übrigen Juden. Der italienisch-amerikanische Forscher Gabriele Boccacini spricht deshalb von einem „Enochic Judaism“.¹¹⁷ Im Gegensatz zum übrigen zeitgenössischen Judentum spielt in den „Bilderreden des Henoch“ der „Menschensohn“ von Daniel 7,13 [S. 18–20] eine wichtige Rolle (1 Hen 46; 69). Diese Hoffnungsgestalt trägt auch dort übermenschliche Züge und wurde nicht als ein rein irdischer Herrscher, sondern vor allem als künftiger Weltenrichter erwartet. Die „Bilderreden“ enthalten jüdisch-messianische Erwartungen, die teilweise älter als das Neue Testament und teilweise gleichzeitig zu ihm waren.¹¹⁸ Matthew Black vermutete als Trägerkreise von solchen Vorstellungen apokalyptische Gruppen im Norden des Israel-Landes, die den Essenern nahestanden.¹¹⁹ Das rabbinische Judentum hat später aus Abgrenzung gegenüber dem Christentum derartige messianische Traditionen (vgl. 1 Hen 48,2–3; 62,7) und deshalb auch die Henoch-Literatur abgestoßen. Das lässt Trypho, der jüdische Gesprächspartner von Justin dem Märtyrer, bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts erkennen (Dial 49,1).

In der Vorgeschichte des Lukas-Evangeliums, die keine Schwarz-Weiß-Darstellung bietet, sondern ein bemerkenswert differenziertes Bild des zeitgenössischen Judentums zeichnet (Lk 1–2), begegnen „fromme“ jüdische Menschen, „die auf die Rettung Israels“ und „die Erlösung Jerusalems“ warteten (Lk 2,25.38). Sie hielten am Tempel fest, aber auch an der prophetischen Hoffnung. Diese „Wartenden“ gehörten wohl zu den älteren *ḥ^asidīm*, worauf die für sie verwandte griechische Bezeichnung *eulabēs* (εὐλαβής) hinweist. Dieses Wort bedeutet „fromm“ und bildet eine gute Übersetzung von hebräisch *ḥāsīd* (חָסִיד) oder aramäisch *ḥ^ase*’ (ܚܫܝܢ).¹²⁰ Der Ausdruck ist auffallenderweise auf die judenchristliche Sonderüberlieferung des Lukas [14.4] beschränkt (vgl. Apg 2,5; 8,2; 22,12), was auf Beziehungen dieser „Frommen“ zur Großfamilie von Jesus hinweist [2.11]. Zu den Erfahrungen innerhalb der Frömmigkeitsbewegung der *ḥ^asidīm* gehörten prophetische Eingebungen, Traumvisionen und Engelserscheinungen, wie sie auch in den Vorgeschichten des Matthäus- und Lukas-Evangeliums begegnen (Mt 1,20–24; 2,13; Lk 1,8–20.26–38; 2,25–27.36–38).

¹¹⁷ Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism, Grand Rapids MI 1998.

¹¹⁸ Vgl. S. UHLIG, Das Äthiopische Henochbuch, 1984, 574f.

¹¹⁹ The Messianism of the Parables of Enoch: Their Date and Contributions to Christological Origins, in: J. H. CHARLESWORTH, The Messiah, 1992, 145–168 (167).

¹²⁰ Vgl. R. RIESNER, Essener und Urgemeinde in Jerusalem, 1998, 86f.

14. Das Warten der Davids-Nachfahren

Nach dem Kyros-Edikt von 538 v. Chr. wurden die Tempelgeräte von Scheschbazzar, einem Enkel des Königs Jojachin (Esr 1,8 LXX; vgl. 1 Chr 3,18), nach Jerusalem zurückgebracht. „Der legitime davidische Kronprinz Serubbabel (1 Chr 3,19 zufolge ein Urenkel Jojachins und Enkel Schealtiëls, der erstgeborene Sohn des Jojachin-Sohnes Pedaja)“, so stellt Thomas Pola fest, „war dagegen der Beauftragte für die Repatriierung einer großen Menge von Rückkehrern“. ¹²¹ Zu den Rückwanderern aus der Babylonischen Gefangenschaft gehörten also auch Nachfahren des Königs David. Neben Serubbabel (Esr 2,2) wird später unter Esra ausdrücklich „Hattusch, der Sohn Schechanjas, von den Nachkommen Davids“ genannt (Esr 8,2). Einige Davids-Nachfahren haben sich bestimmt wie andere Rückkehrer (vgl. Esr 2,21; Neh 7,26) in Bethlehem niedergelassen [2.4], denn das war ja der Herkunftsort ihrer Sippe (1 Sam 16,18; 20,6; 2 Sam 2,32). Wenn eine Liste von Davididen in 1. Chronik 3,17-24 einigermaßen zuverlässig ist, würde sie bis etwa 400 v. Chr. führen. Allerdings scheinen danach die Davids-Nachfahren für mehrere Jahrhunderte wie aus der Geschichte verschwunden. Über die Gründe kann man nur Vermutungen anstellen. Manche von diesen Nachfahren haben wohl die Erwartung eines davidischen Idealherrschers ganz von aktuellen politischen Konstellationen gelöst und rein eschatologisch aufgefasst. Andererseits vermochten konkrete politische Aspirationen wie früher bei Nehemia [S. 12] Gefahren für die Davididen heraufzubeschwören. Sowohl theologische wie auch politische Gründe könnten also dazu geführt haben, dass diese Nachfahren während der persischen, ptolemäischen und seleukidischen Zeit in Zurückgezogenheit und Geduld auf die Erfüllung der prophetischen Weissagung warteten. Schließlich hieß es beim Propheten Habakuk (Hab 2,3):

„Erst zur bestimmten Zeit trifft ein, was du siehst, / aber es drängt zum Ende und ist kein Trug. / Wenn es sich verzögert, so warte darauf, / denn es kommt, es kommt und bleibt nicht aus.“

Diese Prophetenstelle hat im Frühjudentum eine große Rolle gespielt, wenn es darum ging, das scheinbare Ausbleiben der messianischen Befreiung zu erklären, wie unter anderem ein Habakuk-Kommentar aus Qumran zeigt (1QpHab 7,1-9). Dabei weicht an dieser Stelle die Septuaginta-Version stark vom Masoretischen (hebräischen) Text ab. In der Septuaginta ist vom „Aufgehen zum Ende (*anatellein eis peras* [ἀνατέλλειν εἰς πέρας])“ die Rede. Das kann im Anklang an das „Aufgehen des Sprosses“ von Jesaja 11,1 [S. 5] und das „Aufgehen des Sterns“ von Numeri 24,17 (s. u.) eine messianische Färbung gehabt haben. ¹²² Schließlich heißt es wenig später in Habakuk 3,13 von Gott: „Du ziehst aus, deinem Volk zu helfen, zu helfen deinem Gesalbten (*m^ešīḥeka* [מְשִׁיחֶךָ])“.

Seit 1971/72 ist ein Jerusalemer Ossuar, d. h. ein kleiner Steinsarg zur Zweitbestattung von Gebeinen, aus der Zeit vor 70 n. Chr. bekannt, der die hebräisch-aramäische

¹²¹ Das Priestertum bei Sacharja, 2003, 276.

¹²² Vgl. A. STROBEL, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, aufgrund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff. (NT.S 2), Leiden / Köln 1961, 47-56.

Inscription „dem Haus David gehörig (*šəlbē dawid* [שְׁלֵבֵי דָוִד])“ trägt.¹²³ Der israelische Jesus-Forscher David Flusser fasste die Bedeutung dieses Fundes dahin gehend zusammen, es sei nun „schwierig, die Existenz von davidischen Familien im letzten Jahrhundert, in dem der Tempel in Jerusalem noch unversehrt war, zu leugnen“. ¹²⁴ In Folge der hasmonäischen Rückeroberung von Galiläa im 1. Jahrhundert v. Chr. haben sich judäische Davididen, aber vielleicht auch Mitglieder des in Babylonien verbliebenen Familienzweiges (vgl. 2 Kön 25,27-30) dort angesiedelt. Nach Martin Hengel wäre jener in der Familie von Hiskia, dem Sohn des Ari, an der Wende vom 1. vorchristlichen zum 1. nachchristlichen Jahrhundert „sichtbare messianische Ehrgeiz am besten dadurch (zu) erklären, daß in dieser Familie der Anspruch auf davidische Abstammung erhoben wurde“. ¹²⁵ In dieser zelotischen Dynastie, die im Norden des Heiligen Landes ansässig war, spielte offenbar auch die Bileams-Weissagung eine wichtige Rolle (Num 24,17-18 [S. 13f.]):

*„Es wird ein Stern (*kōkāb* [כּוֹכָב]) aus Jakob aufgehen/und sich ein Zepter aus Israel erheben/und die Schläfen der Moabiter zerschmettern/und allen Söhnen Seth den Schädel./Edom wird er einnehmen,/und sein Feind Seir wird unterworfen sein/und Israel wird Starkes tun.“*

Edom wurde in zeitgenössischer Schriftgelehrsamkeit auf Rom gedeutet (Bill I, 175.179.449). Josephus hat in seiner Darstellung der Ereignisse von 66–70 n. Chr. solche Zusammenhänge aus apologetischen Gründen verschleiert. Wahrscheinlich ist bei ihm aber mit dem „dunklen Orakel“ (Bell VI 312-313), das einer der Auslöser für den Jüdischen Krieg gegen Rom war, dieser Bileams-Spruch gemeint.¹²⁶

Nach dem christlichen Polyhistor Julius Africanus, der seine Werke um 200 n. Chr. schrieb und der noch Kontakt zu letzten Mitgliedern der Großfamilie von Jesus hatte,¹²⁷ wurden durch einen ihrer Zweige die Orte Nazareth und Kochaba in Galiläa neu gegründet (bei Eusebius, HE I 7,14).¹²⁸ Nazareth bedeutet „Spross(dorf)“ und Kochaba „Stern(dorf)“. Der erste Name bezieht sich offensichtlich auf die messianische Weissagung vom „Spross (*nešəer* [נֶשֶׁר]) aus dem Wurzelstock Isais“ in Jesaja 11,1 [S. 5], der zweite auf den Bileams-Spruch über den „Stern (*kōkāb* [כּוֹכָב]) aus Jakob“ in Numeri 24,17-18, was kein Zufall sein kann. Diese Davids-Nachfahren brachten durch die

¹²³ L. Y. RAHMANI, A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collection of the State of Israel, Jerusalem 1994, Nr. 430 (173f). Vgl. auch C. A. EVANS, Jesus and the Ossuaries: What Jewish Burial Practices Reveal about the Beginning of Christianity, Waco TX 2003, 103f; H. M. COTTON/L. DI SEGNI/W. ECK u. a., Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae I/1, Jerusalem 2010, 88-90.

¹²⁴ Familien vom „Haus Davids“ in der Zeit Jesu, in: D. FLUSSER, Entdeckungen im Neuen Testament 2: Jesus – Qumran – Urchristentum (hrsg. M. MAJER), Neukirchen-Vluyn 1999, 184.

¹²⁵ Die Zeloten, ³2011, 299.

¹²⁶ Vgl. M. HENGEL, aaO. 238-241.

¹²⁷ Vgl. C. MARKSCHIES, Stadt und Land des Christentums in Palästina, in: H. CANKIK/J. RÜPKE, Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997, 265-297 (280).

¹²⁸ Ein Ort namens Kochaba lag 15 km nördlich von Nazareth, ein weiteres Kochaba, in dem bis ins 4. Jahrhundert Juden christen bezeugt sind (Epiphanius, Haer 29,7; 30,2.18), im südwestlichsten Winkel der Batanäa. Vgl. B. PIXNER/R. RIESNER, Kochaba, GBL II, ²1990, 801f.

Namensgebung für die Ortsgründungen ihren weiter bestehenden, festen Glauben an die göttlichen Verheißungen zum Ausdruck [2.13].¹²⁹ Wie bei anderen frommen Juden¹³⁰ gab es aber offensichtlich auch unter ihnen unterschiedliche messianische Vorstellungen. Die Ortsnamen Nazareth und Kochaba zeigen, dass sowohl die Hoffnung auf den universalen Friedenskönig von Jesaja 11 als auch die Erwartung eines kriegerischen Messias nach Numeri 24 lebendig waren. Beide alttestamentlichen Prophetien bildeten einen Teil der Familientraditionen, in die Jesus um 7 v. Chr. hineingeboren wurde.

Literatur: O. BETZ / R. RIESNER, Verschwörung um Qumran? Jesus, die Schriftrollen und der Vatikan (Knaur TB 77993), München 2007; M. BOCKMUEHL / J. CARLETON PAGET (Hrsg.), Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity, London / New York 2007; J. H. CHARLESWORTH (Hrsg.), The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, Minneapolis MN 1992; A. CHESTER, Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology (WUNT 207), Tübingen 2007; R. DEINES, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz (WUNT 101), Tübingen 1997; DERS., Die jüdische Mitwelt, in: H. W. NEUDORFER / E. J. SCHNABEL, Das Studium des Neuen Testaments, Wuppertal 2006, 101-140; H. GESE, Der Messias, in: DERS., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 128-151; I. GRUENWALD / S. SHAKED / G. G. STROUMSA (Hrsg.), Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity. Presented to David Flusser ... (TSAJ 32), Tübingen 1992; E. HAAG, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (BE 9), Stuttgart 2003; M. HENGEL, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr. (hrsg. R. DEINES / C.-J. THORNTON [WUNT 283]), Tübingen ³2011; DERS., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen ³1998; M. HENGEL / A. M. SCHWEMER, Jesus und das Judentum (Geschichte des frühen Christentums 1), Tübingen 2007, 39-168; W. HORBURY / W. D. DAVIES, J. STURDY (Hrsg.), The Cambridge History of Judaism III: The Early Roman Period, Cambridge 1999; B. KOLLMANN, Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte, Darmstadt 2006; L. I. LEVINE, Jerusalem: Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E. – 70 C.E.), Philadelphia PA 2002; J. MAIER, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels (NEcB), Würzburg 1990; B. PIXNER, Wege des Messias und Stätten des Urchristentums. Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse (hrsg. R. RIESNER [BAZ 2]), Gießen ³1996; R. RIESNER, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT II/7), Tübingen ³1988, 97-205; DERS., Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen (BAZ 6), Gießen 1998; C. SCHEDL, Geschichte des Alten Testaments V: Die Fülle der Zeiten, Innsbruck 1964; E. SCHUERER, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135) I (hrsg. G. VERMES / F. MILLAR / M. BLACK), Edinburgh 1973; P. SIGAL, The Emergence of Contemporary Judaism I: The Foundations of

¹²⁹ Vgl. B. PIXNER, Die Nazoräer, Bethlehem und die Geburt Jesu, in: DERS., Wege des Messias und Stätten der Urkirche, ³1996, 23-41; J. TAYLOR, Woher kommt das Christentum?, Mainz 2001, 148-151; R. PESCH, Über das Wunder der Jungfrauengeburt (Urfelder Reihe 5), Bad Tölz 2002, 141-148; M. J. WILKINS, Isaiah 53 and the Message of Salvation in the Gospels, in: D. L. BOCK / M. GLASER, The Gospel According to Isaiah 53, 2012, 109-132 (116-118); W. BÜHLMANN, Wie Jesus lebte. Alltag und Kultur vor 2000 Jahren, Luzern 2017, 54-57.

¹³⁰ J. H. CHARLESWORTH (Hrsg.), The Messiah, 1992; J. J. COLLINS, The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature, New York 1996; J. NEUSNER / W. S. GREEN / E. FRERICHS, Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge 1996 [1987].

Judaism. From Biblical Origins to the Sixth Century A.D. Part One: From the Origins to the Separation of Christianity (PThMS 29), Eugene OR 1980; H. STEGEMANN, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus (hrsg. G. JEREMIAS [Herder TB 5881]), Freiburg ¹⁰2007; G. STEMBERGER, Pharisäer Sadduzäer Essener. Fragen, Fakten, Hintergründe, Stuttgart 2013; M. TILLY, So lebten Jesu Zeitgenossen. Alltag und Glaube im antiken Judentum, Stuttgart 2008; M. TIWALD, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208), Stuttgart 2016.

Exkurs 1: Der herodianische Tempel

Die über dreißig Jahre lange Regierungszeit von Herodes dem Großen (37–4 v. Chr.) brachte Jerusalem einen großen Aufschwung und eines der ehrgeizigsten Bauprogramme der gesamten Antike. Die Stadt, wie sie Jesus sah, trug den Stempel prächtiger herodianischer Architektur. Die Einwohnerzahl betrug damals 50.000 bis 60.000 und damit war Jerusalem eine wirkliche antike Metropole (Levine, 340-343). Im Tempelbereich betrieb der König gigantische Baumaßnahmen. Um den weiter laufenden Opferbetrieb herum wurde ein völlig neuer, man könnte sagen ein „Dritter Tempel“, errichtet (Josephus, Ant XV 268-296; Bell V 184-227). Die Arbeiten im Bereich des eigentlichen Heiligtums geschahen durch tausend dafür ausgebildete Priester (Ant XV 390. 420-421). Durch riesige Aufschüttungen, die von gewaltigen Stützmauern gehalten wurden, erhielt der Tempelplatz, heute Haram es-Scharif, seine Abmessungen von etwa 300 × 450 m und war damit der größte Platz der Antike. Durch den Um- bzw. Neubau des Tempels wollte Herodes sinnfällig darauf hinweisen, dass die messianischen Erwartungen auf eine Zeit des Friedens und des Wohlstandes durch ihn in Erfüllung gingen [1.12]. Noch während des Auftretens von Jesus wurde am Tempel gebaut (Joh 2,20) und zu einem Abschluss kamen die Arbeiten erst 64 n. Chr. (Ant XX 219) und damit nicht lange vor dem Ausbruch des Jüdischen Krieges und der Zerstörung des Heiligtums (66–70 n. Chr.).

Während die herodianische nördliche Umfassungsmauer etwas südlich der heutigen arabischen Mauer liegen dürfte, ist die östliche Umfassungsmauer teilweise auf älteren Mauern errichtet. Das dort heute sichtbare, sogenannte „Goldene Tor“, ist nicht mit dem Tor des Einzugs von Jesus zu identifizieren [S. 300f.]. In der südlichen Umfassungsmauer befinden sich die Ansätze des Doppelten und des Dreifachen Tores, die auch „Hulda-Tore“ genannt wurden. Eine teilweise erhaltene, prächtige weiße Kalksteintreppe führte zu diesen Toren empor, durch welche die Pilger in den Tempel gingen. In zahlreichen, noch heute sichtbaren großen Ritualbädern konnten sie sich zuvor kultisch reinigen. Nahe der Südwestecke ist in der westlichen Umfassungsmauer der Ansatz eines Bogens zu sehen. Dieser nach seinem Entdecker, dem reformierten Theologen und genialen Geografen des Heiligen Landes Edward Robinson (1794–1863), benannte Bogen gehörte zu einem monumentalen Treppenaufgang. Unterhalb davon befand sich eine Ladenstraße. Der heutige Platz vor der sogenannten „Klagemauer“, die in Israel „Westmauer“ oder einfach „die Mauer (ha-Kotel)“ genannt wird, dürfte in etwa mit dem Versammlungsplatz identisch sein, den Josephus Xystos nennt (Bell II 344). In der Synagoge links von der „Klagemauer“ ist der sogenannte „Wilson-Bogen“ zu sehen. Es handelt sich um die Reste einer herodianischen Brücke, die den als „Oberen Markt“ (Bell V 137) bezeichneten westlichen Stadthügel mit dem Tempelberg verband. Da, wo die sogenannte „Erste Mauer“ auf die westliche Umfassungsmauer des Tempelplatzes traf, lag nach Josephus das „Rathaus (*boulē* [βουλή])“ (Bell V 144; VI 354). Hier befand sich wahrscheinlich zur Zeit von Jesus der Sitz des Synhedriums [12.8]. Heute kann ein unterirdischer Gang entlang der Westmauer bis zur Nordwestecke des Tempelplatzes begangen werden. Dabei sieht man auch ein weiteres blockiertes Tor, das wohl direkt auf das Tempelgebäude hinführte. Die auf einem Felsen errichtete Festung Antonia ragte wahrscheinlich in die Nordwestecke des Tempelplatzes hinein. In dieser Burg war zur Zeit von Jesus zwar eine römische Garnison stationiert [S. 303], nicht aber das Praetorium des Pilatus eingerichtet [028].

Über das Aussehen des Tempelkomplexes gibt außer Josephus auch der Mischna-Traktat Middot Auskunft. An allen vier Seiten war der Tempelplatz von Säulenhallen umgeben, die im Norden, Osten und Westen doppelreihig waren. Die östliche Stoa wurde „Halle Salomos“ (Joh 10,23; Apg 3,11; 5,12) genannt, weil sie über heute noch sichtbaren, älteren Mauern errichtet war (Ant XX 221). Der Süden des Tempelplatzes wurde durch die „Königliche Halle“ abgeschlossen (Ant XV 411-416). Es handelte sich um eine dreischiffige Basilika mit vier Säulenreihen von besonderer Pracht. Von den „Hulda-Toren“ führten unterirdische Gänge unter der „Königlichen Halle“ hindurch zum Tempelplatz. Man kann das nur so erklären, dass sich die Besucher des Tempels nach ihrem rituellen Bad nicht wieder verunreinigen sollten. Das ist einer der Hinweise dafür, dass sich in der „Königlichen Halle“ der Tempelmarkt als ein Ort geringerer Reinheit befand (Ådna) und deshalb hier auch die Tempelaktion von Jesus zu lokalisieren ist [11.3]. Es handelte sich bei dieser Stoa um „eine der großartigsten Basiliken, die das Römerreich kannte“ (Cadaret, 89 [Übers. R. R.]).

Nach Middot 2,1 umfasste der eigentliche heilige Bezirk 500 × 500 Ellen. Auf dem Tempelplatz lässt sich eine quadratische Plattform von 262,5 × 262,5 m nachweisen. Das entspricht den 500 × 500 „königlichen Ellen“ im Tempelbauplan des Propheten Ezechiel (Ez 42,16-20; 45,2). Der Wiederaufbau des Tempels nach dem Babylonischen Exil [1.3] orientierte sich also offensichtlich zumindest teilweise an diesem Zukunftsentwurf (Mazar). Herodes ließ diesen besonders heiligen Bereich durch eine umlaufende, steinerne Schranke abgrenzen. An den Durchlässen waren Verbotstafeln angebracht, die Nichtjuden auf Griechisch vor dem Verlassen des Vorhofs der Heiden und dem Betreten des heiligen Bezirks warnten, was die Todesstrafe nach sich gezogen hätte (Bell V 193-194; vgl. Apg 21,27-36). Hinter der Schranke führten Treppen zu einer weiteren Plattform, auf der sich, von einer Mauer umgeben, die inneren Vorhöfe befanden. Zu ihnen führten im Norden und Süden je vier, im Osten aber nur ein Tor hinein. Durch dieses Tor ging es in den Vorhof der Frauen, der östlich von dem durch eine Mauer abgegrenzten Vorhof der Israeliten lag. Noch etwas höher und von letzterem durch eine steinerne Schranke getrennt lag der Vorhof der Priester. Hier stand der Brandopferaltar. Der Priestervorhof umgab das eigentliche Tempelgebäude, das wie der Salomonische Tempel aus drei Teilen bestand, der Vorhalle, dem Heiligen und dem Allerheiligsten. Im Heiligen durften Priester (vielleicht nur einmal im Leben) nach einer vorgeschriebenen Reihenfolge der Priesterklassen das Weihrauchopfer darbringen (vgl. Lk 1,8-11). Das durch einen Vorhang abgetrennte Allerheiligste (Mk 15,38) zu betreten, war dem Hohenpriester nur einmal im Jahr am Großen Versöhnungstag (Jom Kippur) erlaubt (Lev 16; vgl. Hebr 9,7). Heute steht an der Stelle des Tempelhauses der sogenannte „Felsendom“. Im Felsplateau in seinem Inneren ist noch eine rechteckige Einkerbung zu sehen, die den Maßen der Bundeslade (Ex 25,10) entspricht (Ritmeyer).

Das eigentliche Tempelgebäude war 100 Ellen, d. h. etwa 50 m, hoch (Bell V 221). Immer noch voller Begeisterung schrieb Josephus im Rückblick: „Die äußere Gestalt des Tempels bot alles, was sowohl die Seele als auch das Auge des Beschauers in großes Erstaunen versetzen konnte. Denn der Tempel war überall mit massiven Goldplatten belegt, und mit Beginn des Sonnenaufgangs strahlte er in einem ganz feurigen Glanz von sich aus, so daß die Beschauer, sogar wenn sie durchaus hinsehen wollten, ihre Augen wie von den Sonnenstrahlen abwenden mußten. In der Tat erschien er den nach Jerusalem kommenden Fremden wie eine schneebedeckte Bergkuppe, denn wo man ihn nicht vergoldet hatte, war er blendend weiß“ (Bell V 222-223¹³¹). Wichtiger noch als die äußere Pracht war für fromme jüdische Menschen, dass sie hier die Anwesenheit Gottes glaubten. Dabei war die Abfolge der verschiedenen Vorhöfe ein Abbild für seine unnahbare Heiligkeit.

¹³¹ O. MICHEL / O. BAUERNFEIND, Flavius Josephus; De Bello Judaico Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch II/1, Darmstadt 1963, 141.