LIETZMANN · GESCHICHTE DER ALTEN KIRCHE

GESCHICHTE DER ALTEN KIRCHE

VON
HANS LIETZMANN

4./5. AUFLAGE IN EINEM BAND

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1975

Band I

1. Auflage 1932
2. Auflage 1937
3. Auflage 1953 unveränderter Nachdruck der 2. Auflage
4. Auflage 1961 unveränderter Nachdruck der 2. Auflage

Band II

1. Auflage 1936
2. Auflage 1953 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage
3. Auflage 1961 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage

Band III

1. Auflage 1938
2. Auflage 1953 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage
3. Auflage 1961 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage

Band IV

1. Auflage 1944
2. Auflage 1953 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage
3. Auflage 1961 unveränderter Nachdruck der 1. Auflage

Die 4./5. Auflage ist ein unveränderter photomechanischer Nachdruck der 3./4. Auflage 1961.

ISBN 3 11 004625 3

© 1975 by Walter de Gruyter & Co.,
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30
Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder auch Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in the Netherlands
Buchbinder: Wübben & Co., Berlin 42

Inhaltsverzeichnis

I. Die Anfänge

	Seite
1. Palästina und das Römerreich	1
Die römische Eroberung 1. Die hellenistische Zeit 2. Die Hasmonäer 3. Antipater 4. Herodes der Große 4. Die Söhne des Herodes 6. Die Prokuratoren 8.	[3]
2. Das palästinensische Judentum	10
Die Religion als bindende Kraft 10. Daniel und die Weltgeschichte 11. Das Reich Gottes 11. Die Messias-hoffnung in den Psalmen Salomos 12. Die Frömmigkeit 16. Chasidim und Pharisäer 17. Sadduzäer 19. Amhaarez 21. Essener 22. Henochbücher 24. Die Stillen im Lande 26.	[12]
3. Johannes der Täufer	28
Die Volksüberlieferung 28. Taufe und Buße 30. Fasten und Beten 32. Der Tod des Johannes 32. Die Johannes-jünger 32.	[30]
4. Jesus	34
Die Quellen 34. Methoden der Forschung 36. Die Anfänge 38. Forderung der vollen Hingabe 39. Wunder 39. Das Reich Gottes 41. Gottes Gerechtigkeit 43. Zöllner und Sünder 43. Der Messias 45. Der Todesweg 47. Sturm in Jerusalem 48. Die Passion 49.	[36]
5. Die Urgemeinde	52
Die Auferstehung Jesu 52. Entstehung der Urgemeinde in Jerusalem 53. Die „Armen“ und „Heiligen“ 54. Ihr Judentum 54. Brotbrechen 55. Taufe 55. Vaterunser 56. Fasten und Sabbath 57. Jakobus der Gerechte 58. Älteste und Apostel 58. Sonntagsfeier 60. Neuordnung der Woche 61. Die Hellenisten 62. Stephanus 63. Die erste Verfolgung 63. Anfänge der Mission 64. Die Urgemeinde in Jerusalem als Zentrale 65.	[54]
6. Die jüdische Diaspora	68
Dürftigkeit der Quellen 68. Ausbreitung der Juden 69. Die Diaspora als Einheit 70. Rechtsstellung der Diaspora-juden 71. Ihre Berufe 73. Missionsbestrebungen 74. Propagandaliteratur 75. Proselyten 77. Antisemitismus 78.	[70]

	Seite
Tumulte in Alexandria unter Caligula und Claudius	79.
Syrien	81.
Der Geist des Diasporajudentums: die griechische Sprache	82.
Die Septuaginta	84.
Griechisch als Kultsprache	85.
Die alexandrinische Exegetenschule	86.
Philo	88.
Der Aristeebrief	94.
Die Weisheit Salomos	95.
Das vierte und dritte Makkabäerbuch	97.
Gebete der griechischen Synagoge	98.
7. Paulus	102
Elternhaus und Jugend	102.
Der Christenverfolger	103. [104]
Die Bekehrung	103.
Damaskus und Jerusalem	104.
Erste Missionswirksamkeit	104.
Das Problem des Ritualgesetzes	105.
Der Apostelkonvent	106.
Der Konflikt in Antiochia	106.
Das Aposteldekret	107.
Kampf gegen die Judaisten	108.
Zweite und dritte Missionsreise	109.
Verhaftung und Prozeß	110.
Seine Krankheit	111.
Predigt und Briefe	112.
Gotteslehre	113.
Gottes Gerechtigkeit	114.
Prädestination	116.
Erlösung durch Christus	116.
Glaube	118.
Fleisch und Geist. Christusgemeinschaft	118.
Taufe und Sündlosigkeit	120.
Das Leben im Geist als Aufgabe	122.
Abendmahl	124.
Enthusiasmus	125.
Der zweite Adam	127.
Gesetz und Judentum	127.
8. Die christlichen Missionsgemeinden	132
Die ältesten Missionsgemeinden	132.
Rom	133.
Ägypten	134. [134]
Stände in den Gemeinden	135.
Sklavenfrage	136.
Eheprobleme	136.
Strafrecht	139.
Privatrecht	140.
Das Opferfleisch	140.
Sakramentsmystik	142.
Verfassung: charismatische Ämter	145.
Episkopen und Diakonen	147.
Die Frauen	149.
Gottesdienstordnung	150.
Gegensätze in der Gemeinde	154.
9. Das römische Weltreich und sein religiöses Leben . .	158
Der lateinische Genius	158.
Religiöse Restauration des Augustus	159. [160]
Religiöses Leben im Osten	160.
Das westliche Kleinasien	161.
Artemis von Ephesus	162.
Mysterien	164.
Sabazios	165.
Isis und Sarapis	167.
Der Herrscherkult	168.
Die Göttin Roma	170.
Kaiserkult	171.
Mysterienreligionen	174.
Moralische Elemente	178.
Epiktet	178.
Poseidonios	180.
Die Schrift „von der Welt“	182.
10. Der Ausgang des Judenchristentums	184
Verfolgungen in Jerusalem	185.
Der jüdische Krieg	186. [186]
Barkochba	189.
Die Christen in Pella	189.
Die Judenchristen als Ketzer	191.
Nachrichten des 4. Jahrhunderts	192.
Der Prophet Elxai	194.
Reste in Cypern	197.
11. Die nachapostolische Zeit	200
Die neronische Verfolgung	200.
Unruhen in Korinth	201. [202]
Der erste Clemensbrief:	202.
Ämterlehre	203.
Das Alte Testament	204.
Paulus	207.
Liturgie	209.
Das Christen-	

tum der römischen Gemeinde 209. Der zweite Clemensbrief 211. Der Jakobusbrief 212. Die Didache 213. Paulinisches Christentum: der Hebräerbrief 216. Der erste Petrusbrief 223. Der Epheserbrief 226. Die Pastoralbriefe 227. Der Barnabasbrief 229.

- 12. Johannes** 235
 Das johanneische Korpus 235. Das Evangelium: Einheitlichkeit? 236. Wunder 237. Christus als Logos 237. Zeit- und Ortsangaben 239. Mißverständnisse als Kunstmittel 240. Johannesjünger. Die Juden 241. Geburt von oben 242. Glaube und Liebe 243. Wahrheit, Licht und Leben 244. Parusie. Der Paraklet 245. Gericht und Auferstehung 246. Der Zebedaide und der ephesinische Johannes 247. Das religionsgeschichtliche Problem 248.
- 13. Ignatius** 251
 Die Briefsammlung 251. Martyrium des Ignatius 252. Gottesdienst und Abendmahl 253. Unsterblichkeit und Sehnsucht nach dem Märtyrertode 254. Glaube und Liebe 256. Die Christologie 257. Vater und Sohn 258. Erlösungstheologie 259. Der Mythos vom Stern 260. Gnostische Gegner 262. Klerus und monarchischer Episkopat 264.
- 14. Marcion** 265
 Die Allegorisierung des Alten Testaments 265. Marcions Lebensgang 265. Quellen seiner Lehre 266. Gegensatz zum Alten Testament 267. Der gerechte Gott 268. Jesus und das Gesetz 268. Die zwei Götter 269. Paulus als Autorität 270. Die Verfälschung der Überlieferung durch die Judaisten 270. Marcions Bearbeitung des Evangeliums 271 und der Paulusbriefe 272. Der neue Kanon 273. Die „Antithesen“: Der fremde Gott und der Welterschöpfer 274. Christus 275. Höllenfahrt 276. Ethik 277. Ausbreitung der Marcionitenkirche 278. Schüler des Marcion 279. Apelles 279.
- 15. Die Gnosis** 282
 Ein persischer Mythos bei Dio Chrysostomus 282. Synkretismus 284. Plutarch 284. Die Leidener Kosmogonie 285. Die Naassenerpredigt 289. Justin's Baruchbuch 291. Gnosis und Christentum 296. Christliche Systeme: Basilides 300. Isidor 303. Valentinus 309. Herakleon 314. Ptolemäus 315. Der Gott der Gnosis 316.

II. Ecclesia catholica

	Seite
1. Das römische Weltreich im zweiten und dritten Jahrhundert	1
Grenzpolitik im ersten Jahrhundert 1. Trajans Feldzüge 2. Hadrian 3. Mark Aurel 4. Kriege mit dem Sassanidenreich 6. Der wirtschaftliche Niedergang 7. Das Soldatenregiment 9. Literatur unter Trajan 11. Die zweite Sophistik 13. Aristides 14. Lukian 15. Mark Aurel 16. Religiosität bei Aristides und Plutarch 17. Philostrat 17. Heroen- und Gespensterglaube 18. Orientalische Religionen in Rom 20. Syrische Götter 22. Pantheos 23. Ostia 24. Tingad 26. Dougga 27. Rheinische Kulte 29. Mysterienkulte 30. Das Judentum 33.	[323]
2. Die Kirche	37
Weltgeschichte bei den Griechen 37 und Juden 39. Christliche Apokalyptik 40. Die Ekklesia als Ziel der Weltgeschichte 40. Die Kirche als überirdisches Wesen 42. Die „Propheten“ 44. Neue Offenbarungen 46. Die Ämter der Episkopen und Diakonen 47. Der Bischof 48. Bischof und Presbyter 50. Bischofslisten: Rom 51. Antiochia und Jerusalem 53. Alexandria 54. Bischöfliche Mutter- und Tochterstädte 55. Synoden 58.	[359]
3. Das Neue Testament	60
Spruchtradition der Herrenworte 60. Synoptische Evangelien 61. Agrapha 62. Apokryphe Sprüche und Evangelien 64. Kindheitsevangelien 65. Marienlegenden 66. Pilatusakten 67. Veronika 67. Abgar 68. Die Apostelgeschichte 68. Apokryphe Apostelgeschichten 70. Petrusakten 71. Paulusakten 73. Johannesakten 75. Andreasakten 77. Thomasakten 77. Asketische Stimmung 79. Das Christusbild 80. Gnosis in der Kirche 80. Christliche Apokalyptik 81. Die Offenbarung des Johannes 82. Der Hirte des Hermas 84. Die Petrusakopalypse 85. Die Epistula Apostolorum 86. Die Briefliteratur: Paulus 87. Sammlung der Paulusbriefe 88. Katholische Briefe 89. Die apostolische Autorität 90. Der Kanon der apostolischen	[382]

- Evangelien 91. Ausscheidung der apokryphen Evangelien 92. Das Diatessaron Tatians 93. Pauluskanon des Marcion 94. Der Kanon der katholischen Briefe 95. Apostelgeschichte 96. Kanon der Apokalypsen 97.
4. Glaubensregel und Theologie 100
 Bekenntnis und Akklamation 100. Das älteste Christus-^[422]
 bekenntnis 101. Grundformen und Erweiterungen 102.
 Zweigliedriges Bekenntnis 104. Dreigliedriges Bekenntnis
 105. Bekenntnis in Rom 106 und im Orient 107. Ausbau
 des zweiten Artikels 108. Der dritte Artikel 109. Bekenntnisformel und Lehre 110. Gott der Vater 111. Gottes Sohn 112. Die Geburt aus der Jungfrau 113. Adoptianismus 115. Pneumatische Christologie 116. Der heilige Geist 118 und die Kirche 119.
5. Der Kultus 120
 Liturgie der Didache 120. Agapen 121. Sonntagsfeier bei ^[442]
 Justin 122. Hippolyts Liturgie 123. Die Eucharistie als
 Opfer 125. Die Taufe 126. Exorzismus 127. Erweiterungen
 des Rituals 128. Wochenfasttage 129. Passahfeier 129.
 Quartodezimaner 130. Osterfeier am Sonntag 131. Osterstreit unter Victor von Rom 131. Pfingsten 132. Totenkult 133. Märtyrerkult 134. Katakomben 135. Die Anfänge der christlichen Kunst 137. Symbolische Figuren 138. Jüdische Bilder 140. Neutestamentliche Darstellungen 141. Die Basilica von Porta Maggiore in Rom 144. Die Aureliergruft in Rom 144.
6. Das Christentum und die Welt 145
 Die Mission und ihre Ansatzpunkte 145. Anmeldung zum ^[467]
 Katechumenat 148. Verbotene Berufe 149. Christliche Lebenshaltung 150. Die Christen als „Feinde der Menschheit“ 152. Plinius und Trajan über Christenprozesse 154. Staatliche Grundsätze 155 und Gesetze 156. Erste Verfolgungen 158. Lyon und Vienne 159. Der Märtyrer als Enthusiast 160. Perpetua 161. Märtyrerakte in Protokollform 162. Die syrische Dynastie 163. Neue Verfolgungen im 3. Jahrhundert 164. Verfolgung des Decius 164. Gallus und Valerian 169. Toleranzedikt des Gallienus 171.
7. Die Apologeten 172
 Kritik am Christentum 172. Celsus 172. Die ersten Apo-^[494]
 logeten: Quadratus 175. Aristides 176. Justin 178. Dämonenlehre 179. Weissagungsbeweis 179. Logoslehre 180. Christentum als wahre Philosophie 182. Ethik 184. Gemeindeclhren 184. Tatian 186. Athenagoras 187. Theophilus. Brief an Diognet. Minucius Felix 188.

	Seite
8. Kleinasien und der Montanismus	190
Ausbreitung des Christentums in Kleinasien 190. Osterstreit 191. „Dynamistische“ und „monarchianische“ Theologie 191. Praxeas 191. Sakramentstheologie 193. Inschrift des Aberkios 193. Die „neue Prophetie“ 195. Montanus 196. Eschatologische Stimmung 197. Asketische Forderungen: Ehelosigkeit. Fasten 199. Opfertgaben 200. Spätere Formen 201. Martyriumssehnsucht 201. Ablehnung von seiten der Kirche 202. Versöhnungsversuche 203. [512]	
9. Gallien	206
Beziehungen zu Kleinasien 206. Irenaeus 208. Sein „Elenchos“ 208. Abwehr der Spekulation 210. Kanon und Glaubensregel 211. Die bischöfliche Tradition 211. Gott und sein Logos 212. Erlösung durch „Rekapitulation“ 213. Sakramentslehre 214. Die kirchliche Frömmigkeit als Grundlage der Theologie 216. [528]	
10. Afrika	219
Berber, Punier, Römer 219. Lateinische Literatur 219. Lateinische Bibel 220. Ausbreitung des Christentums 221. Märtyrer von Scilli 221. Tertullian 222: sein Stil 223. Gelehrsamkeit 223. Temperament 224. Apologetik 225. Ethik; der Montanismus 225. Kampf gegen die Kirche 226. Seine Grunderkenntnis 227. Unspekulative Theologie 227. Glückliche Formulierungen 228. Sein Ausgang 228. Cyprian 229. Die Verfolgung des Decius 230. Einigung mit Rom über die Frage der Gefallenen 231. Opposition der Kessoren und Presbyter 232. Novatus und Felicissimus 233. Cyprians Schriften de lapsis und de unitate ecclesiae 234. Die Synode vom Mai 251: 235. Schisma des Fortunatus in Carthago, des Novatian in Rom 236. Cyprian und Cornelius 236. Cyprian und Stephan von Rom 238. Der Ketzertaufstreit 239. Tod des Stephan 241 und des Cyprian 242. [541]	
11. Rom	244
Blüte der Stadt 244. Einheit der Gemeinde 245. Gnostiker in Rom. Osterfragen 246. Viktor und der Osterstreit 247. Die „Kleinasiatische Frage“ 248. Theologische Bewegungen 248. Monarchianismus. Sabellius 249. Kallist und Hippolyt 250. Hippolyt als Schriftsteller 251. Das Bußedikt des Kallist 253. Ausgang des Hippolyt und des Pontian 254. Fabian 254. Neuordnung des Klerus. Die „Ordines minores“ 255. Die Verfolgungszeit 257. Novatian und Cornelius 258. Verbreitung der Novatianer 259. Die Grundsätze des Stephanus und die Theorie des Cyprian 261. Dionysius von Rom 263. [566]	

	Seite
12. Syrien und sein Hinterland	264
<p>Antiochia als christliches Zentrum 264. Tritt erst seit 250 [586] hervor 266. In Syrien entsteht ein nationales Christentum: Edessa 266. Bardesanes 267. Seine Lehre 267. Palut erster Bischof von Edessa 271. Harmonios 271. Christentum in der Osroëne. Tatians Einfluß 272. Arbela. Syrisches Christentum bei Afrahat 273. Ausbreitung am östlichen Tigrisufer 274. Krisis im Judentum 275. Mani 276. Seine Lehre 277. Der Mythos 279. Ausklang 282.</p>	
13. Ägypten	283
<p>Gnostisches Christentum der Frühzeit 283. Bischof Deme- [605] trius 284. Pantainos und die Katechetenschule 284. Klemens Alexandrinus 285. Schriften 286. Stil 287. Der Protreptikos 288. Der Paidagogos 291. Vom Reichtum 295. Die Stromateis 297. Origenes 305. Der mittlere Platonismus 308. Schriften des Origenes 311. Die Hexapla 313. Sein System 317. Origenes als Bibelforscher 325.</p>	

III. Die Reichskirche bis zum Tode Julians

	Seite
1. Zusammenbruch und Neubau des Reiches	1
Angriffe der Germanen und der Perser 1. Rheinisches Reich des Postumus 2. Das palmyrenische Reich 3. Claudius der Gotensieger und Aurelian 3. Neuer Sonnenkult 4. Diokletian 5. Die Tetrarchie 6. Hofzeremoniell 9. Neugliederung des Reiches 9. Steuerreform 10. Münzwesen 11. Preistarif 11. Heeresreform 12. Bauten 13. Bildende Kunst 15. Literatur 17. Plotin 17. Porphyrius 24. Seine Askese 27. Schrift gegen die Christen 28. Chaldäische Orakel und Theurgie 32. Hermetische Schriften 33. Jüdischer Einfluß 37. Zauberpapyri 38.	
2. Der Endkampf des Christentums	42
Wachsende Ausbreitung des Christentums 42. Kirchenbauten 43. Vereinzelte Konflikte 44. Edikt des Diokletian 45: seine Vorgeschichte 45. Galerius 46. Edikte gegen Verwandtenehen und Manichäer mit altrömischer Motivierung 47. Palastbrand und Unruhen. Zweites und drittes Edikt. 49. Blutige Verfolgung 50. Viertes Edikt 52. Abdankung des Diokletian und Maximian 53. Erhebung des Konstantin und des Maxentius 53. Die zweite Tetrarchie 54. Verfolgung unter Maximian 55. Toleranzedikt und Tod des Galerius 57. Weitere Verfolgung durch Maximian 58. Konstantin gegen Maxentius 59. Schlacht am Ponte Molle 60. Legenden 60. Mailänder Toleranzbeschlüsse 62. Licinius' Sieg auf dem Campus Serenus 63. Maximians Tod 64. Des Licinius Rache. Diokletians Tod 64. Licinius gegen die Christen 65. Sein Sturz. Konstantin Alleinherrscher 66.	
3. Der Donatistenstreit	68
Gunstbeweise des Kaisers gegen die Christen in Afrika 68. Protest der Donatisten 69. Die Vorgeschichte 69. Wahl des Caecilian 70. Konstantin zur Entscheidung genötigt 71. Synode zu Rom (313) 72. Synode zu Arles (314) 74. Die Donatisten appellieren an den Kaiser 75. Entscheidung in Mailand (315) 77. Gesetze gegen die Donatisten 77. Zurückweichen der Regierung 78.	
4. Der arianische Streit bis zum Tode Konstantins	80
Das Vorspiel in Ägypten unter Dionysios v. Alexandria 80. Vorstoß der Sabellianer 81. Dionys von Rom hereingezogen 82. Apologie des alexandrinischen Dionys 83. Pietätsverhältnis zu Rom 84. Das Homousios 85. Paulus von Samo-sata Bischof von Antiochia 85. Synode von 268 in Antiochia setzt ihn ab 87. Seine Lehre 87. Homousios 88. Das meletianische Schisma 89. Bußvorschriften des Petrus von Alexandria 91. Opposition und Kirchengründung des Meletios 92.	

Arius wird angezeigt und verurteilt 93. Die Lukianisten für ihn 94. Seine Lehre 94. Alexanders Gegenthesen 97. Eingreifen der Lukianisten 99. Konstantin vermittelt durch Ossius 100. Synode zu Antiochia (324) 102. Generalsynode nach Nicaea (325) einberufen 103. Eröffnung 105. Das Homousios 106. Die Synode unterwirft sich 108. Die Opponenten 108. Die Kanones 109. Regelung der Osterberechnung 109. Staatliche Durchführung der Konzilsbeschlüsse 111. Schwierigkeiten in Ägypten und zweite Tagung von Nicaea (327) 111. Eustathios von Antiochia abgesetzt 113. Antiochenische Kanones 115. Alexander von Alexandria stirbt (328) 116. Athanasius gewählt 117. Meletianer gegen Athanasius 118. Arius nicht aufgenommen 119. Konstantin und Arius 119. Die „Ermordung“ des Arsenius 120. Synode zu Caesarea (334) von Athanasius abgelehnt 121. Synode zu Tyrus (335) 122. Athanasius flieht nach Konstantinopel 123. Kirchweih in Jerusalem 123. Athanasius nach Trier verbannt 124. Konstantins Tod 125.

5. Konstantin 126
 Grenzsicherung 126. Aufstand des Calocaeros 126. Crispus 126. Dalmatius und Hannibalianus 127. Verwaltungsreform 127. Reichs- und Hofämter 128. Heerwesen 129. Steuern 130. Münzwesen 130. Rechtsreform 132. Neue Gesetze 132. Augustus und Konstantin 134. Konstantinopel gegründet 134. Kirchenbauten in der Hauptstadt und in der Provinz 136: im Abendland 138. Verfall der Tempel 139. Zukunftsdeutung des Haruspex verboten 139. Der Tempel in Hispellum 140. Konstantins Stellung zum Christentum 141. Die Schlacht am Ponte Molle bei Christen und Heiden 141. Briefliche Äußerungen Konstantins 143. Zurückhaltung auf den Münzen 145. Konstantin als Prediger 147 und Theologe 149. Seine Bluturteile 152. Friede auf Erden 153.
6. Der Geist der konstantinischen Zeit 154
 Eusebius von Caesarea 154: Chronik 155. Praeparatio und Demonstratio evangelica 157. Apologetik 158. Bibelkommentare 159. Kirchengeschichte 159. Eusebs Kulturideal 161. Lebensbeschreibung Konstantins 161. Theophanie 162. Gregor der Wundertäter 162. Methodios von Olympos 163. Scriptorum Historiae Augustae und Panegyriker 164. Arnobius 165. Laktantius 166: seine Apokalyptik 169. Optatianus Porphyrius 172.
7. Die Epigonen 174
 Konstantins Söhne 174. Erbteilung und Verwandtenmord 175. Tod Konstantins II. 176. Konstantius 176. Rückkehr der Verbannten 178. Athanasius in Alexandria 179. Eusebius von Nikomedia wird Bischof von Konstantinopel. Neue Absetzungen 179. Pistos „Arianerbischof“ in Alexandria 180. Anklagen gegen Athanasius 180. Verhandlungen mit Julius v. Rom 181. Athanasius vertrieben, Gregor in Alexandria (339) 182. Enzyklika des Athanasius 183: er geht

	nach Rom 184. Marcell von Ankyra 184. Julius schreibt an die Eusebier 185. Antwort des Euseb 186. Römische Synode: Brief des Julius an die Orientalen 187. Marcell in Rom für rechtläubig erklärt 190. Kirchweihsynode zu Antiochia 191. Die Bekenntnisformeln 191. Tod des Euseb von Konstantinopel. Unruhen in der Hauptstadt 193. Die „vierte antiochenische Formel“ 194. Synode von Serdika (342) 195: ihre Kanones 199; die Huldigung für Rom 200. Protestaktion der Orientalen 201. Die abendländische Gesandtschaft in Antiochia 203. Gregor von Alexandria stirbt. Athanasius zurückberufen 203. Seine Heimkehr (346) 204. Die Formula makrostichos 205. Synode zu Mailand. Photin von Sirmium verurteilt 205. Athanasius bricht mit Marcell 206. Synode zu Sirmium (347). Ursacius und Valens schließen sich an Rom an 207.	
8.	Konstantius als Alleinherrscher	208
	Aufstand des Magnentius. Vetranio 208. Schlacht bei Mursa 209. Absetzung des Photin von Sirmium 210. Klagen gegen Athanasius 210. Liberius von Rom greift ein 211. Konstantius fordert Verdammung des Athanasius 212. Synode zu Mailand (355): die Oppositionsführer verbannt 213, Athanasius aus Alexandria vertrieben (356) 214: Georg eingesetzt 215. Der Caesar Gallus in Antiochia beiseitigt 215. Julian an den Rhein geschickt 216. Die Einheitsformel von Sirmium (357) 217. Eudoxios von Antiochia 217 und der Neuarrianismus des Aëtios und Eunomios 218. Homousios als Stichwort der Gegner 219. Die Homousianer in Ankyra (358) 219. Athanasius und das Homousios 220. Basilius von Ankyra siegt über Eudoxios und seinen Anhang 222. Synode zu Sirmium (358) 222. Liberius unterwirft sich 223. Das „Homoios“ von Sirmium 225. Doppelsynode zu Rimini und Seleukia (359). Rimini 225. Nike 227. Seleukia 228. Abschluß in Konstantinopel 230. Synode der Acacianer 230. Der Sieg des Homoios 231. Neuer Perserkrieg 232. Julian zum Augustus ausgerufen 233. Tod des Konstantius 234.	[862]
9.	Der Geist der Epigonzeit	235
	Gesetze gegen die alten Kulte 235. Konstantius in Rom 236. Kalender des Filocalus 237. Konstantinopel als neues Kulturzentrum 239. Themistios 239. Antiochia. Libanius 240. Athen und sein Studentenleben 241. Prohaeresios. Eunapios 242. Themistios und Libanius. Jamblichos 243. Christliche Literatur: Didymos der Blinde. Titus von Bostra 245. Kyrill von Jerusalem 246. Athanasius als Schriftsteller 247. Seine Erlösungslehre 248. Reden gegen die Arianer 250. Abendländer: Aurelius Victor. Nonius Marcellus 252. Aelius Donatus. Marius Victorinus 253. Chalcidius. Firmicus Maternus 256. Hilarius von Poitiers 257. Lucifer von Cagliari 260.	[889]
10.	Julian	262
	Thronbesteigung 262. Jugend und Studium 263. Libanius. Maximus von Ephesus 264. Bruch mit dem Christentum 264.	[916]

Neugestaltung des Hoflebens. Ehrung des Senats 265. Ideale Bestrebungen. Erneuerung des Stadtwesens 266. Wiederherstellung der alten Kulte 266. Gewaltsamkeiten des Volkes 267. Rückkehr der verbannten Bischöfe 268. Athanasius 268. Alexandrinische Synode (362): das antiochenische Schisma 269. Das theologische Einigungsprogramm von Alexandria 270. Spaltung in Antiochia 271. Apollinaris von Laodicea 271. Lehre von der Homousie des Hl. Geistes 274. Maximus von Ephesus am Hof 275. Schärferes Auftreten gegen die Christen. Das Unterrichtsgesetz 276. Julian siedelt nach Antiochia über 278. Enttäuschungen 278. Julians neuplatonische Religion 279. Reformprogramm für das Priestertum 280. Das christliche Vorbild 281. Schikanen 282. Neubau des Jerusalemer Tempels 284. Unbeliebtheit bei den Antiochenern 285. Misopogon und Caesares 287. Der Perserfeldzug 288. Julians Tod. 290.

11. Der Kultus 292

Quellen der Liturgie 292. Das Kirchgebäude 293. Der [946] Hauptgottesdienst: „Katechumenenmesse“ 293. Biblische Lesungen und Perikopenordnung 294. Predigten 294. Die „Gläubigenmesse“ 295. Das Opfer 298. Landschaftliche Verschiedenheiten 299. Abendländische Liturgien. Mailand 300. Rom. Schwinden der Epiklese 301. Der Opferakt als Mysterium 301. Reichere Ausgestaltung des Gottesdienstes: Kleidung 302. Die „Einzüge“ 303. Häufigkeit des Gottesdienstes 303. Laudes und Vesper 305. Die täglichen Gebetsstunden 306. Hymnen 307. Einfluß des Mönchtums. Nachtfeiern 307. Pilgerfahrten ins Heilige Land: der Pilger von Bordeaux 308. Aetheria 308. Bauten am Heiligen Grabe 309. Der Kult in Jerusalem: Der tägliche Gottesdienst 310. Sonntag 311. Osterzeit: das Fasten 312. Palmsonntag. Gründonnerstag 313. Karfreitag mit Kreuzesverehrung 314. Karsamstag und Osternacht: Taufe 315. Ostersonntag. Dauer der Fastenzeit 316. Fastengebete. Predigtreihen 318. Biblische Bildreihen 319. Beschreibungen bei Ambrosius, Prudentius, Paulinus von Nola 320. Epiphanie und Weihnachten 321. Ausbreitung der Epiphanie im Osten 321. Das Weihnachtsfest kommt zum Osten aus Rom 322. Weihnachten und Epiphanie im Westen 323. Ausgleich der Inhalte 325. Ungelöste Probleme 326. Ursprung der Epiphanie 327 und des Weihnachtsfestes 329. Heiligenfeste 329. Petrus- und Paulustag. Petri Stuhlfeier 320. Bischofstage 331. Der syrische Kalender von Nikomedia 332. Aposteltage des Ostens 334. Reliquienkult 335.

IV. Die Zeit der Kirchenväter

	Seite
1. Jovian, Valentinian und Valens	1
Wiederaufleben der kirchlichen Gegensätze 1. Synoden in Alexandria 2 und in Antiochia 3. Kirchenpolitik der neuen Kaiser 4. Verbannungen unter Valens 5. Die Romreise des Eustathius 6. Neue theologische Führer 8. Das Einigungswerk des Basilius: Versuch mit Athanasius 10. Die Mission des Sabinus 13. Basilius schickt Dorotheus nach Rom 15. Die beiden Reisen des Dorotheus und des Sanctissimus 17. Basilius' Tod 20. Gotenkrieg 21. Valens fällt 23. [993]	
2. Theodosius I. und das Ende des arianischen Streites	24
Friede mit den Goten 25. Theodosius einigt die östliche Kirche 26. Meletius 27. Gregor v. Nazianz in Konstantinopel 28. Der Anschlag des Philosophen Maximus 30. Das 2. ökumenische Konzil 32. Seine Kanones 34 und seine Trinitätslehre 36. [1016]	
3. Der Westen unter Valentinian I. und Gratian	40
Die Luciferianer 40. Damasus und Ursinus 41. Die „illyrischen“ Homöer 42. Damasus befestigt seine Stellung 44. Roms Vorrechte 46. Ambrosius von Mailand 47. Gratian und der Kirchenfrieden 49. Ambrosius bekämpft den illyrischen Arianismus 50. Synode in Aquileia 52, ihr Eingreifen in die Fragen der östlichen Kirche 54 endet mit einer Niederlage 56. [1032]	
4. Ambrosius und Theodosius	59
Festigung der Staatskirche 60. Der Tyrann Maximus 61. Priscillianus 62. Gegner des Priscillianismus 64. Blutige Unterdrückung durch Maximus 66. Der Streit um den Altar der Victoria 67. Ambrosius formuliert die Pflichten des christlichen Herrschers 68. Konflikt mit der Kaiserin-Mutter Justina 69 und Valentinian II. 72. Theodosius wird Alleinherrscher 75, sein Verhalten gegen das Heidentum im Westen 76 und im Osten 77. Geistlicher Einfluß des Ambrosius 78. Sacrum Imperium 80. Der Aufstand des Eugenius 83. Ambrosius nimmt gegen ihn Partei 84. Kaiser und Bischof 86. [1051]	

	Seite
5. Volksfrömmigkeit im vierten Jahrhundert	89
Veränderte Grundbedingungen in der Reichskirche 89. My- [1081] steriensehnsucht 90. Erwachsenentaufe 91. Christenlehre nach Kyrill von Jerusalem 93. Gnade und Wille 94. Glaube 95. Gott 95, Christus 96. Gerichtserwartung 97. Hl. Geist 98, Kirche 98. Sakramentsmystik 100. Die Großstadtge- meinde des Johannes Chrysostomus 102. Biblizismus 104. Aberglaube und jüdische Riten 105. Der Christ und die Zeitnöte 107. Vollkommenheit und Weltchristentum 112. Der Märtyrer als Vorbild und Schutzpatron 114.	
6. Das Mönchtum	116
Vorstufen (116—124). Asketisches bei Jesus und Pau- [1108] lus 116. Besitz und Ehe im Urchristentum 118. Abwertung des Leibes 120. Asket und Pneumatiker 121. In den Sekten wird Ehelosigkeit für alle verlangt 122. Aufstieg durch Askese zur Gnosis bei den Alexandrinern 123. Gibt es außerchristliche Vorbilder für das Mönchtum? 124. Anachorese und Klosterwesen (125—141). Antonius 125. Die Antoniusvita des Athanasius 127. Dä- monenglaube 128. Ägyptische Einsiedler 129. Die „Apo- phthegmata Patrum“ 131. Ältestes Klosterwesen: Pachomius und seine Regel 132. Die Klosterordnung 135. Gottes- dienste 136. Ausbreitung 139. Mönchsfrömmigkeit (141—154). Die Quellen 141. Dämonenfurcht 142. Stellung zum Dogma 143 und zur Bibel 144. Gebetsexerzizium 145. Sündenbewußtsein 146. Visionen und Ekstase 147. Demutsideal 148. Geltung von Kirche und Sakrament 149. Der wundertätige Mönch 151. Verbreitung des Mönchtums (154—174). Palä- stina 155. Syrien 157: Afrahat, Audianer 157, Messalianer 159. Asketische Spitzenleistungen: Symeon Stylites 161. Die Akoimeten 163. Kleinasien: Eustathius v. Sebaste 164, Basilius d. Gr. 165. Konstantinopel 166. Das Abendland: der hl. Martin 167. Die Küsten 169, Spanien, Afrika 170, Italien, Rom 171. Gegner des Mönchtums 171, Jovinian 172. Hieronymus 173. Mönchstheoretiker (174—193). Symeon v. Meso- potamien 174. Der Liber Graduum 181. Euagrius Ponticus 184. Basilius d. Gr. 189.	
Literatur	1187
Register	1194
Nachwort	1224

I.

Die Anfänge

Palästina und das Römerreich

Das römische Imperium schickte sich an, seinen Ring um das Mittelmeer im Osten zu schließen: nicht nach dem umfassenden Plan eines überlegenen Geistes, sondern durch den inneren Zwang der politischen und militärischen Tatsachen. Griechenland war in der Mitte, das westliche Kleinasien am Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gewonnen. Da stellte die Kühnheit und Zähigkeit des Königs Mithradates von Pontus den ganzen östlichen Erwerb noch einmal in Frage und nötigte den Römern einen fünfundzwanzigjährigen Krieg auf (88—63), der zuletzt den Charakter eines asiatischen Befreiungskampfes gegen die abendländischen Eroberer annahm und von Rom den Einsatz seiner vollen Kraft und seiner besten Männer forderte. Gleichzeitig brach des Mithradates Schwiegersohn Tigranes von Armenien nicht nur in Medien und das nordwestliche Mesopotamien ein, sondern unterwarf sich auch Kappadokien und Kilikien und griff nach der nördlichen Hälfte des längst zersplitterten Seleukidenreichs in Syrien: Antiochia wurde eine seiner Residenzstädte. Der römischen Gegenwirkung waren dadurch ihre Ziele gesteckt, und römische Truppen betraten syrisches Gebiet. Wie ein übermächtiger Magnet zog der siegreiche Feldherr Pompejus die Gesandtschaften der miteinander hadernnden Parteien aus allen Gegenden Syriens an sich, und die römische Hand wurde spürbar. Erst nur tastend und mit leichtem Druck. Aber gegen Ende 64 erschien Pompejus selbst in Syrien und griff durch. Wenige Monate später gab es an Stelle des vom seleukidischen Erbe noch gebliebenen Trümmerhaufens eine römische Provinz Syria. Ihre Verwaltungseinheit

ten waren von zweierlei Art. Wo die hellenistischen Städte der Seleukidenzeit die erforderliche Bedeutung hatten, wurden sie unter einer aristokratischen Verfassung für autonom erklärt, und ihre Stadtgebiete bildeten kleine Regierungsbezirke. Wo dagegen orientalisches Wesen dominierte, ließ man einheimische Dynastien am Regiment und machte sie für Ruhe, Ordnung und pünktliches Steuerzahlen verantwortlich.

Als ein mit besonderer Vorsicht zu behandelndes Staatswesen dieser zweiten Kategorie erwies sich Judäa, sowohl wegen Bewohner. Schon in frühen Jahrhunderten hatte das Volk Israel des Geistes als auch wegen der politischen Erlebnisse seiner die Ungunst seiner geographischen Lage schmerzlich zu spüren bekommen. Palästina war nun einmal die Brücke zwischen den Weltreichen des Orients und dem Reich der Pharaonen und somit bestimmt, ein ständiger Zankapfel zwischen den großen Rivalen zu sein. Auf seinem Boden wurden Entscheidungsschlachten geschlagen, und durch seine Grenzen gingen die Heereszüge, und das ist das Schicksal des Landes geblieben bis auf den heutigen Tag; die Chronik des Weltkrieges weiß letztlich davon zu berichten. Als Folge ergab sich, daß es dauernd zu politischer Abhängigkeit von einer der benachbarten Großmächte verurteilt war — und auch daran hat die neuere und neueste Zeit nichts geändert.

Die Zerstörung Jerusalems von 586 hatte das aus der Assyrerzeit noch übriggebliebene Südreich zur babylonischen Provinz gemacht, und als Kyros die Verbannten zurückschickte, errichteten sie ein Staatswesen, das unter persischer Oberhoheit stand. Aus der Hand der Perser ging das Land in die Alexanders über und wurde von makedonischen Statthaltern regiert. Nach seinem Tode kämpften die Ptolemäer und die Seleukiden um seinen Besitz. Für ein Jahrhundert behielten die Ptolemäer die Oberhand, dann fügte es Antiochos III. 198 seinem großen syrisch-mesopotamischen Reiche ein. War die ägyptische Periode eine Zeit relativ friedlicher Entwicklung und stiller An-

passung an den griechischen Geist der Welt gewesen, so brachten die neuen Herren bald Sturm über Israel. Der politische Rückgang der Seleukidenmacht führte zu gewaltig sich steigerndem Steuerdruck und zur Beraubung des Tempelschatzes. Und die Ränke der Staatsleiter veranlaßten Antiochos IV. Epiphanes, eines Tages Jerusalem mit Brand und Mord heimzusuchen (168), seine Mauern niederzulegen und eine syrische Besatzung in der Burg zu stationieren. Hand in Hand damit ging das Bestreben, den jüdischen Kult zu unterdrücken und die freiwillig schon ziemlich weit gediehene Hellenisierung der Stadtbevölkerung gewaltsam zu beschleunigen, im ganzen Lande zu verbreiten und auch auf das Gebiet der Religion auszudehnen¹. Die Antwort war der Bauernaufstand der Frommen unter der Führung des Hasmonäers Judas Makkabäus und seiner Brüder, die in einem an Wechselfällen reichen 26jährigen Krieg (167—141) dem Vaterlande nicht nur die religiöse, sondern erstaunlicherweise auch die politische Freiheit erkämpften. Seit unausdenklichen Jahrhunderten war das Volk Israel zum erstenmal wieder frei und niemandem untertan. Sein Hoherpriester war Fürst und hieß auch bald König des Volkes: der Thron Davids war wieder aufgerichtet. Israels Heer schirmte seine Grenzen und dehnte sie aus, während die eben noch so übermächtigen Reiche der Seleukiden und der Ptolemäer in sich selbst zusammensanken und kraftlos waren. Unter Jannäus Alexander (105 bis 78), der hebräisch und griechisch den Königstitel auf seine Münzen prägte, gewann das jüdische Reich seine größte Ausdehnung und gebot auch weithin im Ostjordanland den griechischen Städten.

Rund ein Jahrhundert hat dieser ungewöhnliche Zustand politischer Freiheit gedauert: lange genug, um sich dem Gedächtnis der Nation für zwei weitere Jahrhunderte als Ziel der Sehnsucht einzuprägen. Als sich die Söhne des Jannäus, der träge Hyrkan II. und der leidenschaftliche Aristobul II., um die

¹) Vgl. Bickermann, Der Gott der Makkabäer.

Krone stritten, riefen beide die Römer zu Hilfe. Die kamen: zuerst der Legat Scaurus, der den Aristobul unterstützte, dann Pompejus selbst. Aber Aristobul verlor die römische Gunst und verschanzte sich im Tempel. Jerusalem wurde wieder Kriegsschauplatz. Nach dreimonatlicher Belagerung wurde der Tempelberg von den Römern gestürmt (63), und Pompejus betrat zum Entsetzen des Volkes das Allerheiligste. Der Traum jüdischer Freiheit war ausgeträumt. Die Eroberungen des Janäus gingen als freie Städte in das Verwaltungssystem der Provinz Syria über, die Juden behielten Hyrkan II. als Hohenpriester und „Ethnarchen“ und — die Römer als Herren. Die folgenden Jahrzehnte brachten den Kampf Cäsars gegen Pompejus und den Senat und erweckten auch beim jüdischen Volk und den hasmonäischen Prinzen allerlei Hoffnungen. Aber Hyrkans Minister, der kluge Idumäer Antipater, wußte Cäsars Gunst durch Taten zu gewinnen, so daß er dem Land Judäa die Steuer- und Militärfreiheit verlieh. Antipater verstand auch nach Cäsars Beseitigung das Regiment seiner Gegner in Syrien sich günstig zu stimmen: da wurde er plötzlich ermordet. Er hinterließ zwei Söhne, die er schon seit längerer Zeit mit Statthalterposten betraut hatte: Phasael in Jerusalem und Herodes in Galiläa. Der erste endete durch tapferen Selbstmord, als ein hasmonäischer Prätendent Antigonos mit parthischer Hilfe Jerusalem einnahm. Der zweite folgte dem siegreichen Marc Anton über Ägypten nach Rom und erreichte es dort, daß ihm auf des Octavianus und Antonius Empfehlung der Senat die jüdische Königswürde verlieh (40).

Jener Antigonos hatte inzwischen den Hyrkan abgesetzt und ihm zu größerer Sicherheit die Ohren abgebissen, damit der Verstümmelte nie wieder Hoherpriester werden könne. Da kehrte Herodes mit römischer Unterstützung nach Palästina zurück. Zwar verschaffte dies dem Antigonos den Zulauf der jüdischen Freiheitsfreunde und stärkte seine Widerstandskraft für drei Jahre. Aber im Frühling 37 begann Herodes die Belagerung Jerusalems und schuf sich zugleich eine Art dynastischer Legitimierung seiner Königswürde, indem er die ihm schon seit

längerer Zeit anverlobte hasmonäische Prinzessin Mariamme heiratete. Nach fünfmonatlichem Ringen wurde der Tempelberg und die Stadt unter furchtbarem Blutvergießen gestürmt. Das Plünderungsrecht kaufte Herodes den Soldaten mit eigenen Mitteln ab. Antigonos wurde vom römischen Legaten Sosius zum Tode verurteilt und enthauptet. Die hasmonäische Dynastie trat vom Schauplatz ab: der Sohn des Hausmeiers setzte sich die Krone aufs Haupt.

Aber die Stirnbinde des Hohenpriesters konnte der stammfremde Idumäer nicht anlegen: die mußte er, wenn auch zaudernd und innerlich widerstrebend, dem letzten Hasmonäer, dem 17jährigen Aristobul, lassen. Als aber beim Laubhüttenfest der Jubel des Volkes dem jungen Träger der Makkabäertradition entgegenbrauste, reifte ihm das Verhängnis: Herodes ließ ihn ertränken und setzte eine gleichgültige Kreatur seines Willens an die Stelle. Noch einmal bedurfte Herodes aller seiner Geschicklichkeit und seines Glückes, als sein nächstgebieter Herr und Meister Antonius gegen Octavian zur letzten Entscheidung antrat. Antonius verlor das Spiel. Bei Actium (31) fiel die Entscheidung auch über seine Genossin Kleopatra und Ägypten. Der römische Ring schloß sich nun um das Mittelmeer: Kaiser Augustus brachte der Welt den dauernden Frieden. Und Herodes fand die Gunst des Siegers und wurde mit Ausdehnung seiner Herrschaft im Westen und Osten belohnt. Was Herodes gewann, verdankte er eigener Kraft und Kunst, und es wurde seiner Person gewährt. Das Volk der Juden hatte keinen Anteil daran. Es nahm die äußeren Vorteile mit und ließ es sich wohl gefallen, wenn Herodes sich für jüdisches Wesen einsetzte¹, aber es haßte ihn als fremden Usurpator und Schützling der Römer. Die Mehrung seines Reiches war alles andere als nationale Angelegenheit des Volkes Israel. Fast 40 Jahre hat dieser Mann regiert und seine großen militärischen und organisatorischen Gaben mit rücksichtsloser Energie an den Ausbau eines Staatswesens gesetzt, das ein wertvoller

¹) Jos. A. 16, 27—65.

Bestandteil des römischen Imperiums wurde. Es war ein Bollwerk gegen die Araberstämme der Wüste und sicherte die Verbindung zwischen Syrien und Ägypten: und die im Charakter seiner Bewohner liegenden Gefahren wußte die Macht und die Klugheit des Königs zu beschwören. Josephus hat in einem Kapitel¹⁾, das doch von ehrlicher Bewunderung durchklungen ist, von seiner gewaltigen Bautätigkeit berichtet: vom Neubau des Tempels zu Jerusalem, von der Gründung der Stadt Sebaste auf dem Boden des alten Samaria und der imposanten Hafenstadt Cäsarea — die später Hauptstadt des Landes geworden ist —, von zahllosen Burgen, Palästen, Theatern, Bädern, Wasserleitungen, Säulenhallen, Tempeln. Aber die Tempel waren heidnischen Göttern, waren dem Kaiserkult geweiht, und in seinen Bauten spiegelte sich die Liebe zur griechischen Kultur, die ihn auch eine Stiftung für die olympischen Spiele machen ließ. Das Herz des jüdischen Volkes antwortete auf alles das nicht mit Liebe, sondern mit grimmigem Haß — wie sein Weib, die schöne Mariamme, die er dann in auflodernder Eifersucht tötete, und die er doch nicht aufhören konnte zu lieben.

Mit dem Tode Herodes „des Großen“ (4 v. Chr.) löste sich sein Reich auf, mehr noch als er selbst testamentarisch bestimmt hatte. Die Söhne aus den ersten seiner zehn legitimen Ehen, die ursprünglich zur Thronfolge bestimmt waren, erlagen den Palastintrigen: Alexander und Aristobul, die Söhne der Mariamme, die um ihres hasmonäischen Blutes willen beim Volke beliebt waren, wurden auf Geheiß des Vaters erdrosselt, und seinen ränkeschmiedenden Erstgeborenen Antipater hat er noch vom eigenen Totenbett aus hinrichten lassen. So blieben als testamentarisch bestellte Erben drei nachgeborene Söhne. Philippus bekam das nördlich und östlich vom See Genezareth liegende und vorwiegend heidnisch bevölkerte Außengebiet der Batanäa und der anschließenden Landschaften und hat hier 30 Jahre friedlich und beliebt regiert. Herodes Antipas erhielt Galiläa und Peräa. Er baute sich am See Gene-

¹⁾ Jos. B. I, 401—430.

zareth eine Residenz von gut hellenistischem Typ, die er loyalerweise zu Ehren des Kaisers Tiberias nannte, und legte in Peräa eine befestigte Stadt an, die nach der Kaiserin Livias, später Julias geheißten wurde. Dem Volke gegenüber spielte er den Bekenner jüdischer Religiosität. Sein Verhängnis wurde Herodias, die er seinem Stiefbruder Herodes abspenstig machte. Um die Ehe mit ihr zu ermöglichen, verstieß er seine erste Gattin, die aus guten politischen Gründen geheiratete Tochter seines Nachbarn, des Nabatäerkönigs Aretas. Das führte zu schwerer Verstimmung, zu Grenzreibereien und endlich zu einem Kriege, der Antipas Niederlagen einbrachte und ihn zwang, bei Tiberius um Hilfe zu bitten: aber der Kaiser starb, ehe seine Unterstützung wirksam wurde. Sein Nachfolger Caligula aber hat den auf der Herodias Drängen den Königstitel nachsuchenden Antipas nach Lyon verbannt, wo er gestorben ist (39). Seine Tetrarchie erhielt sein Gegner und Ankläger Agrippa, der inzwischen König von Judäa geworden war¹.

Das Hauptstück des herodianischen Erbes bekam Archelaos: ihm fiel die Herrschaft über Samaria, Judäa und Idumäa zu. Er sollte nach des Herodes Willen auch den Königstitel führen, doch hielt Augustus damit noch zurück und ernannte ihn nur zum Ethnarchen, nachdem fast die ganze herodianische Familie und obendrein eine Deputation des Volkes in Rom erschienen war und sich vor ihm um die Erbschaft gestritten hatte. In Palästina ging es unterdessen drüber und drunter. In Jerusalem wurde der interimistische Prokurator Sabinus mit seiner Legion überfallen, und der Aufstand griff auf das flache Land über, wo mindestens drei Bandenführer sich zu Königen Israels ausrufen ließen². Schließlich schritt der Legat von Syrien, Quintilius Varus, ein und zerstreute die aufständischen Haufen, aus denen er Zweitausend herausgriff, um sie am Kreuz zu warnendem Beispiel aufhängen zu lassen³. Archelaos kam und begann selbst zu regieren: aber er bewies sich bald als völlig unfähig. Einige Jahre wurde das ertragen: dann

¹) s. u. S. 185. ²) Jos. A. 17, 272. 274. 278. ³) Jos. A. 17, 295.

zog eine Deputation der vornehmsten Juden und Samaritaner nach Rom und führte Klage. Da hat Augustus den Archelaos abgesetzt (6 n. Chr.) und nach Vienne verbannt¹. Sein Gebiet wurde nun direkt unter römische Prokuratoren gestellt, die dem Ritterstande entnommen wurden und gelegentlich in losester Abhängigkeit dem syrischen Legaten unterstanden. Sie residierten in Cäsarea und hatten eine bescheidene Truppenmacht — rund 3000 Mann — zur Verfügung, die in Palästina selbst aus der nichtjüdischen Bevölkerung ausgehoben wurde. Die Juden selbst blieben nach wie vor aus guten Gründen vom Kriegsdienst befreit². Eine der römischen Kohorten war ständig in Jerusalem und hatte in der Burg Antonia ihre Kaserne: ihr Tribunus war der Platzkommandant der Hauptstadt. Das Steuer- und Zollwesen lag in der Hand des Prokurators, aber im übrigen wurde den Juden Selbständigkeit der inneren Verwaltung und Rechtsprechung in weitem Umfang gelassen. Die jüdische Zentralbehörde, das unter Vorsitz des Hohenpriesters tagende Synedrion, regierte in Judäa, und seine Entscheidungen hatten eine weit über diese engen Grenzen hinausgreifende, freiwillig von der übrigen Judenschaft anerkannte moralische Autorität. So hätte es bei beiderseitigem guten Willen zu einem reibungslosen Zusammenarbeiten kommen können — wenn nicht Ungeschick, Brutalität und Leidenschaft immer wieder den Frieden gestört hätten. Eine so selbstverständliche Maßregel wie die Aufstellung von Steuerlisten, der „Census“ des syrischen Legaten Quirinus (6/7 n. Chr.), fand bei der Bevölkerung heftigen Widerstand und brachte das Land fast zum hellen Aufruhr³. Es gelang dem Hohenpriester Joazar, das Volk zu beschwichtigen, aber der „Galiläer“ Judas und der Priester Zaddok formten und predigten von da an das Programm der unentwegten Römerfeinde mit unheimlichem Erfolg⁴. Auf der anderen Seite haben die regierenden Prokuratoren auch des öfteren eine unglückliche Hand bewiesen und das Volk schwer gereizt. Pontius Pilatus hat das in besonders hohem Maße ver-

¹) Jos. A. 17, 342—344.

²) Schürer I, 458.

³) Schürer I, 510 ff.

⁴) Jos. A. 18, 1—10. 23—25.

standen und zu wiederholten Malen eine Rücksichtslosigkeit bewiesen, die ihm schließlich den Hals brach¹. Das war zur Zeit, als Tiberius starb (37). Und unter seinem Nachfolger Caligula wurde es noch schlimmer.

¹) Schürer 1, 488—492.

Das palästinensische Judentum

Während die von Sargon 722 in die Verbannung geführten zehn Nordstämme des israelitischen Volkes in der Fremde untergegangen sind, jedenfalls keine Spur mehr in der Geschichte zurückgelassen haben, sind die Bewohner des judäischen Südreiches zu solcher nationalen Festigkeit gelangt, daß sie nicht nur die Katastrophe von 586 überdauerten, sondern allen weiteren Schicksalsschlägen, ja selbst der Vernichtung ihres Vaterlandes Trotz geboten haben und bis auf den heutigen Tag in ihrer Eigenart bestehen. Der Grund dafür liegt in dem Verhältnis des Volkes zur Religion. Nicht das ist das Besondere, daß Volks- und Religionsgemeinde zusammenfallen — das ist für ein antikes Volk naheliegend, wenn auch nicht selbstverständlich, und hätte dazu führen können, daß Jahve mit seinem Volke aus der Geschichte verschwunden wäre wie die vielen Baalim, wie schließlich auch Zeus und Jupiter mit dem ganzen Olymp. Das Entscheidende war, daß die Religion in diesem Volke in einzigartiger Weise bindende und treibende Lebenskraft war. Die Nordstämme sind zu früh entwurzelt worden, waren auch wohl zu stark fremden Einflüssen ausgesetzt gewesen, so daß sich diese Konsolidierung der religiösen Kraft dort nicht hatte vollziehen können. Das Südreich hat die ihm geschenkten vier Menschenalter gut benutzt und sich einen Glauben gewonnen, der stark genug war, den nationalen Tod zu überwinden.

Der Jude wußte, daß Gott sein Volk seit Abrahams Tagen sich erwählt hatte und seine Verheißungen an ihm wahr machen würde. Er sah die Geschichte mit den Augen der Religion als göttliches Walten an, das sich im letzten Zweck doch nur auf

Israel bezog. Über die primitiven Formen solches Vorsehungsglaubens und seine Erschütterung durch politische und militärische Katastrophen hatte ihn die Predigt der Propheten hinausgehoben. Er wußte von eigener Sünde und Schuld, von Gottes Zorn und gerechter Strafe für den Einzelnen wie für das Volk: aber er wußte auch, daß Gott den Seinen nicht ewiglich zürnt, und daß seine Verheißungen unerschütterlich bestehen bleiben. Der Glaube hatte in der Not des Exils die Verbannten zusammengehalten, sie zurückgeführt und sie die folgenden Jahrhunderte der Fremdherrschaft geduldig ertragen lassen. Und daß er nicht trog, hatte sich jüngst im Gang der Geschichte glänzend erwiesen. Als die Not am höchsten stieg und Antiochos Epiphanes Gott, sein Gesetz und seinen heiligen Tempel schändete, da war mit dem Schwert der Makkabäer die Freiheit erstritten und Gottes Heil sichtbar über sein Volk ausgegossen worden. In jenen Tagen hat Daniel in den Nachtgesichten den Sinn der Weltgeschichte geschaut und ihn seinem Nebukadnezar im Traum offenbar werden lassen. Er ist der Erste gewesen, dessen Geist alles Geschichtliche auf Erden als eine große Einheit begriffen hat, die nach einem göttlichen Plan einem letzten Ziel zustrebt, und seine Erkenntnis hat das Denken und Handeln der Menschen auf zwei Jahrtausende hinaus bestimmt. Was er an Bildern schaut und zeichnet, entstammt persischem Mythos¹, aber die Deutung ist aus dem Geist jüdischer Religiosität geboren. Vier Weltreiche folgen einander in absteigendem Wert. Das letzte ist das der Makedonier, in sich uneins und ohne festen Zusammenhalt. Ihm gehört Antiochos Epiphanes an, der gegen die „Heiligen des Höchsten“ einen Vernichtungskrieg führt und den Tempel besudelt. Aber dann wird Gott selbst eingreifen und sein Reich vernichten. Der „Alte der Tage“ wird sich auf den Thron setzen, und in den Wolken des Himmels wird einer kommen wie eines Menschen Sohn; der wird von Gott Macht und Ehre und Königtum erhalten, und alle Völker und Zungen werden ihm dienen. „Das Reich und die Herrschaft und Königsherrlichkeit unter dem

¹) Ed. Meyer Ursprung 2, 189 ff.

ganzen Himmel wird also dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden, dessen Königtum ewig sein wird, und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen.“ Das „Reich Gottes“ wird sich als Herrschaft Israels über alle Reiche der Welt verwirklichen, und der gottgesandte Messias wird König über sein heiliges Volk sein¹. Die Weltgeschichte spitzt sich zur Katastrophe zu, die durch göttliches Eingreifen ihren Abschluß findet und in ein neues Reich ausmündet, das in herrlicher Endvollendung die überschwängliche Erfüllung der Abrahamsverheißung seinem Volke bringen wird. So loderte in den ersten Tagen des Makkabäeraufstandes die Flamme der nationalen Begeisterung empor, genährt von dem unerschütterlichen Glauben an Gottes unwandelbare Treue, und beleuchtete mit flackerndem Schein das apokalyptische Bild eines irdischen Paradieses.

Die ungeahnte und ungewohnte politische Freiheit des folgenden Jahrhunderts hat diese Hoffnung immer fester in die Seelen geprägt und die Enttäuschungen des hasmonäischen Regiments so gut wie die plötzlich einsetzende Sklaverei der Römerzeit nur als Auftakt zum Endkampf werten gelehrt. An dem Druck der Gegenwart mußte sich die Katastrophe entzünden, die zur Offenbarung der Gottesherrschaft im messianischen Reich führte. In den Tagen, da Pompejus die Römerherrschaft aufrichtete, sind neue Psalmdichter erstanden und haben ihrem Volk Lieder geschenkt in Stil und Weise des alten „davidischen“ Psalmbuches. Uns sind diese nach Salomo benannten Psalmen in griechischer Übersetzung erhalten; eine unschätzbare Quelle des Glaubens und Hoffens jener Zeit. Wir hören darin die Stimme des Frommen, der in der Not der Kriegsläufe zum Herrn schreit, der sich der Sünden und Laster seiner Volksgenossen schämt und Gottes Gericht als ein gerechtes anerkennt. Und alles das gipfelt in dem großen Messiaslied Ps. 17.

„Herr, Du bist unser König für und für und Deiner wird sich unsre Seele rühmen. Was ist des Menschen Lebenszeit auf Erden? Sein Leben lang ist seine Hoffnung bei ihm. Wir aber

¹) Daniel 7, 9. 13. 27.

hoffen auf Gott, unsern Heiland, denn die Macht unseres Gottes währet in Ewigkeit mit Barmherzigkeit, und sein Königtum geht über die Heiden.

Du, Herr, hast David zum König über Israel erwählt und hast ihm geschworen von seinem Samen in Ewigkeit, daß sein Königtum nicht aufhören solle vor Dir. Aber um unserer Sünden willen haben sich Sünder gegen uns erhoben und ein prahlerisches Königtum auf Davids Thron errichtet — die Hasmonäer sind gemeint — bis ein Fremder — Pompejus — kam und Gottes Strafgericht an ihnen vollzog. Der hat auch das Land von Einwohnern leer gemacht, Alt und Jung ins Exil geschickt nach dem fernen Westen; die Obersten des Volkes hat er beschimpft und Jerusalem wie eine eroberte Stadt behandelt. Denn da war keiner, der Gerechtigkeit und Recht tat vom Höchsten bis zum Geringsten im Volk: der König in Frevel und der Richter in Ungehorsam und das Volk in Sünde. Wie gescheuchte Vögel aus dem Nest, so flohen von ihnen die Freunde der „frommen Gemeinden“ und irrten in der Wüste umher, um ihre Seelen vom Bösen zu retten — über alle Lande wurden sie zerstreut.

Herr, sieh darein und erwecke ihnen ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die Du ersehen hast, o Gott, daß er über Deinen Knecht Israel herrsche. Güрте ihn mit Stärke, daß er die ungerechten Herrscher zerschmettere. Reinige Jerusalem von den Heiden, die es wüste zertreten. Mit Weisheit und Gerechtigkeit soll er die Sünder aus dem Erbe vertreiben, mit seinem Drohen sie von seinem Angesicht wegscheuchen, und die Sünder mit der Stimme ihres Herzens schelten. Und er wird ein heiliges Volk um sich scharen und es in Gerechtigkeit regieren, und wird richten die Stämme des Volkes, das der Herr, sein Gott, geheiligt hat. Und er wird kein Unrecht mehr unter ihnen nächtigen lassen, und wird unter ihnen niemand wohnen, der von Bosheit weiß. Denn er kennt sie, daß sie alle Söhne ihres Gottes sind, und wird sie nach Stämmen über das Land hin verteilen: und kein Beisasse und Fremdling wird mehr unter ihnen wohnen.

Er wird die Völker und Heiden richten in der Weisheit seiner Gerechtigkeit. Und die Heidenvölker wird er unter seinem Joch halten, daß sie ihm dienen, und den Herrn wird er verherrlichen sichtbarlich vor aller Welt und wird Jerusalem reinigen in Heiligkeit, wie es im Anfang war, daß die Heiden von der Welt Ende kommen, seine Herrlichkeit zu schauen, und als Gaben darbringen seine in der Fremde krankenden Söhne. Sie werden schauen die Herrlichkeit der Herrn, mit der es Gott bekleidet hat. Er aber herrscht als gerechter König von Gott unterwiesen, über sie, und ist kein Unrecht unter ihnen in seinen Tagen: denn sie sind alle heilig, und ihr König ist der Messias des Herrn.

Der wird nicht auf Roß und Wagen und Bogen vertrauen, noch Gold und Silber zum Kriegsschatz häufen, und seine Hoffnung ist nicht die große Zahl am Tage des Kampfes. Der Herr selbst ist sein König, seine Stärke ist die Hoffnung auf Gott. Er wird alle Heiden vor ihm in Furcht versetzen. Denn er wird die Erde zerbrechen mit dem Wort seines Mundes ewiglich, er wird segnen das Volk des Herrn in Weisheit mit Freuden. Er ist rein von Sünde, daß er herrschen mag über große Völker, richten die Herrscher und vertilgen die Sünder mit der Macht seines Wortes. Und wird nicht schwach werden in seinen Tagen vor seinem Gott, denn Gott hat ihn stark gemacht durch seinen heiligen Geist, und weise zu klugem Rat mit Kraft und Gerechtigkeit. Der Segen des Herrn ist mit ihm in Kraft, und seine Hoffnung auf den Herrn wird nicht schwach werden. Wer vermag etwas wider ihn? Stark ist er in seinen Werken und gewaltig in der Furcht Gottes; er weidet die Herde des Herrn in Treue und Gerechtigkeit und läßt keines unter ihnen Schaden nehmen auf ihrer Weide. Auf geradem Wege führt er sie alle und wird unter ihnen kein Übermut sein, daß einer den andern bedrücke. Also herrlich regiert der König Israels, den Gott ersehen hat, ihn zu setzen über das Haus Israel, daß er es leite. Seine Worte sind im Feuer geläutert mehr als das beste köstliche Gold, in den Versammlungen wird er die Stämme des geheiligten Volkes richten, seine Worte sind wie Worte der Heiligen inmitten geheiligter Volksscharen.

Selig, die in jenen Tagen leben werden, daß sie Israels Heil schauen in der Versammlung der Stämme: daß Gott es bewirke! O daß Gott bald über Israel seine Barmherzigkeit bringe und uns rette von der Besudelung unreiner Feinde! Der Herr selbst ist unser König jetzt und immerdar!“

Das ist die lebendige Messias Hoffnung der Römerzeit: klar und scharf gezeichnet. Davids Stamm gilt die göttliche Königsverheißung: die Hasmonäer sind unberechtigte Eindringlinge, auch ihre Taten zeugen wider sie. Darum hat sie nach Gottes Willen Pompejus vertrieben. Aber auch das Volk selbst ist abtrünnig geworden und hat durch die römische Invasion gerechte Strafe empfangen. Jerusalem ist geschändet, sein Volk zerstreut ins Exil; auch die Frommen mußten in die Wüste fliehen vor dem unheiligen Wesen im Lande. Wenn Gott aber ihre Gebete erhören wird, bald, dann ersteht der Messias, der die Römer aus dem Lande jagt. Von einem Freiheitskampf nach Art des makkabäischen ist nicht die Rede: ein göttliches Wunder wird erwartet, das die Heiden vor dem Messias herscheuchen soll. Dann wird Jerusalem in alter Herrlichkeit neu erstehen; die zwölf Stämme werden Palästina wieder in ihren alten Grenzen bewohnen, die Verstreuten werden aus der Diaspora zurückkehren¹, von ihren bisherigen heidnischen Bedrückern dem neuen Israel als Geschenk dargebracht. Und in dem wiedererstandenen Reich wird nur Israel wohnen — kein Heide, kein Grieche, kein Samaritaner: und dies Israel wird keine Sünder und Halb griechen in sich bergen. Sie werden alle rein und heilig sein und ein glückliches Leben nach Gottes Willen unter dem von ihm erwählten gerechten und heiligen Messias König führen. So wird sich die Königsherrschaft Gottes, das „Reich Gottes“ in Israel verwirklichen. Die Heidenvölker dagegen werden Israel untertan sein und ihm Tribut zollen; staunend werden sie die Herrlichkeit Israels bewundern, aber keinen Teil daran haben. Ihnen gilt keine Verheißung, und der Gedanke universalen Heiles liegt diesem Geschlechte fern.

¹) Vgl. Psalm. Salom. 11, 2 ff. 8, 34.

Zu diesem Kern hat die Phantasie anderwärts noch mancherlei hinzugefügt. Man weiß, daß als Vorbote des Messias Elias oder Moses erscheinen wird, man malt sich die Herrlichkeit des neuen Jerusalems, die Pracht seines künftigen Tempels gern in bunten Farben aus und schildert die Glückseligkeit des Lebens im Gottesreich mit den Bildern paradiesischer Uppigkeit der Natur und der Lebensführung. Das bedeutet wenig. Bedeutsam aber ist die Frage, was die Gemeinden dieser Psalmen „heilig“ und „fromm“ nennen.

Klar ist, daß ihnen alles Paktieren mit den Heiden als schwerste Sünde erscheint: so ist die Masse des Volkes, die herrschenden Klassen voran, in der Hasmonäerzeit von Gott abgewichen und empfängt jetzt von den Römern den bösen Lohn dafür. Unzucht und Ehebruch, Lug, Trug und Habsucht sind die Kennzeichen dieses Abfalls, Beraubung des Tempels und Mißachtung der kultischen Satzungen bezeugen die Gottlosigkeit am schärfsten¹. Dagegen ist der „Gerechte“ beflissen, das Gesetz zu beobachten². In seinem Hause häuft sich die Sünde nicht, denn er spürt ihr emsig nach und meidet sie nach Kräften. Und wenn ja einmal aus Unwissenheit ein Fehltritt geschah, so sühnt ihn der Fromme mit Fasten und Kasteiung³. So segnet ihn der Herr und vergibt ihm gerne, er züchtigt ihn, ohne ihn zu beschämen und hält alles schwere Übel von ihm fern⁴. Er beschert ihm bescheidenen Wohlstand, gleich fern von drückender Armut und von verführerischem Reichtum⁵. Gott hat ihn mit seinem Zeichen gesiegelt⁶: daran wird er beim jüngsten Gericht erkannt und gerettet. Während die Gottlosen zur Hölle fahren, erben die Frommen das ewige Leben⁷. Der Fromme erfährt die Gerechtigkeit Gottes an sich selbst in dem Lohn, der seiner Gerechtigkeit zuteil wird: er erkennt sie im täglichen Leben, das ihn umgibt, wie im großen Gang der Weltgeschichte⁸ an dem Strafgericht, das früher oder später über alle Sünder hereinbricht.

¹) 8, 10—11. 4, 4—14. 2, 3 ff. 1, 8. ²) 14, 1. 10, 5. ³) 3, 5—10.
⁴) 9, 12—15. 13, 6—9. ⁵) 5, 16—20. 16, 12—13. ⁶) 15, 8 vgl. 10
⁷) 3, 13—16. 13, 9—10. ⁸) 8, 7—31. 9, 3—9.

Das ist typisch „pharisäische“ Frömmigkeit. Schon in den alten Psalmen finden wir die Kreise der Frommen, die sich in stiller Gottinnigkeit von dem lauten und sittenlosen Treiben des Alltags fernhalten und von der Frivolität des „Kulturlebens“ abgestoßen werden: sie wollen nicht mit den Gottlosen und Spöttern auf einer Bank sitzen und sinnieren lieber über Gottes Gesetz Tag und Nacht. Im makkabäischen Aufstand sind diese Chasidim, d. h. Frommen, zeitweilig aus ihrer Zurückhaltung herausgetreten und haben das Schwert ergriffen und sogar am Sabbath gekämpft¹. Aber als die religiöse Freiheit errungen war, haben sie der hasmonäischen Dynastie weitere Gefolgschaft verweigert und sind seit Johannes Hyrkan ihre grimmen und dauernden Gegner geworden². Das Zentrum ihres Denkens und Handelns ist das Gesetz, das in immer neuen Wendungen und Bildern als Israels köstlichstes Kleinod gepriesen wird. Und zwar gleitet der Nachdruck von seiner sittlichen auf die zeremoniale Seite: denn gerade die Kult- und Reinigungsvorschriften empfindet man als Schutzmauer gegen das ringsum brandende Meer des Heidentums. Aber auch innerhalb des Zeremonialgesetzes findet eine Differenzierung statt. Nicht der mit aller Pracht durchgeführte Tempelkult erfüllt das Herz dieser Frommen; zu viel kritische und skeptische Worte über den Wert vergossenen Bocksblutes stehen in Propheten und Psalmen zu lesen! Vielmehr wurde das Handeln des Einzelnen in der Erfüllung aller Gesetzesvorschriften das entscheidende Moment. Die Ritualfrömmigkeit wurde individualisiert. So führt nun das eifrige Bestreben zu restloser Durchführung aller Gebote dahin, daß eine sich immer mehr verfeinernde Kasuistik ausgebildet wird, die ihr lähmendes Netz über die gesamte Lebensführung des Frommen breitet. Vom ersten Erwachen am frühen Morgen bis zum Entschlummern in der Nacht ist er fortwährend gezwungen, Vorschriften zu be-

¹) 1. Makk. 2, 41. Jos. A. 12, 276 f. ²) Jos. A. 13, 288—292. Schürer 1, 271 f. 2, 473 f. Quellenstellen über die Pharisäer bei Schürer 2, 449 bis 475. Billerbeck 4a, 334 ff.

denken: seine Gebetspflichten sind nach Wortlaut, Zeit, Ort, Körperhaltung genau geregelt. Reinigkeitsvorschriften umgeben ihn allerorten und bestimmen Auswahl und Zubereitung der Nahrung, und die Heiligung des Sabbaths durch Arbeitsruhe wird bis in groteske Einzelheiten durchgeführt. Die Schulen der zu Jesu Zeit wirkenden berühmten Rabbinen Schammai und Hillel stritten darum¹, ob man das Abendgebet stehend oder im Bett liegend sprechen müsse; welche Reihenfolge den Dankgebeten nach Tisch zukomme; ob man das zum Handabtrocknen benutzte Handtuch auf den Tisch oder auf das Sitzpolster legen müsse². Am Sabbath³ darf man keine Speisen kochen: aber darf man Wasser und Speisen am Sabbathabend auf dem noch brennenden Ofen warm halten? Wenn ein gelindes Stoppelfeuer brennt — ja, wenn aber mit Holz geheizt ist, muß erst Asche übergedeckt werden, da sonst Gefahr ist, daß die Speisen ins Kochen kommen könnten: so Hillel, während Schammai das Wärmen von Speisen in solchem Falle überhaupt verbietet und nur Wasserwärmen gestattet. Und darf man Speisen, die man vom Feuer genommen hat, wieder aufsetzen? Hillel sagt ja, Schammai nein. Darf man ein Ei essen, das von einer gesetzesunkundigen Henne an einem Feiertage gelegt ist? Schammai erlaubt es, Hillel nicht⁴. Und so geht es fort ins Unendliche und erfaßt alle Gebiete des privaten und öffentlichen Lebens. Diese Fülle der Einzelvorschriften wird von einer Generation zur andern weitergegeben und fortgebildet: die „Tradition“ überwuchert den Kern der mosaischen Thora. In diesen Kreisen vor allen blüht die Schriftgelehrsamkeit auf, die sich die planmäßige Erforschung, in Wirklichkeit Weiterführung des Gesetzes zum Lebenszweck gemacht und den Traditionsstoff geschaffen hat, der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert als „Mischna“, im fünften als „Gemara“ niedergeschrieben worden ist. Aus diesen beiden Bestandteilen setzt sich das Gesetzbuch des Judentums zusammen, das als

¹) Sammlung der Stellen bei Schürer 2, 426, A. 38. ²) Mischna Berachoth 1, 3. 8, 1 ff. ³) Mischna Schabbath 3, 1. ⁴) Mischna Jom tob 1, 1.

„Talmud“ bezeichnet wird. Die in unsern Talmudtexten mit Namen zitierten Schriftgelehrten reichen bis in diese Römerzeit hinauf.

Seit dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts begegnet uns der Name der Pharisäer, d. h. der Abgesonderten, für diese früher Chasidim genannten Kreise. Ob er daraus entstanden ist, daß sie sich einst in den Makkabäerkriegen von ihren bisherigen Genossen „abtrennten“ oder weil sie sich als „Separatisten“ von der großen Menge abgesondert hielten¹, mag dahingestellt bleiben: vielleicht ist der Name überhaupt erst bei den Gegnern entstanden und nachher von ihnen akzeptiert worden. Jedenfalls charakterisiert die zweite Auffassung zutreffend ihre Stellung im Volksganzen. Nach zwei Fronten wirkt ihre Absonderung: gegen die sozial höher stehenden Aristokraten der alten Priesterfamilien, die Sadduzäer, und gegen den ungebildeten und religiös indifferenten Pöbel der Amhaarez.

Die Sadduzäer² haben ihren Namen von einem Zaddok, und fraglich ist nur, ob es der salomonische Hohepriester ist, den das Alte Testament oft erwähnt³ und als Stammvater einer bevorzugten Priesterfamilie feiert⁴, oder ob ein späterer Zaddok diesen Namen als Schulhaupt seinen Anhängern aufgeprägt hat. Aber sie sind keine Schule, sondern eher eine Kaste, und das spricht für die erste Ableitung. Jedenfalls sind die Sadduzäer in den hauptstädtischen Priesterfamilien zu Hause und besetzen die leitenden Stellen im Staatswesen: ihre politische Tätigkeit bringt sie mit den Lebensformen der griechisch-römischen Kultur in Berührung und verursacht manche Konzession, die ihnen von den Pharisäern schwer verdacht wird. Das ist unter der Seleukidenherrschaft bedenklich weit gegangen und hat ihnen in der ersten Makkabäerzeit allen Einfluß gekostet. Aber seit dem Bruch der Pharisäer mit Johannes

¹) E. Meyer 2, 284. J. Jeremias Jerusalem 2, 115. ²) Billerbeck 4a, 335 ff., 348 ff. Schürer 2, 475 ff. ³) 1. Kön. 2, 35. ⁴) Ezech. 40, 46, 44, 15; auch Sirach hebr. 51, 12, 9 und in der Damaskusschrift 4, 1—3. Hölischer bei Pauly-Wissowa 12, 2169. 2173. Staehelin ebenda 2. Reihe 1, 1691.

Hyrkan kommen sie wieder ans Ruder und haben sich, mit einer kurzen Unterbrechung, gehalten, solange es ein jüdisches Staatswesen gab. In herodianischer Zeit mußte sich zu ihrem Schmerz ihre Anpassungsfähigkeit sogar den Forderungen der die öffentliche Meinung vertretenden Pharisäer anbequemen¹.

Josephus macht sich mehrfach² das Vergnügen, seinen Lesern von den „Philosophenschulen“ der Juden zu erzählen, und bringt dabei allerlei über Pharisäer und Sadduzäer vor, was nach Philosophie schmeckt, aber geeignet ist, das Verständnis für den wirklichen Gegensatz zu erschweren. Wenn man das Tatsächliche auf eine einfache Formel bringen will, so ist es die, daß die Sadduzäer die überlieferte alttestamentliche Form des Judentums festhalten, aber die neuen Strömungen, die seit der Perserzeit eingedrungen sind, samt ihrer Ausgestaltung durch das rabbinische Schriftgelehrtentum verwerfen. Darum wollen sie von individueller Unsterblichkeit der Seele und einem Gericht nach dem Tode, von all den Engeln, Teufeln und Zwischenwesen der jüngeren Apokalyptik nichts wissen; darum lehnen sie aber auch die Weiterbildung des Gesetzes durch die Tradition der Pharisäer ab³. Sie bleiben beim alten Gesetz und wehren sich gegen Apokryphen und Talmud.

Gegenüber den Sadduzäern sind die Pharisäer also in den ersten Zeiten die Träger einer freieren und lebendigeren Religiosität gewesen, die dem alten israelitischen Erwählungsglauben neue Ausdrucksformen fand. Aber die sich mehr und mehr verstärkende Richtung auf korrekte Gesetzeserfüllung führte zu einer wachsenden Verengung und einem Formalismus, der die Tiefe der prophetischen Überlieferung und die Innigkeit der Psalmenfrömmigkeit vergessen ließ und die Gefahr hochmütiger Selbstgerechtigkeit heraufbeschwor. Das Behagen, mit dem die Salomopsalmen das Bild des Gerechten und seiner von Gott anerkannten und belohnten Vortrefflichkeit zeichnen, gibt uns davon ein deutliches Zeugnis. Und noch eine andere Folge hatte diese minutiöse Gesetzespflege: die schrift-

¹) Jos. A. 18, 17. Schürer 2, 487 f. ²) Jos. B. 2, 119. 160—166. A. 13, 171. 18, 11—25. ³) Jos. A. 13, 297 f.

gelehrten Rabbinen wurden die Führer der pharisäischen Gemeinden und bestimmten den in ihnen waltenden Geist. Das „Frommsein“ wurde eine Technik, die sich immer feiner entwickelte und auf Gelehrsamkeit beruhte. Man mußte mühsam lernen, „gerecht“ zu sein, und je tiefer der Fromme in die Geheimnisse talmudischer Kasuistik eindrang, um so höher stieg auch seine religiöse Vollkommenheit. Religion wurde eine Sache des geschulten Intellekts, der sich in Handlungen umsetzte: wer nicht befähigt war, die Leiter der Wissenschaft zu erklimmen, konnte nicht zum Ideal, ja nicht einmal zu einem auch nur leidlichen Maß von Frömmigkeit gelangen. Der Weg zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, war ihm verschlossen. Von seinem Standpunkt aus hatte der Schriftgelehrte für diese Ungebildeten nur Ablehnung und Verachtung: er schalt sie Amhaarez, d. h. Leute vom Lande¹. Der heutige Bewohner einer Kulturmetropole gebraucht dieselbe Wendung in ähnlichem Sinne, wenn auch nicht gerade auf religiösem Gebiet. Beim Pharisäer schwingt dabei noch ein Anklang an die Bezeichnung der Heiden mit, und andererseits ist auch kein Jerusalemer Aristokrat gegen diesen Titel gefeit, wenn er den Forderungen des Gesetzes nicht genügt. Die Absonderung ging so weit, daß der rechte Pharisäer den Verkehr, ja die Berührung mit den Amhaarez mied; konnte man ja doch bei ihrer mangelhaften Beobachtung der Gesetze nie wissen, ob sie oder ihre Kleider oder die von ihnen berührten Dinge kultisch rein, und ob die von ihnen feilgebotenen Feldfrüchte korrekt „verzehret“ waren. Diese Gewißheit hatte der Fromme nur bei seinesgleichen, seinen „Chaberim“ d. h. Genossen², die sich in einem Bunde zu ritueller Observanz und levitisch-steuerlicher Korrektheit förmlich verpflichtet hatten: sie, und sie allein, bildeten das wahre Israel, an dem Gott sein Wohlgefallen hatte. Bei allem Ernst des Strebens und unleugbarer Höhe des sittlichen Empfindens und Handelns hat diese innere Separation dem Pharisäertum doch seine charakteristischen Untugenden auf-

¹) Billerbeck 2, 494. Schürer 2, 454. 468. ²) Billerbeck 2, 501. 509 ff. J. Jeremias Jerusalem 2, 116 ff.

geprägt. Daß die Amhaarez die Verachtung der Pharisäer mit grimmigem Haß erwiderten, würde uns auch ohne die überlieferten Zeugnisse der rabbinischen Literatur¹ unzweifelhaft sein.

Als dritte „Philosophenschule“ neben den Pharisäern und Sadduzäern nennt uns Josephus² die Essener und preist sie wegen ihrer idealen Lebensführung; Philo widmet ihnen in einem seiner Traktate stoischen Inhalts eine begeisterte Schilderung³. Aber sonst hören wir kaum etwas über sie, vor allem nicht in den rabbinischen Quellen. Ihr Name „Chasajja“ d. h. die Frommen ist aramäisch und entspricht genau dem hebräischen Chasidim, bringt sie also in Verbindung mit den Kreisen, aus denen wir auch die Pharisäer herleiten dürfen. Und es ist in der Tat höchst wahrscheinlich, daß wir hier nur einen andern Sproß aus der gleichen Wurzel vor uns haben. Die Essener sind ein richtiger Mönchsorden, der in den Städten und vornehmlich den Dörfern Palästinas seine Klöster angelegt hat. Nach einjährigem Noviziat und einer weiteren zweijährigen Probezeit wurden die bewährt erfundenen Bewerber als Vollmitglieder aufgenommen und auf die Lebensführung der Gesellschaft und die Geheimhaltung ihrer Schriften und Lehren verpflichtet. Dann erst durften sie an den heiligen Mahlzeiten teilnehmen, die als zentrale Kulthandlung gewertet wurden. Wer in den Orden eintritt, verzichtet auf Eigenbesitz: er liefert seine Habe der Genossenschaft ab und desgleichen allen weiteren Verdienst seiner Arbeit. Dafür empfängt er alles, was er zu einem enthaltsamen Leben bedarf, in gesunden und kranken Tagen vom Orden. Daß es in dieser Gemeinschaft keinesozialen Unterschiede, keine Herren und Sklaven gibt, versteht sich von selbst. Auch auf die Ehe verzichtet der Essener: Frauen fehlen in diesem Bunde; nur eine besondere Sekte unter ihnen duldet die Ehe um der Fortpflanzung willen. Ihre Nahrung beschränkt sich auf die bescheidensten Mittel zur Sättigung, ihre Kleidung trägt die weiße Farbe des Lichtes. Reinheit ist das hervor-

¹) Billerbeck 2, 518 f. ²) Jos. B. 2, 119—161. ³) Philo. omn. prob. 75—91 (6, 21—26); dazu s. Bousset Judentum 456, Schürer 2, 654. W. Bauer bei Pauly-Wissowa Suppl. 4, 426.

stechende Gebot ihrer Lebensführung, und kultische Waschungen sind das täglich angewandte Mittel, die Unreinigkeit abzuspuhlen. Wer aus der unreinen Außenwelt in den Orden eintritt, muß sich baden; desgleichen der vollberechtigte Essener, der einen Novizen oder Probandus, geschweige denn einen Nichtessener, berührt hat; und vor dem Beginn des Mittagmahles wäscht jeder seinen Leib mit kaltem Wasser und legt danach ein heiliges Festgewand an, das nach Beendigung der Mahlzeit wieder mit dem Arbeitsrock vertauscht wird. Moses und sein Gesetz steht bei ihnen hoch in Ehren, und den Sabbath feiern sie durch strenge Arbeitsruhe¹. Aber die Tieropfer verwerfen sie und senden an ihrer Statt Weihgeschenke in den Jerusalemer Tempel²: ihre eigenen heiligen Gebräuche erscheinen ihnen als die besseren und wahren Opfer.

Sie widmen sich vorwiegend dem Ackerbau und wollen von Handel, Schifffahrt und Kriegswesen nichts wissen³. Den Eid verwerfensie, weil sie auch ohne dies grundsätzlich die Wahrheit sagen,⁴ und so erscheinen sie sowohl dem Josephus wie dem Philo als Muster aller bürgerlichen und philosophischen Tugenden — der kritische Leser wird gut tun, die griechischen Retuschen von beiden Bildern zu entfernen. Was bleibt, ist das oben gezeichnete Leben einer jüdischen Sekte, die zahlreiche Beziehungen mit den Pharisäern hat, aber der alten Wurzel noch näher steht. In der Ablehnung des Opfers und der Betonung sittlicher Werte wirkt die Frömmigkeit der Propheten und mancher Psalmen weiter, die bei den Pharisäern zurückgedrängt ist. Die Geheimschriften und Engelnamen, von denen uns Josephus⁵ meldet, zeigen die lebendigen Beziehungen zur volkstümlichen Apokalyptik und ihrer persischen Quelle: und diese letzte wird man auch für die Spuren einer Sonnenverehrung verantwortlich machen dürfen, die in einzelnen Zügen zutage treten⁶. Taufen und heilige Mahlzeiten sind die betonten Kult-

¹) Jos. B. 2, 145. Philo omn. prob. 80 f. (6, 23). Über die Lesungen Bousset Judentum 462, A. 3. ²) Philo omn. prob. 75 (6, 22). Jos. A. 18, 19. ³) Philo omn. prob. 78 (6, 22). ⁴) Philo omn. prob. 84 (6, 24). Jos. B. 2, 135. ⁵) Jos. B. 2, 142. ⁶) Jos. B. 2, 128. 148.

handlungen: ob man sie schon Sakramente nennen darf, muß fraglich bleiben. Aber man wird sich erinnern, daß auch bei den Pharisäern die rituellen Waschungen und die heiligen Mahlzeiten religiöser Genossenschaften eifrig gepflegt und in ihrem Ritual ausgebaut werden. So fremdartig uns auf den ersten Blick die Nachrichten über die Essener anmuten: bei näherer Untersuchung zeigt sich, daß sie durchaus in die Linie der uns bekannten religiösen Entwicklung des palästinensischen Judentums eingefügt werden können. Welche Wurzel freilich ihr Mönchstum und ihre Askese hat, ist eine andere Frage, die in unserem Zusammenhang weder gestellt noch beantwortet zu werden braucht.

Die Essener bieten uns einen eindrucksvollen Beweis dafür, daß die religiösen Strömungen des palästinensischen Judentums sich durchaus nicht in dem Schema erschöpfen, das uns in den rabbinischen Schriften entgegentritt und auch die Darstellung des Josephus beherrscht. Erst wenn man sich klargemacht hat, wie weit dieses Essenertum von dem siegreichen Pharisäismus des beginnenden Talmud entfernt ist, und daß es trotzdem nicht geächtet war, sondern ehrlich respektiert und weit verbreitet in Palästina lebte, gewinnt man das rechte Verständnis für die breite Fülle der Möglichkeiten religiöser Entfaltung jüdischen Geistes in jener Zeit. Die bindende Kraft der gemeinsamen Wurzel war auch in so disparaten Erscheinungen stärker, als die Schulweisheit zumeist wahrhaben will. Und der Vergleich mit Genossenschaftsbildungen der Diaspora, wie sie uns in der „Gemeinde des neuen Bundes“ zu Damaskus oder den ägyptischen Therapeuten entgetreten, verstärkt diese Erkenntnis der Mannigfaltigkeit der Ausbildung gleicher Keime.

Vom Geiste palästinensischer Frömmigkeit zeugen ferner eine Anzahl Schriften, die in vorchristlicher Zeit entstanden ein mehr oder minder apokryphes Dasein jahrhundertlang geführt haben, vielfach auch von Christen übernommen und überarbeitet wurden und dann in Vergessenheit gerieten, bis moderne Forschung sie aus entlegenen Winkeln orientalischer

Bibliotheken wieder hervorzog. Da sind die Henochbücher, an denen mehrere Generationen wunderlicher Propheten von der Seleukidenzeit an bis in die Tage des Herodes gearbeitet haben. Wir sehen eine geschäftige Phantasie am Werke, biblische Urgeschichten in der von der rabbinischen Haggada her wohlbekanntesten Weise auszuschmücken und weiterzuspinnen. Der nach Genesis 5, 24 in den Himmel entrückte Henoch gibt Offenbarungen über zahllose Geheimnisse: er durchwandert nicht nur Himmel und Hölle und berichtet, was er da geschaut, sondern weiß auch über Physik, Wetterkunde und Astronomie eingehend zu belehren. Die ganze Märchenwelt des Orients liefert Bausteine zu dem Welt- und Himmelsbild, das sich da vor uns aufbaut, und deutlich werden die Fäden sichtbar, die von diesem Erzeugnis Palästinas nach Persien und Babylon leiten. Das Hauptinteresse der Henochpropheten ist aber doch der Ausgang dieser Welt, das Ende der Tage, das Gericht und das künftige Gottesreich. Und ihre Eschatologie ist ganz anders geartet als die pharisäisch-nationalistische der Salomopsalmen. Henoch knüpft direkt an Daniel an: er schaut in Bildern den Ablauf der Weltgeschichte bis zu ihrem vorbestimmten Ende, das durch ein Überhandnehmen der Gottlosigkeit eingeleitet wird. Gottes Zorn offenbart sich in Verkehrung der Naturordnung¹ und dem Gericht des Schwertes, und mit einer wundererfüllten Katastrophe geht dieser Aion zu Ende². Gott kommt mit vielen Tausenden heiliger Engel zum Gericht³: der Messias, jener von Daniel in den Himmelswolken geschaute Menschensohn, wird sich auf den Thron setzen und die Frevler richten⁴, die Toten werden auferstehen, und nach Vernichtung der Sünder wird diese Welt vergehen⁵. Ein neuer Himmel wird mit unsagbarem Glanze die „Heiligen, Gerechten und Auserwählten“ aufnehmen, die mit den Engeln im Chor in der endlosen Ewigkeit des neuen Aions dem „Herrn der Geister“ das dreimal Heilig singen⁶. Der messianische Gedanke und die Hoffnung auf das verheißene Reich sind ins Eschatologisch-

¹) Henoch 80, 2—6. ²) 91, 12—17. ³) 1, 9. ⁴) 45, 3—46, 8.
⁵) 51, 1. 91, 14. ⁶) 91, 16. 39, 5—13.

Apokalyptische transponiert und formen sich in mannigfachen Bildern, die ohne inneren, oft auch ohne äußeren Zusammenhang miteinander aufleuchtend in wirbelndem Reigen vor den Augen der Seher vorüberziehen. Ewige Seligkeit der einzelnen von Gott erwählten Heiligen ist das letzte Ziel dieser Frömmigkeit: der alte Klang von der Herrschaft des ganzen auserwählten Volkes verhallt in der Ferne. Die Henochbücher sind uns Zeugen einer kräftig individualisierten und jenseitig gerichteten, aber auch schwärmerisch phantastischen Religiosität, die wohl innerlich werbende Kraft, aber keine organisierenden Fähigkeiten hatte. Von Gemeinden oder Konventikeln ihrer Anhänger hören wir begreiflicherweise nichts. Aber jeder Versuch, die Vorstellungswelt der Henochschriften in einen auch nur lockeren systematischen Zusammenhang zu bringen, ist vergeblich: wie in einem Zaubergarten des Orients wächst alles wild durcheinander, den Besucher mit bunten Farben und schwülen Düften berauschend. Es gibt noch mehr solche Bücher: hier tritt dieser, dort jener Typ der Frömmigkeit stärker in den Vordergrund, in einem herrscht ethische Unterweisung, im andern haggadische Legendenbildung oder apokalyptische Geschichtsspekulation vor. Alle miteinander leisten uns den Dienst, die religiöse Lebendigkeit des jüdischen Volkes in seinem Heimatlande vor der Zeitenwende vor Augen zu führen.

Aber keine Quelle meldet uns von den einfachen Leuten, die auf dem Lande, gleich weit von Schriftgelehrsamkeit wie von schwärmerischer Apokalyptik entfernt, schlecht und recht die sittlichen Forderungen Gottes im Sinne der Propheten zu befolgen streben und nach der Weise der Psalmisten auf Gottes Gnade hoffen¹, die Armut und Niedrigkeit als ihr Erbteil empfinden, das ihnen die Anwartschaft auf Gottes besonderen Schutz verleiht². Denn er lehrt die Elenden seinen Weg³ und sein Messias wird dereinst beim Gericht die Armen und Elenden erretten⁴, die jetzt als ein kleines Häuflein Heiliger unter dem Druck der Gottlosen zu ihm seufzen⁵. So warten sie

¹) Mark. 15, 43. Luk. 2, 25. 38. ²) Psalm. Salom. 5, 2. 13. 10, 7. 15, 2. ³) Ps. 25, 9. ⁴) Ps. 72, 2. 4. 12. 13. ⁵) Ps. 12, 2. 6.

in Stille und Geduld auf das Kommen des Reiches Gottes. In der Politik machen sie keinen Lärm und Bücher schreiben sie nicht; Gelehrsamkeit liegt ihnen fern, und den Rabbinen verschwinden sie in der Masse der Amhaarez — wer sollte über sie berichten? Und doch ist bei ihnen der Wandel der Weltgeschichte entsprungen: in ihrer Mitte ist Jesus geboren und aufgewachsen.

Johannes der Täufer

In den Tagen, da Herodes Antipas in Galiläa regierte (4 v. Chr. — 39 n. Chr.), trat ein Mann auf, der hieß Johannes: sein Kleid war aus rauhem Kamelhaar gewebt, um die Hüfte trug er einen ledernen Gürtel, und er nährte sich von Heuschrecken und dem Honig wilder Bienen. Der predigte, daß Gottes Gericht vor der Tür stehe und jetzt die letzte Frist zur Buße sei: wer seine Sünden bereue und sich bessern wolle, der möge zu ihm kommen und im Jordan die Taufe zur Vergebung der Sünden empfangen. Sein Bußruf wirkte gewaltig, und die Massen strömten zu ihm heraus, um ihn zu hören. Er hat sie grimmig gescholten: Ihr Schlangenbrut, wer hat euch denn verheißen, daß ihr dem drohenden Gotteszorn entrinnen werdet? Meint ihr, Gott werde euch schonen, weil ihr Abrahams Kinder seid, auf denen die Verheißung ruhe? Aus jedem Stein kann Gott sich Abrahams-Kinder schaffen und ihnen die verheißene Gnade schenken. Euch rettet nur Umkehr und Buße, die man dann an euren Taten spüren muß. Schon liegt die Axt an des Baumes Wurzel: ist der Baum faul, so schlägt der Richter zu und wirft den abgehauenen Stamm ins Feuer. Da erschrak das Volk und fragte Johannes: Was sollen wir also nun tun? Und er gab ihnen zur Antwort: Wer zwei Röcke hat, gebe dem, der keinen hat, und wer Speise hat, tue desgleichen. Da kamen auch die Zöllner, um sich taufen zu lassen, und fragten: Meister, was sollen wir tun? Und er sagte ihnen: Nehmet den Leuten nicht mehr ab, als euch geboten ist! Da fragten ihn auch die Soldaten: Und was sollen wir denn tun? Und er sagte ihnen: Übt gegen niemand Gewalt und Bedrückung, und begnügt euch mit eurem Solde. Noch ist es Zeit, Buße zu tun: ich

taufe euch mit Wasser. Nach mir kommt der Gewaltige, dem ich nicht wert bin, gebückt den Sohlenriemen zu lösen: der wird euch mit der Feuertaufe des Gerichts vernichten. Schon hat er die Worfschaufel in der Hand, um seine Tenne zu reinigen. Den Weizen wird er in die Scheune sammeln, aber die Spreu wird er mit unauslöschlichem Feuer verbrennen.

So erzählt uns die Volksüberlieferung, die in zwei verschiedenen Brechungen in den synoptischen Evangelien¹ erhalten ist, und zwar so vorzüglich erhalten, daß es nur geringer kritischer Arbeit bedurfte, um die wenigen Spuren christlicher Übermalung zu entfernen. Die christliche Tradition hat früh versucht, Johannes als Wegbereiter Jesu zu begreifen. Sie hat seine Taufe mit dem christlichen Sakrament parallelisiert — das dann als Geistestaufe über der Wassertaufe des Johannes stand — und in dem von Johannes geweissagten „Stärkeren“ Jesus gefunden: das hat seine Wirkung auch auf unsere evangelischen Texte gehabt. Aber diese Retuschen sind oberflächlich geblieben und haben alles Wesentliche des Traditionsstoffes unberührt gelassen.

Ein scharf umrissenes Bild tritt uns vor die Augen. Ein Asket von äußerster Bedürfnislosigkeit. Solche waren im Palästina der Römerzeit nicht unerhört: Josephus hat selbst bei einem solchen drei Jahre zugebracht². Aber er ist zugleich Bußprediger und Verkündiger des Gerichts. Die Messias Hoffnungen wußten auch von einem messianischen Gericht zu künden: aber dies Gericht sollte sich auf die Heiden erstrecken und Israel auf den Thron heben. Dagegen hat sich seit den Tagen des Amos der prophetische Geist gewendet und auch den Sündern im eigenen Volk Gottes Strafe angedroht: und so denken auch die „Frommen“ in all ihren verschiedenen Gestaltungen. Volkstümlich blieb doch der Glaube an den Vorzug der ausgewählten Kinder Abrahams, die durch die Beschneidung für Gott gezeichnet waren: und gegen ihn wendet sich die zürnende Predigt des Johannes. Was man in Apokalypsen lesen

¹) Mark. 1, 2—8; Matth. 3, 1—12 = Luk. 3, 1—18. ²) Jos. Vita 11—12.

konnte und in ernster Sabbathpredigt gelegentlich hörte, das wirkte als elementares Ereignis, wenn es aus Prophetenmund durchs Land schallte. Denn die Probe stand vor der Tür: der Messias kommt, so lautet die Botschaft. Aber von messianischer Herrlichkeit und unausdenkbarem Glück ist keine Rede. Zum Gericht kommt der Gewaltige des Herrn, ein Feuer wird er anzünden für alle Sünder, sie zu vernichten. Mit der Höllenangst erschütterte die Predigt des Propheten die Seelen, um ihnen dann noch einen letzten Weg der Rettung zu zeigen: schleunige Buße und Besserung. In den Evangelien und bei Josephus wird übereinstimmend schlichte Rechtschaffenheit der Lebenshaltung und Befolgung der göttlichen Sittengebote als das Entscheidende angegeben. Die Wassertaufe soll nach den Evangelien¹ Vergebung der Sünden und Bußgesinnung bezeichnen, nach des Josephus² stilisierter Darstellung aber nicht die Abwaschung irgendwelcher Verfehlungen bedeuten, sondern die Heiligung des Leibes nach erfolgter Reinigung der Seele zum Ausdruck bringen. Sie steht jedenfalls im Gegensatz gegen die kultischen Reinheitsbäder des jüdischen Ritus, auch gegen die Bäder von Sekten wie der Essener; sie ist eine einmalige Handlung, die den Übertritt des Täuflings in eine neue Lebenssphäre der Gerechtigkeit bezeichnet.

Das Auftreten des Täufers entspricht keineswegs dem apokalyptischen Schema. Der Gedanke einer letzten Bußfrist für Israel vor dem Hereinbrechen des Gerichts ist neu³, und nicht minder die Taufe, welche den Bußakt besiegelt. Man kann an Jesaias 1, 16—17 erinnern: „Waschet, reiniget euch, tut euer böses Wesen von meinen Augen, laßt ab vom Bösen. Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, bändigt den Gewalttätigen, schaffet der Waise Recht, führet der Witwen Sache.“ Da haben wir eine Taufe mit ethischen Forderungen verbunden, die der johanneischen entsprechen: aber es fehlt die apokalyptische Perspektive. Diese ist aus Maleachi 3 zu gewinnen, wo von dem Engel geweißt ist, der vor Jahve hergehen soll und „die

¹) Mark. 1, 4—5; Matth. 3, 8 = Luk. 3, 8. ²) Jos. A. 18, 117. ³) Zu vergleichen etwa Assumptio Mosis 1, 18 „Tag der Buße“.

Kinder Levi reinigen und läutern wird, wie Gold und Silber“: darum fordert Gott Bekehrung¹ und verheißt dafür seine Gnade. Ehe der Tag erscheint, der „brennen soll wie ein Ofen“, wird Gott den Propheten Elias senden, „der das Herz der Väter bekehre zu den Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, daß ich nicht komme und das Land mit dem Bann schlage“². Der Glaube an das Erscheinen des Elias — der also dem „Engel“ gleichgesetzt wird — als des Vorboten des Messias ist in dieser Zeit durchaus volkstümlich gewesen³ und hat dazu geführt, daß Johannes als ein Elias redivivus angesehen wurde⁴, und die Christen haben dieses Maleachikapitel als Schlüssel für das Verständnis des Johannes betrachtet⁵.

Und wie ist diese Taufe zu verstehen? Josephus ist ein schlechter Gewährsmann, denn er hat die deutliche Tendenz, jüdische Dinge ins Griechisch-Philosophisch-Moralische zu übersetzen und sie dadurch seinen Lesern schmackhaft zu machen. Wir würden deshalb auch seinem Bericht über die Predigt des Täufers mißtrauen, wenn dieser nicht in vollem Einklang zu der evangelischen Überlieferung stünde, bei der von moralisierenden Tendenzen keine Rede sein kann. Aber bei der Taufe liegt die Sache anders. Wenn Markus (1, 4) sie als eine „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ bezeichnet, so entspricht das dem Inhalt der übrigen Tradition und in gewissem Sinne dem prophetischen Sprachgebrauch: aber über das Wesen dieser Taufe erfahren wir doch nichts Rechtes dadurch. War die Taufe ein Symbol, wie sie Josephus schildert, oder war sie ein Sakrament, das durch seinen Vollzug die wunderbare Wirkung herbeiführte und den Sünder reinigte — wie es die Taufe der christlichen Kirche ist? War sie etwa der Proselytentaufe gleichzustellen, die den Heiden beim Übertritt zum Judentum die Unreinheit abwusch und sie mit kultischer Reinheit dem Volke Gottes eingliederte? Man hat dies letztere bejaht⁶ und eine furchtbare Paradoxie darin erblickt, daß Jo-

¹) Mal. 3, 7. ²) Mal. 3, 19. 23. 24. ³) Bousset Judentum 232.

⁴) Mark. 6, 15. 8, 28. ⁵) Matth. 11, 14. 17, 12. 13; Mark. 1, 2. ⁶) H. Schaefer im Gnomon 1929, 367. J. Leipoldt, Urchristl. Taufe im Lichte d. Religionsgesch. 27. Billerbeck 1, 102 ff.

hannes den auf ihr Volkstum stolzen Israeliten ansinnt, sich wie schmutzige Heiden erst rein taufen zu lassen, ehe sie zu Gott kommen können: was doch vor lauter Paradoxie nicht einleuchtend ist. Es bedarf schwerlich solcher Umwege, um es begreiflich zu machen, daß Johannes die Taufe zur zentralen Handlung seiner Tätigkeit machte. Er will seine Hörer ja gar nicht in eine neue Religionsgemeinschaft aufnehmen, sondern sie reinigen und entsühnen, ehe das Gericht und mit ihm die neue Zeit kommt. Und da ist der Ritus des Abwaschens der Sünde mit Wasser in Israel seit alter Zeit geläufig, ja noch weiter verbreitet als bei andern Völkern. Daß sich aber mit der Johannestaufe auch sakramentale Vorstellungen verbanden, wird durch unsere Quellen in keiner Weise wahrscheinlich gemacht.

Johannes hat auch Jünger um sich gesammelt: wir hören, daß sie fasteten und in diesem Punkte mit den Pharisäern in Einklang waren¹; an einer andern Stelle² wird uns berichtet, daß sie von ihrem Meister beten lernten, d. h. feste Gebetsformen überliefert bekamen. Aber was sonst in diesem Kreise gedacht, gelehrt, getan wurde, bleibt uns völlig verschlossen. Nur das Ende erfahren wir. Die wachsende Macht des Propheten über das Volk wurde dem Antipas unheimlich und er fürchtete Unruhen. Darum ließ er den Johannes in die blutige Zwingburg Machärus — nicht weit vom Ostufer des Toten Meeres — bringen und dort in aller Heimlichkeit töten³. Im Volk erzählte man sich die schöne, aber grausige Geschichte, die das Markusevangelium (6, 17—29) den Lesern, Dichtern und Malern der Folgezeit aufbewahrt hat. Nach des Meisters Tode hat seine Schule noch eine Weile bestanden. Das dürfte aus der indirekten Polemik des Johannesevangeliums und den Täuferlegenden im Evangelium⁴ hervorgehen. Aber bald ist ihre Spur verloschen, und wir hören nichts mehr von Johannesjüngern.

¹) Mark. 2, 18. ²) Luk. 11, 1. ³) Jos. A. 18, 119. ⁴) M. Dibelius Jungfrauensohn 1—11. Die Nachricht Clem. recogn. 1, 54, 60 ist wertlos; auch in der Apg. 18, 25, 19, 1 ist nicht von Johannesjüngern die Rede, vgl. S. 56.

Wirklich nicht? Legen nicht die zahlreichen Schriften der Mandäer von dem Fortleben der Johannesjünger durch alle folgenden Jahrhunderte Zeugnis ab, und ist nicht diese Täufersekte des südlichen Babyloniens bis zum heutigen Tage ein ehrwürdiger Rest der Johannesbewegung herodianischer Zeit? Das wird heute von vielen und gewichtigen Stimmen behauptet: und wer die Mandäerschriften als Quellen verwertet, kann ein reizvolles Bild der geistigen Mächtigkeit entwerfen, die von Johannes ausgehend die Religion des Judentums und vor allem Jesus und seine Jünger beeinflußt hat. Der Kreis des Johannes erscheint dann als Pflegestätte einer frühen Gnosis, die babylonische, persische und syrische Elemente in buntem Gemisch mit jüdischer Grundlage verband und um den altiranischen Mythos vom Urmenschen gruppierte, jenem Erlöser, der vom Himmel herniedersteigt, um die in den materiellen Fesseln dieser Welt eingeschlossene und eingeschlummerte Seele zu wecken und ihr den Weg zum Himmel zu erschließen. So bestrickend diese Auffassung ist, und so ungeahnte Perspektiven sie auch für ein neues Verständnis des Urchristentums in Aussicht stellt: wir müssen restlos auf sie verzichten. Es läßt sich zeigen¹, daß die mandäischen Schriften aus verschiedenen und zeitlich stark auseinanderklaffenden Schichten bestehen. Und der jüngsten dieser Schichten, die in islamische Zeit — also frühestens ins 7. Jahrhundert — fällt, gehören die Erwähnungen Johannes des Täufers an: sie sind auf Grund der evangelischen Berichte geformt und ins Grotteske verzerrt. Und ebenso sind die vielfachen Ausfälle gegen Jesus und das Christentum mit völliger Deutlichkeit gegen das byzantinische Kirchenwesen gerichtet und haben nicht das geringste mit dem Urchristentum zu schaffen. Was als ältere Schicht übrig bleibt, gehört einer wild ins Kraut geschossenen orientalischen Gnosis an, die man mit Johannes und seinen Jüngern nicht in Verbindung bringen darf.

¹) Sitzungsber. Akad. Berlin 1930, 596—608. C. H. Kraeling Journ. of Amer. Orient. Soc. 49, 195 ff.

Jesus

Und nachdem Johannes ins Gefängnis geworfen war, kam Jesus nach Galiläa und predigte die Botschaft Gottes: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nahe herbeigekommen. Tut Buße und glaubet der Botschaft. So erzählt unser ältester Bericht bei Markus 1, 14 vom Auftreten Jesu: die neue Weltperiode hebt an.

*

Haben wir denn aber wirklich zuverlässige Nachrichten über Jesus? Reichen unsere Quellen aus, um ein Bild des historischen Jesus zu zeichnen? Oder müssen wir uns mit dem Mythos der Urgemeinde begnügen und den „historischen“ Jesus ins Gebiet des Nichtwirklichen oder wenigstens Nichtfaßbaren verweisen? Dogmatischer Radikalismus urteilt heute gern so, und der leidenschaftliche Wille hat auf antikirchlicher, wie auf kirchlich sein wollender Seite mehr als einmal dazu geführt, daß man die Schwierigkeit der zu leistenden historischen Arbeit für den Erweis ihrer Unmöglichkeit nahm, dem verhaßten Historismus den Rücken wandte und mit befreitem Aufatmen die Gefilde reiner Spekulation betrat.

Aber Tatbestände haben ihr eigenes Schwergewicht und fordern ihr Recht von ernster Wissenschaft: sie setzen sich durch und behalten schließlich das Feld. Unsere Quellen über Jesu Worte und Taten sind freilich von der christlichen Gemeinde geformt: wir können die Arbeit der ältesten Christenheit deutlich an ihnen wahrnehmen, so deutlich, daß wir sie vielfach zur Charakteristik der Meinungen und Hoffnungen eben dieser Gemeinde verwerten dürfen. Aber durch die umgestaltende Tätigkeit der Überlieferung hindurch sehen wir

weithin das echte Gestein zuverlässiger Kunde, auf dem der Historiker aufbauen kann — wenn anders er die Quellen des Urchristentums nach der gleichen Methode behandelt, wie alle anderen Quellen auf dieser Welt. Das heißt aber, daß er ihnen gegenübersteht als erfahrener und unparteiischer Richter, nicht als grundsätzlich mißtrauischer Ankläger. Es gibt nur e i n e historische Methode: wenn von besonderen Methoden religionsgeschichtlicher, legendenkritischer, formgeschichtlicher, kultgeschichtlicher Art gesprochen wird, so sind das in Wirklichkeit nicht neue Methoden, sondern neue Gesichtspunkte, die geeignet sind, einander zu ergänzen und das Handwerkszeug der einen historischen Methode zu verbessern. Vereinzelt richten sie leicht Schaden an.

Unser Wissen um Jesus schöpfen wir fast ausschließlich aus den drei ersten Evangelien. Von diesen ist das älteste das Markusevangelium, das zum Verfasser wohl den im 1. Petrusbrief 5, 13 genannten Paulusschüler Markus hat, von dem die Apostelgeschichte mehrfach berichtet. Es ist bald nach dem Jahre 70 verfaßt, hat aber bereits ältere schriftliche Quellen benutzt, die sich freilich nicht sauber herauspräparieren lassen und nur gelegentlich deutlich erkennbar werden. Die beiden anderen Evangelisten haben den Markus ihrer Darstellung zugrunde gelegt und seinen Text fast vollständig übernommen, natürlich auch jeder in seiner Weise stilistisch und sachlich überarbeitet. Daß die von ihnen benutzten Markushandschriften manche Varianten gegenüber dem uns erhaltenen Text aufweisen, ist nicht verwunderlich und sollte nicht Anlaß zu weiterer Hypothesenbildung geben. Beide haben aber noch eine zweite Quelle herangezogen, die als gemeinsamer Überschuß über den Markustext in beiden Evangelien klar zutage tritt und für diese Strecken auch innerhalb gewisser Grenzen rekonstruiert werden kann¹. In der uns greifbaren Form stammt auch sie aus der Zeit nach 70: sie war griechisch geschrieben und enthielt vornehmlich Reden und Sprüche des Herrn. Wir nen-

¹) Vgl. A. v. Harnack, Sprüche u. Reden (Beitr. z. Einl. ins N. T. II). 1907.

nen sie deshalb die Logienquelle und haben guten Grund, sie in ihrer ältesten aramäischen Gestalt auf den Apostel Matthäus zurückzuführen, der uns als Verfasser einer solchen Schrift genannt wird¹. Sie scheint in ihrer Überlieferung stärkeren Wandlungen ausgesetzt gewesen zu sein als der Markustext, und eine schwer zu beantwortende Frage ist die, ob auch Redestücke aus ihr stammen, die nur bei Matthäus oder bei Lukas überliefert sind: besonders der letztere ist durch reichliches und wertvolles Sondergut ausgezeichnet, für das man gern eine besondere Quelle ansetzen wird. Daß außer diesen schriftlichen Quellen auch in derselben Zeit noch mündliche Überlieferung eine Rolle gespielt und einzeln umlaufende Geschichten hier und da zugefügt hat, muß in Rechnung gestellt werden.

Die uns unmittelbar oder durch einfache kritische Operation erreichbaren schriftlichen Quellen stammen demnach aus den siebziger Jahren des ersten Jahrhunderts. Von ihnen aus gelangen wir zu einer vor 70 liegenden Schriftstellerei. Und diese beruht wiederum auf mündlicher Tradition der ersten Jüngergeneration, die also in letzter Linie als der Boden erscheint, auf dem alle unsere Kunde von Jesus gewachsen ist. Eine solche Tradition pflegt aber eine Überlieferung von Einzelstücken zu sein, die jedes für sich umlaufen und erst von Sammlern unter Gesichtspunkten zusammengestellt werden, die dem Stoff von Hause aus fremd sind. Um die Erkenntnis des Werdens und Wachsens dieser in ihre Urbestandteile aufgelösten Tradition, um die Abschätzung der Kraft des Elements der Treue gegenüber dem Streben nach Umbildung und Neuschöpfung geht heute vornehmlich die wissenschaftliche Diskussion. An dem uns vorliegenden Stoff können wir beobachten, wie die Wünsche, die Bedürfnisse und die theologischen Meinungen innerhalb der Gemeinde eine Geschichte, einen Spruch, ein Gleichnis fortbilden und zuweilen so umgestalten, daß der Uneingeweihte es nicht wiedererkennt. Ja, wir sehen die religiöse Phantasie völlig Neues ins Leben rufen, das dann wieder den gleichen Gesetzen der Fortentwicklung unter-

¹) bei Euseb KG. III 39, 16 durch Papias.

liegt. Und von dem, was wir sehen, schließen wir auf die Urgeschichte des übrigen Stoffes, indem wir dieselben Kräfte als auch früher schon wirksam annehmen und die Frage aufwerfen, was sie in der literarisch nicht mehr faßbaren Zeitschaffend und umbildend an der Geschichte von Jesus gewirkt haben mögen¹.

Bei dieser Arbeit werden gern Analogien aus verwandten Gebieten herangezogen, um die Augen zu schärfen. Für die Sprüche Jesu bieten sich als willkommene Parallele die zahllosen Rabbinensprüche dar, welche in jüdischer Tradition jahrhundertlang von Mund zu Mund, von Schule zu Schule weitergegeben worden sind und schließlich in Mischna und Gemara des Talmud oder in den Kommentaren zur Bibel ihre schriftliche Fixierung gefunden haben. Die Analogie ist um so wertvoller, als auch sie nicht aus „historischem“ Interesse im Gedächtnis bewahrt wurde, sondern als autoritative Belege für theologische Entscheidungen oder als Richtlinien für das Leben der Frommen. Bei den Mönchen des 4. Jahrhunderts können wir ähnliche Spruchtraditionen beobachten, die sich in den verschiedenen Sammlungen von „Apophtegmen“ der Väter niedergeschlagen haben².

Gelten diese Parallelen für die Spruch- und Redentradition, so ist für die Entwicklung der Erzählungen von Taten und Erlebnissen Jesu die Heiligenlegende eine vorzügliche Quelle lehrreicher Analogien, wenn man es versteht, die wirklich vergleichbaren, d. h. historisch gut fundierten Texte aus der Schar des Phantastischen oder Konventionellen auszuwählen. Denn auch hier handelt es sich um mündliche Tradition, die schriftlich fixiert worden ist, aber nicht als Literatur im höheren Sinn gelten kann, sondern der Weise der Volksbücher entspricht. Und eben das ist auch bei den Evangelien der Fall, und in der Formung der evangelischen Geschichte haben dieselben Gesetze gewirkt, die auch sonst für die Gestaltung volkstümlicher Erzählung von Taten und Wundern großer Gottesmänner zu gelten pflegen. Hier können mit Nutzen auch aus anderen Religionsgebieten Beispiele herangezogen werden. Das Entschei-

¹) Grundlegend ist R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition². 1931. ²) W. Bousset, Apophtegmata 1923.

dende ist letztlich, daß der Forscher vor lauter Freude an der Form und ihrer Wandlung nicht den gesunden Sinn für das Mögliche, Wahrscheinliche, Wirkliche des Inhalts verliert. Unfehlbare Anweisungen für solche Urteile gibt es nicht, und alle historische Forschung ist im tiefsten Grunde eine Kunst, die — wie jede Kunst — primär zwar in den Qualitäten des Individuums begründet ist, aber durch planmäßige Schulung, reiche Erfahrung und immer neue Betätigung auf mannigfachen Gebieten bis zu einem hohen Grade von Treffsicherheit ausgebildet werden kann. *

Jesus ist in dem kleinen galiläischen Ort Nazareth aufgewachsen, vermutlich auch geboren. Sein Vater Joseph muß früh gestorben sein: wir hören immer nur von seiner Mutter Maria. Er hat vier Brüder gehabt, deren Namen uns überliefert sind, Jakob, Joses, Juda, Simon, dazu mehrere Schwestern. Von Beruf war er Zimmermann¹. Aber es hat ihn nicht bei den Holzbalken, bei Säge und Beil gelitten, sondern der Geist trieb ihn hinaus in die Einsamkeit. Als die Predigt Johannes des Täufers erscholl, ist er zum Jordan gepilgert und hat sich taufen lassen: aber danach führte ihn der Geist in die Wüste, und er hat da mit Gott und dem Teufel betend gerungen. Zu Hause hat man sein wunderliches Wesen kopfschüttelnd betrachtet und ihn endlich für verrückt erklärt: als er vollends anfang Aufsehen zu erregen und das Volk sich um ihn drängte, zog die besorgte Familie aus, um ihn festzunehmen und der Schande ein Ende zu machen². Er hat die Tragik des Einsamen, den Gott gewaltsam zu seinem Dienst aus aller Liebe und Freundlichkeit dieser Welt herausreißt, mit bitterem Weh gefühlt, aber das göttliche Muß tapfer bejaht. Wie eine heroische Umkehrung aller Natur klingt sein herbes Wort³: Wenn einer zu mir kommt und nicht haßt seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und Schwestern, ja sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein.

Als Johannes der Täufer im Gefängnis verschwunden war, kam Jesus aus der Wüste zurück in seine galiläische Heimat⁴

¹) Mark. 6, 3. ²) Mark. 3, 21. 31. ³) Luk. 14, 26, gemildert bei Matth. 10, 37; vgl. Luk. 11, 27. 28. ⁴) Mark. 1, 14.

und nahm die Predigt des stumm Gemachten wieder auf. Aber in seinem Munde klang sie anders. Er schreckte die Hörer nicht scheltend mit der Feuerflamme des drohenden Gerichts, wenn er vom Kommen des Reiches Gottes kündete; er redete lieber von Gott und der Art seiner Herrschaft. Auch ihm steht der Umschwung der Zeiten vor der Tür: noch die Menschen dieser Generation werden es erleben, daß das Reich mit Macht kommt¹. Da wird alles Leid getröstet, jede Träne getrocknet werden, und wer jetzt um des Reiches willen geopfert hat, was ihm lieb war, dem wird es wohl belohnt werden². Aber es gilt, sich selbst recht auf diese Gottesherrschaft vorzubereiten — und da genügt die einfache Moralpredigt des Johannes nicht. Wie ein Schatz im Acker den glücklichen Finder, eine köstliche Perle den Kaufmann lockt, so zieht das Gottesreich alles Begehren auf sich. Der ganze Mensch soll sich unter den Willen Gottes stellen und seinem Ruf folgen, Familie, Freunde, Hab und Gut hinter sich lassen: wer die Hand an den Pflug legt und zurückblickt, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes³. Wenn es gilt, den Willen Gottes auf Erden so zu tun, wie er im Himmel ausgeführt wird, so ist das ein gewaltig großes Ding und reißt alles Irdische auseinander. „Ihr sollt nicht wännen, daß ich gekommen sei, Frieden zu senden auf die Erde; ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert.“ Zwist wird in der Familie, Feindschaft im Hause sein — so predigte er⁴, und hatte es selbst erfahren. Das Volk drängte sich um ihn und hörte gefesselt zu, viele liefen ihm nach, wenige sind bei ihm geblieben und seine Jünger geworden — die ersten waren zwei Brüderpaare, Fischer vom See Genesareth: Simon und Andreas, Johannes und Jakobus.

Aber er predigte nicht nur, er tat auch Wunder und bezeugte dadurch den göttlichen Ursprung seiner Sendung: und die Kunde von seinen Taten lief schneller um als der Inhalt seiner Predigt, sie wuchs und breitete sich im Volke aus. Gelähmte, Epileptische, Tobsüchtige waren auf sein Geheiß genesen, die bösen Geister waren der Gottesmacht gewichen.

¹) Mark. 9, 1. ²) Mark. 10, 30. ³) Luk. 9, 62. ⁴) Matth. 10, 34.

Lahme und Blinde, Taube und Stumme, ja selbst Aussätzige hatten seine Heilkraft gespürt. In einem Ort hatte er gar ein zwölfjähriges Mädchen, in Naïn einen Jüngling vom Tode erweckt. Es ist zwecklos, mit mikrologischer Pedanterie aus den einzelnen Wunderberichten der Evangelien „historische Kerne“ herauschälen zu wollen, selbst wenn es hie und da zu gelingen scheint. Daß Jesus Wunderkraft besessen und Wunder — im antiken Sinne verstanden — getan hat, wird heute kein Urteilsfähiger mehr bezweifeln; und wichtiger, als trockene Protokolle es sein könnten, sind dem Historiker unsere in vielerlei Brechungen schillernden volkstümlichen Berichte, die den Reflex seines Tuns in den Menschenseelen zum Ausdruck bringen.

Ein Prophet mächtig von Taten und Worten war erstanden, ausgerüstet mit der Wunderkraft des Elias — war es nicht Elias selbst, der als Vorbote des Messias wiederkommen sollte? oder war Jesus gar der Messias, der das Reich Gottes seinem Volke bescherte? Nein, klang es von der anderen Seite: es ist ein falscher Prophet und hat einen Pakt mit Beelzebul, dem obersten der Teufel, gemacht: so müssen ihm freilich die Dämonen gehorchen. Wie könnte wohl der Satan so sein eigenes Reich zerstören? fragt Jesus dawider; aber wenn ich wirklich durch Gottes Finger die Dämonen austreibe, dann merket, daß das Reich Gottes zu euch gekommen ist¹. So ist ihm seine Wunderkraft eine herrliche Gottesgabe und zugleich Bürge für die Wahrheit seines Evangeliums vom Gottesreich. Der gefangene Johannes hat von den Taten dieses seines Nachfolgers und den Meinungen des Volkes über ihn gehört und schickt zu ihm mit der Frage: Bist du der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten? Denn sein Wirken stimmte schlecht zu der feurigen Gerichtsweissagung des Täufers. Die Antwort klang zurück, mit den Worten des Jesaias geformt: Die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt — die geweissagten Zeichen der

¹) Matth. 12, 28 = Luk. 11, 20. Dazu Bultmann, Tradition² 174.

Endzeit sind da: selig ist, wer sich nicht an mir ärgert¹. Und wer sagen die Leute, daß ich sei? hat er später² seine Jünger gefragt, und Petrus gab die Antwort: Du bist der Messias. Und Jesus wußte, daß er die Wahrheit sprach.

Das Reich Gottes stand nicht bloß vor der Tür, es war schon da. Wie ein Bröckchen Sauerteig lag es im Backtrog und würde bald den ganzen Teig durchsäuer haben. Wie ein Senfkorn war es in die Erde gelegt und schickte sich an zu keimen und zum Baum heranzuwachsen. Und das alles war ein großes göttliches Wunder: wem Gott es geheiß hat, der streut den Samen aus. Aber dann keimt und sproßt er von selbst³ und schießt in die Halme und trägt Frucht — und schließlich kommt der Tag der Ernte, das Gericht und die herrliche Endvollendung. Hier wächst noch allerlei Unkraut mit dem Weizen fröhlich auf, und das soll auch nach Gottes Willen so sein: beim Endgericht erst wird die Spreu mit Feuer verbrannt. Ihr braucht nicht zu stehen und nach dem Reich Gottes auszuschauen⁴ und zu lauern, ob euch einer sagen wird, hier ist es oder da kommt es: es ist mitten unter euch! Das ist die neue, erstaunliche und befremdliche Botschaft, das Paradoxe in der Predigt Jesu, das zu seiner Zeit dem Volk und heute den Gelehrten nicht eingehen will. Jesus wußte wohl in den Farben prophetischer Apokalyp- tik vom Gottesreich und seiner Herrlichkeit als von einem zukünftigen Heil zu reden, dessen Eintritt freilich niemand berechnen könne, da es der Vater sich ganz allein vorbehalten habe⁵. Aber das war eben die volle Offenbarung des Reiches in seiner letzten Entfaltung, der die von den Propheten geweisagten Zeichen vorangingen: das war das Kommen des Reiches „mit Macht“. Da würde auch der Messias auf den Wolken des Himmels erscheinen und seinen Thron inmitten des erneuten Israel aufrichten. Aber es kam nicht minder wirklich schon in der Gegenwart, und der Messias ging unscheinbar durchs Land, nur vom Glanz der Wundertaten umleuchtet und kenntlich ge-

¹) Matth. 11, 2—6 = Luk. 7, 18—23. ²) nämlich nach dem Tode des Johannes, Mark. 8, 27—29. ³) Mark. 4, 26—29. ⁴) Luk. 17 20—21. ⁵) Mark. 13, 32: das war jüdische Lehre.

macht, und sammelte die ersten Bürger des Reiches um sich. Der neue Äon hatte schon begonnen, ehe der alte zusammengebrochen war—das Schema von Raum und Zeit versagt überall, wo echte Prophetenbotschaft von göttlicher Wirklichkeit kündigt.

Die Volksphantasie erbaute sich mit Vorliebe am Ausmalen der Pracht und Freuden des Gottesreiches auf Erden und im Himmel, und auch Jesu Jünger wollten gern Antwort auf die Frage haben, wer in der künftigen Tafelrunde rechts und links vom Messias sitzen werde¹. Jesus hatte Wichtigeres über das Gottesreich zu verkündigen. Zunächst einmal, daß die in pharisäischen Kreisen eifrig gepflegte korrekte Gesetzmäßigkeit nicht ausreiche, um ihm anzugehören; denn Gott begnügt sich nicht mit der äußerlichen Erfüllung der Gebote, er fordert volle Hingabe des Herzens bis auf seinen tiefsten Grund. Jesus nimmt das alttestamentliche Wort auf², daß man Gott lieben müsse von ganzem Herzen und seinen Nächsten als sich selbst, aber er zieht aus ihm auch die letzten Konsequenzen der Verinnerlichung: die Bergpredigt stellt dafür klassische Beispiele zusammen. Und wenn er mit dem Gebot der Feindesliebe dem natürlichen Empfinden, mit dem Verzicht auf Vergeltung und dem Verbot des Schwörens und der Ehescheidung sogar dem Wortlaut der mosaischen Gesetze entgegentritt, so weiß er sich als den Verkünder des Gotteswillens und kümmert sich nicht um das Entsetzen der Gesetzeshüter. Fasten und rituelles Gebet gilt ihm wenig: mit Gott soll man in Einsamkeit reden. Und die Sabbathruhe scheint ihm verwerflich, wenn sie Werke der Nächstenliebe, ja auch nur gewöhnliches Essen und Trinken hindert. Zu alle dem finden wir hin und her in den überlieferten Worten der Rabbinen mancherlei Parallelen. Aber es bleibt bei vereinzelt Ansätzen, die immer wieder in das Meer der Gesetzmäßigkeit zurückgeleitet werden. Bei Jesus ist das Leben mit Gott wie ein breiter Strom, der alles überflutet und jeden Damm hinwegschwemmt: es gibt nichts, was von seinen Wogen nicht bedeckt würde. Und aus ihm quillt alles, was die Menschen Gerechtigkeit, Tugenden, gute Werke nennen.

¹) Mark. 10, 37. ²) Mark. 12, 29—30.

Der Jude stellt sich Gott als gerechten Richter vor, der über alle Taten der Menschen genau Buch führt und entsprechend vergilt. Er weiß freilich auch von Barmherzigkeit, die Gott seinen Lieblingen durch Vergebung ihrer Sünden widerfahren läßt, und hofft, daß seine guten Werke den gerechten Lohn, seine Sünden göttliche Nachsicht erhalten werden. Auch Jesus hat nicht selten in der Weise der Volksfrömmigkeit vom Lohn gesprochen, der im Reiche Gottes die Entsagungen und Leiden dieser Welt vergelten wird. Aber wenn er das letzte Geheimnis des Gottesreichs enthüllt, sinkt der Lohnbegriff in Nichts zusammen. Gott ist gleich dem Herrn, der zu verschiedenen Stunden des Tags Arbeiter für seinen Weinberg gedungen hat¹, aber allen den gleichen Lohn auszahlt und das Schelten der Unzufriedenen kühl abweist: Ihr Ersten habt bekommen, was vereinbart war — seht ihr darum scheel, weil ich gegen die Letzten gütig bin? Im Reich Gottes ist alle Gerechtigkeit nichts anderes als göttliche Gnade. Und wenn ihr alle Gebote erfüllt habt, so habt ihr nur eure Schuldigkeit getan und habt noch immer keinen Anspruch auf Belohnung, sondern seid unnütze Knechte! Im Talmud² steht die Antwort zu lesen, die das Judentum diesem Gottesbild widmete: wir finden dasselbe Gleichnis, aber es hat einen anderen Schluß. Auch hier hat ein Arbeiter nur zwei Stunden gearbeitet und doch den vollen Tagelohn bekommen. Aber der Herr antwortet den darob Unzufriedenen: Dieser hat in zwei Stunden mehr geleistet als ihr den ganzen Tag. Also ist alles nach Recht und Gerechtigkeit zugegangen. Da ist der Gegensatz scharf herausgearbeitet: der jüdische Gottesbegriff mit formaler Gerechtigkeit im menschlichen Sinn, und der Gott Jesu, dessen Gerechtigkeit schenkende Gnade ist.

Darum sind auch nicht die „Gerechten“ diejenigen, die zuerst ins Reich Gottes eingehen, sondern die Verachteten und Verlorenen, die Zöllner und Sünder, die Armen und Kranken. Im Reiche Gottes ist mehr Freude über einen Sünder, der Buße tut, als über neunundneunzig „Gerechte“, die vor lauter Ge-

¹) Matth. 20, 1—16. ²) jer. Berachoth 2, 8f. 5c, Billerbeck 4, 492ff.

rechtigkeit gar nicht auf den Gedanken kommen, daß ihnen das Beste fehlt: die Erkenntnis der Nichtigkeit alles menschlichen Wesens vor dem ewigen Gott. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner hat das für alle Zeiten klassisch zum Ausdruck gebracht. Und das ist erschütternd neu an der Reichgottesbotschaft Jesu, daß sie sich an die Sünder wendet¹; wir müssen das erst mühsam empfinden lernen, da uns der Klang seit neunzehn Jahrhunderten vertraut ist.

Die alttestamentliche Frömmigkeit ehrt im Reichtum den Segen Gottes, den Lohn für rechtschaffenes Tun auf Erden, und ist geneigt, in Armut, Krankheit und Leid göttliche Bestrafung der Sünden zu erkennen. Die Stillen im Lande wußten es besser: Gott hatte den Armen und Elenden sein Heil verheißen². Jetzt kam Jesus und pries selig nicht nur, die da arm sind und Leid tragen, sondern auch die Sünder — denn Gott ist ihnen nahe und ruft sie zu sich. Die Gäste der guten Gesellschaft werden vergeblich zu Tisch geladen: da gehen die Gottesboten auf die Gassen und an die Hecken und laden die Bettler und Krüppel und Lahmen und Blinden³. Wer ist der bessere Sohn? Der zu seines Vaters Gebot nein sagt und dann sich besinnt und es doch tut — oder der ja sagt und es nicht erfüllt⁴? So kommt der Sünder ins Reich Gottes, wenn er in sich geht und Buße tut: und eben das glaubt der Gerechte nicht nötig zu haben. So ist auch der Arme näher am Reiche Gottes, denn ihn blendet nicht der Reichtum und die billige Selbstgerechtigkeit des wohlhabenden Almosenspenders. Ihn bindet die Sorge um Hab und Gut nicht an diesen Äon und seine Güter, und er hat keinen Schatz auf Erden, der sein Herz ausfüllt und gegen Gott verschließt. Der reiche Jüngling möchte wohl Jesus folgen, aber er kann doch nicht alles im Stich lassen um des Reiches Gottes willen: es geht einfach nicht; jeder sieht es ein — aber es ist traurig. Darum: selig seid ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes!

Jesus predigte nicht wie die Schriftgelehrten, sondern wie einer, der Gewalt von Gott bekommen hat, so formt Markus⁵

¹) K. Holl, Ges. Aufs. 2, 9 ff. ²) s. o. S. 26. ³) Luk. 14, 16—24. ⁴) Matth. 21, 28—31. ⁵) Mark. 1, 22.

das Urteil der Zuhörer. Aber darum wollte man auch nichts von ihm wissen, wo die gewohnte Art in Ansehen stand. In seiner Heimat Nazareth sprach er das bittere Wort, daß der Prophet im eigenen Vaterland nichts gilt; aber auch in der weiteren Umgebung des Sees Genezareth fand er kein Gehör, über Chorazin, Bethsaida, ja selbst über Kapernaum hat er Wehe gerufen¹. So hat er die Städte gemieden und ist der Prediger für die „Amhaarez“ geworden. In dem von heidnischen Gegenden umfaßten, durch das Samariterland vom judäischen Zentrum der Frömmigkeit abgeriegelten Galiläa war das Judentum mit fremden Elementen gemischt und hatte für die Strenge der pharisäischen Weise keinen Sinn². Hier konnte die Botschaft ergriffen werden, daß Gottes Reich den ganz oder halb heidnischen Zöllnern, den verachteten Sündern, den Armen und Elenden offen stehe, aber den in korrekter Gerechtigkeit leuchtenden Pharisäern und den reichen Opferspendern verschlossen sei. Hier ist Jesus der Volksheld geworden, dem die Massen folgten, und den sich Herodes Antipas sehr bedenklich daraufhin ansah, ob er nicht etwa der auferstandene Täufer sei, also unschädlich gemacht werden müsse³. Daß ihn die Pharisäer als einen Verächter des Gesetzes haßten und als falschen Propheten verfolgten, war die notwendige Folge seiner Taten und Reden. Unausbleiblich aber mußte ein Entscheidungskampf kommen, wenn er wirklich der Messias sein wollte und sich nicht mit der Rolle eines Vorläufers begnügte.

Unsere Quellen berichten übereinstimmend von der Messianität Jesu. Das Petrusbekenntnis „Du bist der Messias“ bei Markus steht in Einklang mit der indirekten Antwort auf die direkte Frage Johannes des Täufers, die uns die Redequelle erhalten hat⁴. Aber nirgendwo ist uns zuverlässig ein Jesuswort überliefert, in dem er sich selbst diese Würde zuschreibt⁵. Dagegen haben unsere beiden Hauptquellen nicht wenige Sprüche

¹) Matth. 11, 20—24 = Luk. 10, 13—15. ²) Walter Bauer in Festgabe für Jülicher 16—34. ³) Mark. 6, 14, vgl. 8, 28; Luk. 13, 31. ⁴) s. o. S. 40. ⁵) Das Bekenntnis vor dem Hohenpriester Mark. 14, 62 ist schwerlich historisch, s. Sitzungsber. Akad. Berlin 1931, 316.

überliefert, in denen sich Jesus als den „Menschensohn“ bezeichnet: und daß dies im messianischen Sinn verstanden wurde, ist aus dem Zusammenhang von Mark. 8, 31 deutlich zu sehen. Aber auch andere Stellen bestätigen uns, daß mit dem geheimnisvollen Titel der künftige Herrscher im Gottesreich gemeint ist, der nach Daniel 7, 13 „in des Himmels Wolken kommt wie eines Menschen Sohn“. Trotzdem es bisher nicht gelungen ist, die philologischen Probleme zu lösen, die sich an dies Wort knüpfen¹, ist an der Zuverlässigkeit der Überlieferung im allgemeinen so wenig wie an der messianischen Bedeutung des Wortes zu zweifeln! Und ebenso steht fest, daß „Menschensohn“ keine geläufige Messiasbezeichnung war: schon die älteste Christenheit hat das Wort nicht mehr verstanden und seine Anwendung vermieden, und es ist ein Rätsel geblieben bis auf den heutigen Tag. Wir dürfen als beglaubigte Überlieferung annehmen, daß Jesus nicht nur von seinen Jüngern und allerlei Leuten aus dem Volke, Gesunden und Kranken, Geheilten und Besessenen für den Messias gehalten wurde, sondern, daß er sich auch selbst als solchen wußte. Aber wie das Gottesreich, so hatte auch der Messiasgedanke bei Jesus eine grundlegende Neugestaltung erfahren. Das eschatologisch-apokalyptische Bild blieb leuchtend am Horizont der Zeit stehen, aber in das unmittelbare Erleben der Gegenwart wob sich das gottgewirkte Keimen des Reiches in den Seelen bußfertiger und gläubiger Menschen und das heimliche Königtum des mit der Wundermacht seines himmlischen Vaters ausgerüsteten und durch sein Zeugnis² beglaubigten Trägers der neuen Gottesebene, der seinem Volk das lang verheißene Heil brachte. Und noch etwas Neues kam hinzu: Jesus lehrte seine Jünger, der Messias müsse sterben, um sein Werk zu vollenden. Das wollte ihnen am schwersten eingehen, und sie haben's einfach nicht geglaubt. Von einem Messias, der eben um seines Amtes willen sterben müsse, wußte kein Jude etwas: von außen ist dieser Gedanke nicht an Jesus herangetra-

¹) G. Dalman, Worte Jesu² 1, 191—219. 383—397. ²) Mark. 1, 9—11.

gen worden. Sondern wie die Botschaft vom Reich und das Bewußtsein seines Messiasstums ihr eigentliches Wesen aus Jesu Gotterleben empfangen haben, so ist auch die Notwendigkeit seines Todes im Dienst seiner Aufgabe ihm in der eigenen Seele aufgegangen: eine innerliche Aneignung und Bejahung dessen, was ihn seine Erfahrungen mit den Gegnern als persönliches Schicksal ahnen ließ.

Wie lange Jesu öffentliche Wirksamkeit gedauert hat, wissen wir nicht: das eine Jahr, in das Markus seine Darstellung hineinpreßt, ist nur literarische Form und will gar nicht historische Chronologie sein. Der vierte Evangelist rechnet ganz unbefangen mit drei Jahren, ohne daß wir ihn deshalb als zuverlässigeren Zeugen aufrufen könnten. Er läßt Jesus mindestens zweimal vor seinem Todeszug zum Passah nach Jerusalem pilgern. Davon wissen die Synoptiker nichts, und der Spruch der Redequelle Luk. 13, 34 ist wohl Zitat aus dem 11, 49 genannten Weisheitsbuch und für diese Frage nicht zu verwerten. Wir hören in der Überlieferung nur von einem Zug nach Jerusalem, und Markus setzt seine dritte Todesweissagung wie einen Wegweiser an die Spitze seines Berichtes (10, 32—34). Lukas hat ein wertvolles Stück frei umlaufender Erinnerung aufgezeichnet (13, 31—33): Da traten einige Pharisäer zu ihm und sagten: Hebe dich hinaus und gehe von hinnen, denn Herodes will dich töten! Und er sprach zu ihnen: Geht und saget diesem Fuchs: Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute noch und morgen, und am dritten Tage muß ich wandern, denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems sterbe¹. Hier wie dort derselbe herbe Klang; er zieht zur Hauptstadt hinauf, um dort zu sterben: das ist Gottes Wille. Aber in der Lukasnotiz sehen wir auch den äußeren Zusammenhang. Antipas läßt ihn durch jene pharisäischen Boten aus Galiläa ausweisen. Nun könnte er nach Samaria oder ins heidnische Gebiet wandern — aber dort hat er keine Aufgabe; da erkennt er, daß seine Stunde gekommen ist, und tritt den

¹) Das muß der Sinn des entstellten überlieferten Wortes Luk. 13 32—33 sein.

Todesweg an. Die Jünger staunen, und die Menge ängstigt sich um ihn, denn auch sie wissen, in welche Gefahr er sich begibt¹.

Der Weg führt über Jericho, wo er einen Blinden heilt¹, dann nähert er sich von Osten her Jerusalem. In der Nähe des Ölbergs mag er, vom Weg ermüdet, in einem Dorf sich einen Esel erbeten haben: die spätere Legende hat daraus einen messianischen Einzug in Anlehnung an das Prophetenwort des Sacharja 9, 9 gemacht, wo von dem sanftmütig auf einem Esel in Jerusalem einreitenden König geweissagt wird. Nach der Meinung der Markustradition scheint Jesus damals überhaupt zum erstenmal in Jerusalem gewesen zu sein, denn das ist die natürliche Voraussetzung für die nun folgende Bemerkung, daß er im Tempel sich alles anschaute und dann wieder, da es schon spät am Tage war, nach Bethanien zum Übernachten ging².

Wie es auch in späteren Jahrhunderten noch manchem Anächtigen ergangen ist, so ging es auch Jesus: sein frommer Sinn wurde aufs schwerste verletzt durch den mehr als profanen Geschäftsbetrieb im Vorhof der heiligen Stätte. Er trieb die Händler mit Opfertieren und die Geldwechsler hinaus und zertrümmerte ihre Verkaufsstände und sperrte den Vorhof für den Durchgangsverkehr: das heißt doch nichts anderes, als daß er die Volksmenge zum gewaltsamen Angriff auf die Unsitte der Profanierung um sich scharte und mit Scheltworten der Propheten auf den Lippen ihr Führer wurde.

Das war ein erstes Sturmzeichen in Jerusalem: der Prophet aus Galiläa hatte einen Tumult im Tempel erregt, und das mußte den leitenden Kreisen Sorge verursachen. Sie haben doch nicht gewagt, ihn deshalb polizeilich zu maßregeln, sondern versucht, ihm durch allerhand Fragen Fallen zu stellen. Markus bringt nun einige Streitreden Jesu mit Pharisäern und Sadduzäern, die man gern in diese Periode ansetzen wird: am schärfsten beleuchtet die Frage nach der Berechtigung des Zinsgroschens die Lage³. In Galiläa war Politik nicht volkstümlich, und der nationale Aufstand von 66—70 hat dort kein Echo gefunden⁴. Jesus stand politischen Hoffnungen vollends

¹) Mark. 10, 46. ²) Mark. 11, 11. ³) Mark. 12, 13—17, dazu Jos. A. 18, 4. B. 2, 118. ⁴) W. Bauer in Festgabe f. Jülicher 22 f.

fremd gegenüber, und das nationale Messiasideal weltlicher Prägung, wie wir es aus den Psalmen Salomos kennen, war ihm höchstens einmal als teuflische Versuchung erschienen. In Jerusalem dachte man anders, und die Befreiung von der Römerherrschaft war so gut nationale wie religiöse Forderung. Wenn Jesus sich in dieser Frage eine Blöße gab und als lau erwiesen wurde, war sein Ansehen in der Hauptstadt dahin. Seine Antwort vermied die Falle und traf das Problem genau an der entscheidenden Stelle. Wenn ihr schon das Münzrecht für Silber- und Goldgeld den Römern habt abtreten müssen, so ist's töricht zu fragen, ob man mit den fremden Münzen diesen selben Römern Steuern zahlen dürfe. Sobald der Aufstand von 66 ausbrach, haben die Juden auch wieder nationale Silbermünzen geprägt.

Wie lange diese Jerusalemer Zeit des Ringens gedauert hat, wissen wir nicht. Der Markusbericht deutet mit keiner Silbe an, daß Jesus zum Passahfest — womöglich mit einer Festkarawane — in die Hauptstadt gezogen sei, und die erwähnte Lukasnotiz über die Ausweisung durch Antipas macht das sogar unwahrscheinlich. Wir dürfen uns eine längere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem vorstellen, in der er zahlreichen Anhang im Volk und viele einflußreiche Feinde bei den Pharisäern und Sadduzäern gewann. Die Männer des Synedrions waren schließlich entschlossen, ihn zu beseitigen: und zwar sollte das ohne Aufsehen noch vor dem Passah geschehen. Man hatte nur noch zwei Tage Zeit¹.

Als er in einem Garten auf dem Ölberg gebetet hatte, wurde Jesus bei Nacht inmitten seiner Jünger festgenommen: einer aus dem engsten Kreise hatte den Häschern seinen nächtlichen Aufenthaltsort verraten. Die Jünger waren bei der Verhaftung geflohen, nur Petrus war umgekehrt und seinem Meister bis in den Hof des hohenpriesterlichen Amtsgebäudes nachgeschlichen. Dort hat er sich unter das Personal gemischt und sich durch ein paar Lügen vor Entdeckung zu schützen verstanden. Aber es ist mehr als unwahrscheinlich, daß auf

¹) Mark. 14, 1.

seinen Bericht zurückgeht, was wir über die nächtliche Verhandlung des Synedrions bei Markus lesen: alle Anzeichen sprechen dafür, daß wir eine spätere christliche Formulierung vor uns haben. Markus erzählt, es habe dort unter dem Vorsitz des Hohenpriesters Kaiphas sofort eine Nachtsitzung des Synedrions stattgefunden. Zuerst wird Jesus vorgeworfen, er habe den Tempel zerstören und in drei Tagen wieder aufbauen wollen: doch stimmten die Zeugenaussagen nicht überein, und Jesus schweigt beharrlich auf alle Anklagen. Da stellt ihm der Hohepriester die entscheidende Gewissensfrage: Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten? Und er antwortet Ja und weissagt sein Sitzen zur Rechten Gottes und seine Wiederkunft als „Menschensohn“ in den Wolken des Himmels. Daraufhin verurteilt ihn der Hohe Rat wegen Lästerung zum Tode. Es muß dahingestellt bleiben, ob sich in dieser Darstellung verblaßte Erinnerungen an einen wirklichen Sachverhalt erhalten haben.

Aber wir dürfen mit einiger Sicherheit behaupten, daß das Synedrion zu keiner juristischen Verurteilung wegen Gotteslästerung kam: denn dann hätte es mit eigener Autorität Jesus durch Steinigung hinrichten müssen. Das war im Gesetz so vorgeschrieben und wurde auch so ausgeführt, wie wir z. B. an Stephanus sehen. Es ist ein Irrtum, den freilich die Evangelisten teilen und gefördert haben, daß das Große Synedrion nicht das Recht zur Fällung und Ausführung von Todesurteilen besessen habe. Vielmehr zeigt der unbezweifelbar glaubwürdige Fortgang der Sache, daß die jüdische Behörde — vermutlich aus sehr guten Gründen — auf die Erledigung dieses Handels in der Form des Religionsprozesses verzichtete und es vorzog. Jesus als Aufrührer der römischen Behörde zu übergeben¹. Der Prokurator Pontius Pilatus, der uns auch aus anderen Nachrichten wohl bekannt ist² und die jüdische Prokurator von 26—36 verwaltete, weilte damals in Jerusalem: offenbar, weil

¹) Das steht bei Mark. 15, 1 deutlich zu lesen. Zum Ganzen vgl. „Der Prozeß Jesu“ in Sitzungsber. Akad. Berlin 1931, 313—322 und ZNW 1931 und 1932. ²) Prosopographia imp. Rom. 3, 84.

zum Passah das Volk dorthin zusammenströmte und er die Massen im Auge zu behalten wünschte. Ihm wurde Jesus als „König der Juden“, das heißt soviel wie messianischer Agitator im politischen Sinne, denunziert, und er hat ihn nach kurzem Verhör abführen, auspeitschen und ans Kreuz schlagen lassen. Wie sich das Schicksal des Meisters, vom Licht alttestamentlicher Weissagungen umstrahlt, in den Herzen der Seinen widerspiegelte, zeigt die Passionsgeschichte der Evangelien mit erschütternder Wucht.

An einem 13. oder 14. Nisan, nachmittags, jedenfalls vor dem Passahabend¹ ist Jesus am Kreuz gestorben: ein frommes Mitglied des Synedrions hat den Leichnam vom Kreuz abgenommen und ihn in einem Felsengrab beigesetzt. Von den Jüngern hören wir kein Wort mehr. Der Prophetenspruch war erfüllt: der Hirt geschlagen und die Herde zerstreut. Der messianische Traum war zu Ende.

¹) E. Schwartz, ZNW 7, 23. Wellhausen, Das Evangelium Marci² (1909) 108. 110.

Die Urgemeinde

Aber der Gekreuzigte, Gestorbene und Begrabene blieb nicht im Tode. Er ist seinen Jüngern erschienen und von ihnen lebendig geschaut worden. Zuerst dem Petrus, dann den Zwölfen, darnach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, darnach dem Jakobus und dann allen Aposteln: so lautet die älteste und sicherste Überlieferung, die uns Paulus im 1. Korintherbrief 15, 5—7 aufbewahrt hat. Und in Mark. 16, 7 ist uns noch ein deutlicher Hinweis darauf erhalten, daß die ersten Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern in Galiläa stattgefunden haben: dort hat Petrus den Meister wiedergesehen, dort haben sich die Zwölf wieder zusammengefunden und sind von dem Erhöhten mit der Mission für seine Sache betraut worden. Und so sind sie nach Jerusalem gezogen. Hier fand die Erscheinung „vor den Fünfhundert“ statt, welche die neue Gemeinde begründete¹, und die in der Pfingstgeschichte ihre traditionelle Formung gefunden hat. Aber auch seinem Bruder Jakobus ist Jesus erschienen und hat ihn damit für seine Gemeinde gewonnen, in der er sofort eine Ehrenstellung erhielt. Schließlich erfolgte noch eine letzte Offenbarung an alle führenden Leute der Gemeinde: es war die abschließende Bestätigung ihres Amtes. Dann fuhr der Herr gen Himmel. Phantasie und Apologetik haben diese Erscheinungen ausgesponnen, vermehrt, verändert, den Beweis des leeren Grabes hinzugefügt und die späteren Formen unserer Evangelientexte geschaffen.

Frühere Geschlechter haben sich mit brennendem Eifer bemüht, die Auferstehung Jesu zu „erklären“ oder aber ihren

¹) K. Holl, Ges. Aufs. 2, 47. 49. 53 ff.

unerklärlichen Wundercharakter zu verteidigen: als ob damit irgend etwas Wesentliches gewonnen wäre, wenn wir die Einzelheiten und die natürlichen Zusammenhänge dieser Ereignisse deutlicher durchschauen oder ihre Fremdartigkeit demonstrieren könnten. Alle Ereignisse der Geschichte vollziehen sich in der Erscheinungswelt und sind uns nur in den Anschauungsformen natürlicher Kausalität erfaßbar. Aber jeder Versuch, das tiefste Wesen und den Sinn der Geschichte im allgemeinen wie im Einzelfalle zu begreifen, führt in Regionen, die jenseits dieser Grenze liegen, in die Metaphysik des Philosophen oder des Theologen. Und nur in diesen Tiefen fließen die Quellen, aus denen alle Geschichtsbetrachtung Leben schöpft und Werte gewinnt. Die Kritik der evangelischen Berichte und alle Versuche, den Tatbestand zu ermitteln, können nach wissenschaftlichen Grundsätzen nicht anders als auf dem Boden der natürlichen Erfahrung irdischer Gesetzmäßigkeit erfolgen: sie pflegen zu mannigfach variierten Visionshypothesen zu führen, mit denen sich der Forscher zufrieden geben muß. Aber die Entscheidung über das wahre Wesen des als Jesu Auferstehung bezeichneten Ereignisses, dessen weltgeschichtliche Tragweite gar nicht auszumessen ist, fällt nicht im Bereich historischer Tatsachenforschung, sondern da, wo die Seele des Menschen sich mit dem Ewigen berührt.

In Jerusalem mußte sich der Messias offenbaren: hier war für den Meister der Tod zur Wirklichkeit geworden — so mußte er auch hier in Herrlichkeit wiederkommen, in den Wolken des Himmels herabschwebend, um das Reich Gottes in Macht und Glanz aufzurichten. Auch in den apokalyptischen Hoffnungen war und blieb Jerusalem der Angelpunkt des göttlichen Handelns, die Hauptstadt des neuen wie des alten Israel, von der die Jünger nicht weichen durften¹. Hier bildete sich die Muttergemeinde der Urchristenheit aus den Volksgenossen, die für Jesus gewonnen wurden — das heißt, die sich zu dem Glauben bekannten, daß in Jesus von Nazareth der verheißene Messias erschienen sei, der sich erst in Niedrigkeit

¹) Apg. 1, 4.

offenbart habe und in Erfüllung göttlichen Willens und prophetischer Weissagung am Kreuz gestorben sei, bald aber wiederkommen und das Gottesreich auf die Erde bringen werde.

Diese Jesusgläubigen entstammten den Kreisen der stillen Frommen, die sich gern nach der Weise der Psalmen die „Armen“¹⁾ nannten und die Sprüche des Meisters von der Seligkeit der Armen in treuem Herzen bewahrten: aber sie wußten sich auch als die „Heiligen“²⁾, als der treue und gottgeliebte, für die Endzeit ausgesonderte Rest des Volkes, von dem die Propheten und Apokalyptiker kündeten. Beide Bezeichnungen meinten das gleiche und schlossen die Hoffnung in sich, daß die Niedrigkeit und die Entbehrungen der traurigen Gegenwart bald durch überschwenglichen Glanz abgelöst und belohnt werden würden: in den leuchtenden Bildern der johanneischen Offenbarung spiegelt sich die Enderwartung dieser jüdischen Urgemeinde wider.

Ihre Mitglieder waren Juden und wollten es sein und bleiben: sie besuchten den Tempel, und die Halle Salomons war ihr bevorzugter Sammelplatz³⁾. Am Gesetz haben sie treulich festgehalten und eifrig betont, daß Jesus nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, und versichert habe, es werde eher Himmel und Erde vergehen, ehe ein Buchstabe, ja nur ein Häkchen vom Gesetz vergehen werde, bis daß es alles geschähe. Ja darüber hinaus haben sie auch die Auslegung der Schriftgelehrten und Pharisäer angenommen⁴⁾. Was sie von den Pharisäern unterschied, war eben die Gewißheit, den Messias bereits erlebt zu haben, den die übrigen Israeliten erst erwarteten, und der Glaube an seine baldige Offenbarung in Herrlichkeit. Aber diese Gewißheit und dieser Glaube waren keine bloßen Gedankengebilde, sondern lebendige Kraft. Die Erfahrung der Erscheinungen des Auferstandenen zitterte noch in den Herzen nach, und wenn man auch sehnsüchtig seine endgültige, aller Welt sichtbare Wiederkunft

¹⁾ so auch die „Ebioniten“ als ihre Nachfolger Epiph. 30, 17, 2. Orig. c. Cels. 2, 1. ²⁾ Handb. zu Röm. 15, 25 Exk. ³⁾ Apg. 5, 12. 3, 11: vgl. Joh. 10, 23. ⁴⁾ Matth. 5, 17—18. 23, 3. 24, 20. Vgl. Mark. 13, 18.

erwartete, so wußte man doch auch, daß der vom Tod Erstandene unsichtbar bei den Seinen weilte, so oft zwei oder drei versammelt waren in seinem Namen. Jetzt gewann die Tischgemeinschaft eine tiefere Bedeutung. Wenn sich die Jünger nach frommer jüdischer Sitte zum Mahl vereinigten und einer über das Brot den Segen sprach, so erneuerten sich ihnen die glücklichen Tage, an denen einst der Meister ihnen das Brot gesegnet und es gebrochen hatte: Er war wieder unter ihnen und sie wurden sich seiner Gegenwart bewußt. Die Geschichte von den Emmausjüngern klingt wundervoll in dieses Empfinden aus. Und das Wissen um die Gegenwart Jesu und das heimliche Glück des Besitzes höchster göttlicher Gnade machte das schlichteste Mahl in der bescheidensten Hütte zu einem Vorschmack des himmlischen Freudenfestes, das den Herrn mit den Seinen zur messianischen Tafelrunde vereinigen würde. So wurde in der Urgemeinde das Brot „in den Häusern hin und her mit Jauchzen und Lobgesang“ gebrochen¹, und mit dem verlangenden Gebetruf „Marana tha“, das heißt „Komm unser Herr“, wechselte das messianische Hosanna und flocht Gegenwart und Zukunft ineinander².

Die Urgemeinde wird also durch das gemeinsame Erleben der Gegenwart des auferstandenen Herrn zusammengehalten. Aber wir finden bei ihr auch einen Aufnahme-ritus, der plötzlich fertig vor unseren Blicken dasteht, ohne daß wir über seine Herkunft irgend eine Nachricht erhielten: die späte Darstellung Matth. 28, 19—20 ist eine nachträgliche theologische Motivierung. Die Erzählungen der Apostelgeschichte so gut wie die Briefe des Paulus setzen als selbstverständlich voraus, daß der Christ bei der Aufnahme in die Gemeinde getauft wird, während die evangelische Tradition von einer solchen Form der Eingliederung in den Jüngerkreis Jesu nichts weiß. Die Bemerkungen des Johannesevangeliums 3, 22 und 4, 1. 2 können als historischer Bericht über das Tun Jesu nicht gelten, aber weisen vielleicht in die Richtung, wo wir die Lösung des Rätsels zu suchen haben. Jesus war doch selbst durch die Taufe des Jo-

¹) Apg. 2, 46. ²) Lietzmann, Messe u. Herrenmahl 250.

hannes hindurchgegangen und hat den Täufer und sein Tun hochgehalten. Es scheint auch, als ob manche Jünger des Johannes zur Jesusgemeinde übergegangen sind. So hat man in der Urchristenheit die johanneische Taufe übernommen¹ im ursprünglichen Sinn als eschatologischen Ritus der Abwaschung von Befleckungen des alten Aons, als Reinigung, die zum Eintritt in die neue Messiaswelt erforderlich ist. Es bedurfte wirklich nur der Anerkennung, daß Jesus der von Johannes erwartete „Kommende“ war, um aus der Johannestaufe einen christlichen Aufnahmeakt zu machen. Die Apostelgeschichte² berichtet uns die hierfür sehr lehrreiche Geschichte, daß Paulus in Ephesus ein Dutzend Christen trifft, die mit der Johannestaufe getauft sind. Er belehrte sie nun, daß sie auf den Namen Jesu getauft werden müssen, und erst als sie das nachgeholt haben, wird ihnen der heilige Geist zuteil und sie sind imstande, zu prophezeien. Aber „Jünger“, d. h. „gläubig gewordene“ (19, 2) Christen sind sie schon vorher. Mit anderen Worten: wir haben hier den Rest eines früheren Zustandes vor uns, wie wir ihn für den Beginn der Gemeindebildung ansetzen müssen. Später ist dann die genauere liturgische Präzisierung hinzugetreten: das einfache Taufen nach des Johannes Weise „zur Buße und Vergebung der Sünden“ genügt nicht mehr, es muß der Name Jesu über dem Täufling genannt werden³. „Johannesjünger“ sind diese ephesinischen Christen so wenig gewesen wie der vorher⁴ genannte Apollos, der auch nur die johanneische Taufe empfangen hat, aber doch bereits vom Geist getrieben als christlicher Missionar auftritt.

Man hat — wohl mit Recht — noch weitere Einflüsse des Johanneskreises auf die christliche Urgemeinde aus den evangelischen Texten erschlossen. Wir erfahren aus Lukas⁵, daß Johannes seine Jünger „beten lehrte“ und daß die Jesusjünger daraufhin auch von ihrem Meister eine solche Belehrung gewünscht haben — worauf ihnen Jesus das Vaterunser vor-

¹) Ed. Meyer 3, 245 ff. ²) Apg. 19, 1—5. ³) Anders Apg. 8, 16; da genügt auch die Taufe auf Jesu Namen nicht; es muß Handauflegung der Apostel dazukommen. ⁴) Apg. 18, 24—28. ⁵) Luk. 11, 1—4. Wellhausen Mark. S. 18, Luk. S. 55. E. Schwartz ZNW 7, 28.

spricht. Nur freilich ist der bei Lukas in den gewichtigsten Zeugen erhaltene Text am Anfang reichlich unsicher, jedenfalls aber von dem bei Matthäus¹ stehenden und in den kirchlichen Gebrauche aufgenommenen erheblich verschieden: woraus sich zum mindesten ergibt, daß dies Gebet nicht schon in der ältesten Tradition feste Form hatte, also nicht in abgeschlossener und autoritativer Gestalt aus Jesu Mund hervorgegangen und unverändert weitergegeben worden ist. Vielmehr können wir beobachten, daß um einen alten Kern einfachster Bitten, der dem Lukastext zugrunde liegt, sich eschatologische Bitten um das Kommen des Gottesreiches in mannigfachen, durch die jüdische Gebetssitte beeinflussten Wendungen gelagert haben. Der Kern mit der Bitte um göttliche Vergebung nach dem Maße des eigenen Verzeihens atmet den Geist der Bergpredigt, die Zusätze drücken die messianische Sehnsucht der Gemeinde in einer Weise aus, die durchaus der Predigt des Meisters entspricht. Nichts kann vorgebracht werden, was für eine inhaltliche Beeinflussung des Vaterunser² durch die — uns übrigens völlig unbekannt — Gebete der Johannesjünger spräche. Nur die Tatsache der Einführung eines autorisierten Gemeindegebets geht auf den Wunsch zurück, es jenem Kreise gleichzutun: und das bringt die Evangelientradition ja auch klar zum Ausdruck.

Auch die jüdische Sitte frommer Leute, insbesondere der Pharisäer, zweimal in der Woche zu fasten³, ist bei den Johannesjüngern in Übung gewesen und von der Urgemeinde übernommen. Das Motiv wird uns bei Markus⁴ mitgeteilt: die hochzeitliche Freudenstimmung ist dahin, denn der Meister ist den Seinen genommen. Jetzt ist die Zeit der bußfertigen Erwartung des Endes, da ziemt es sich zu fasten. Montags und Donnerstags fasten die Juden, also auch die Johannesjünger: und die jüdische Urgemeinde wird dasselbe getan haben. Sie hat ja auch den Sabbath gefeiert, wie aus Matth. 24, 20 hervorgeht: da ist das Gebet um Bewahrung vor einer Flucht „im Winter“,

¹) Matth. 6, 9—13. ²) M. Dibelius, Joh. d. Täufer 42 ff. ³) Luk. 18, 12. ⁴) Mark. 2, 18—20; Dibelius, Joh. d. Täufer 39.

wie es bei Markus steht, im Sinne der Gemeinde ergänzt durch den Zusatz „und am Sabbath“; der wurde also nach der jüdischen Weise geheiligt und durfte auch in der Not nicht durch Wandern entweiht werden. Die Verengung des von Jesus gepredigten Geistes der Freiheit ist augenscheinlich. Aber man empfand sie nicht, weil die gewohnte und in Jerusalem doppelt heilige Observanz bei den vielen, die Jesus nicht persönlich gekannt hatten, die Berichte von seiner Art überwog, ja mit der Zeit sein Bild umzugestalten begann. Und der Führer der Gemeinde, Jakobus, gehörte schließlich doch auch zu diesen Jesusfremden und hat nach dem Ideal eines jüdischen „Gerechten“ gestrebt: die uns durch den Mund eines Christen der Antoninenzeit¹ erhaltene Gemeindelegende stellt ihn als einen auch bei den Juden hochangesehenen Frommen dar und zeichnet ihn als einen richtigen orientalischen Asketen, der von andauerndem Beten Hornschwielen an den Knien „wie ein Kamel“ bekommen hat. In einer der historisch zuverlässigsten Erzählungen der Apostelgeschichte² werden die getauften Juden zu Jerusalem „alle als Eiferer für das Gesetz“ geschildert: vier von ihnen haben nach alttestamentlichem Ritus³ ein Gelübde getan, und Paulus muß sich ihnen anschließen und die gesamten Kosten für die zur Lösung nötigen Opfer übernehmen, um den Argwohn gegen seine Person zu beschwichtigen.

Der Leiter der Urgemeinde war Jakobus, der offenbar als Bruder Jesu sofort nach seinem Beitritt eine Ehrenstellung zugebilligt erhielt: nach dem Tode des Jakobus hat man einen Vetter Jesu zu seinem Nachfolger gewählt und auch in späterer Zeit noch leibliche Verwandte Jesu in den Gemeinden mit besonderem Ansehn bekleidet⁴. Neben ihm erscheinen in der Apostelgeschichte „Presbyter“ an der Spitze der Gemeinde, über die wir aber nichts Näheres erfahren. In jüdischen Gemeinden pflegt eine Art Notabelnausschuß von „Ältesten“ das Ratskollegium zu bilden⁵, schon in alttestamentlicher Zeit und

¹) Hegesipp bei Euseb KG. II 23, 4—18. ²) Apg. 21, 20—26.
³) Num. 6, 18—20. ⁴) Hegesipp bei Euseb KG. III 11; 20, 1—6; 32, 6;
 vgl. Julius Afric. ebenda I 7, 14; Harnack, Kirchenverfassung 24, Mission 2, 633; Ed Meyer, Urspr. 3, 222 ff., 250. ⁵) Z. w. Th. 55, 116 ff.

dann immer wieder durch die Jahrhunderte hindurch: so ist es nichts Auffälliges, wenn wir auch im Kreise der Jesusgläubigen einem solchen Ältestenrat begegnen. Ob ihre Zahl begrenzt war — etwa 24 wie in der Johannesapokalypse — oder schwankend, läßt sich nicht sagen.

Aber welche Stellung haben die Urapostel? Sie sind doch die eigentlichen Gründer und die gegebenen Autoritäten der Gemeinde? Sicherlich, und ihre Bedeutung ist in den nachfolgenden Kämpfen des Paulus kräftig genug ersichtlich. Sind sie doch nicht nur die Zeugen und Träger der Tradition, sondern auch bestimmt, im messianischen Reich unter dem Vorsitz des Menschensohnes auf zwölf Thronen zu sitzen und die zwölf Stämme Israels zu richten¹. Der Apokalyptiker Johannes findet ihre Namen auf den zwölf Grundsteinen der Mauer des himmlischen Jerusalem geschrieben, aber neben dem Thron des Lammes sitzen bei ihm eben jene „Ältesten“ auf vierundzwanzig Thronen². Man sieht deutlich den Reflex alter jerusalemischer Gegensätze.

Die Zwölf erscheinen als kompakte Gruppe, von der sich als Individuen nur Petrus und der Zebedaide Johannes ablösen. Diese beiden bilden mit Jakobus zusammen die „Säulen“ der Urgemeinde, wie Paulus sie einmal³ mit einem nicht von ihm erfundenen Namen nennt. Was sie mit ihm ausmachen, das gilt als bindend für die Urchristenheit. Petrus und Johannes begegnen auch in der Apostelgeschichte Kap. 3 und 4 als die großen Wundertäter und Apologeten der Gemeinde: sie werden später zur Bestätigung der Missionsarbeit des Philippus nach Samaria deputiert⁴. Das gibt ihre überragende Bedeutung gut wieder: den Jakobus läßt dagegen diese Darstellung ganz zurücktreten; wir stehen hier auf der andern Seite, gegenüber dem Apokalyptiker. Es ist eben bei diesen Spannungen geblieben, die sich auch sonst in allerlei Anzeichen verraten⁵, bis die weitere Entwicklung der Mission und die Zerstörung Jerusalems dem Kreis der Zwölf den Sieg in der

¹) Matth. 19, 28. ²) Offb. 21, 14. 4, 4. 5, 8. ³) Gal. 2, 9. ⁴) Apg. 8, 14. ⁵) Ed. Meyer, Urspr. 3, 225.

Weltgeschichte, den Jakobusleuten die Herrschaft im Erbe der Urgemeinde sicherte.

Sieht man auf die hier geschilderten Zustände, so könnte es scheinen, als ob die Urgemeinde zwangsläufig in eine judaisierende Rückbildung hineingeraten sei, die mit einer völligen Absage an den wahren Geist des Meisters hätte enden müssen. Und wir werden noch sehen, daß einem Teil von ihr allerdings dies Schicksal schließlich geworden ist. Aber es blieben auch Kräfte lebendig, die nach der andern Richtung drängten, und sie wurden von willigen und fähigen Menschen ergriffen.

Wir haben gesehen, wie jüdische Fastensitte und Sabbathfeier treulich beibehalten wurde. Aber etwas Neues kam doch in der Gemeinde auf und hatte seine Folgen: das war die Feier des Sonntags als des eigensten Tages der neuen Gemeinschaft, der als „Tag des Herrn“ galt und an dem man sich zum Brotbrechen, zum „Herrenmahl“ in den Häusern vereinigte. Wie kam man dazu, den ersten Tag der Woche so auszuzeichnen? Wir finden ihn bei Paulus (1. Kor. 16, 2; Apg. 20, 7) wie in der Apokalypse (1, 10) und der Didache (14) bezeugt, und schon früh im zweiten Jahrhundert¹ wird uns als Grund für diese Feier des „achten Tages“ mitgeteilt, daß die Auferstehung des Herrn an ihm erfolgt sei. Das entspricht der evangelischen Tradition.

Man hat versucht, religionsgeschichtliche Gründe für die Wahl dieses Tages geltend zu machen und gemeint, seine Feier sei aus dem Bestreben erwachsen, einen besonderen Tag als Sondermerkmal der Gemeinde zu besitzen². Aber von einem solchen Streben spüren wir wenig, sehen es vielmehr in den bisher geschilderten Kreisen vollends dahinschwinden. Dann müßte der Sonntag etwa bei hellenistischen Christen aufgekomen sein und seine Anhänger in Gegensatz zu den Jakobusleuten gebracht haben. Aber wir hören nicht die leiseste derartige Andeutung: der Sonntag ist augenscheinlich von Anfang an der gemeinchristliche Feiertag der Woche. Dann ist aber auch der angegebene Grund mit höchster Wahrscheinlich-

¹) Ign. Magn. 9, 1. Barnab. 15, 9. Justin apol. 67, 3. 8.

²) Ed. Meyer 3, 243.

keit der wirkliche: an einem ersten Wochentag, also an einem Sonntag, hat die erste Erscheinung des Auferstandenen stattgefunden; es ist wirklich der Tag, von dem an das neue Leben der Jüngergemeinde datiert. Daß sich daran die Erwartung knüpfte, der Herr werde auch an einem Sonntag in Herrlichkeit wiederkommen, ist leicht auszudenken: und damit ist der zureichende Grund gefunden, die messianisch erwartungsvolle Tafelrunde des Herrenmahles mit dem „Marana tha“ am Sonntag festlich zu begehen. Hier war nun ein Ansatzpunkt gegeben, um einen Gegensatz zum Judentum herauszuarbeiten und den Sonntag als Christenfeiertag dem jüdischen Sabbath gegenüberzustellen, sobald der strenge Ritualismus einer freieren Auffassung wich und das Verständnis der Neuheit und Eigenart des Christentums sich durchsetzte.

Von hier aus entwickelte sich dann unschwer eine weitere Differenzierung. War der Herr am Sonntag dem Petrus erschienen, so war er auch an einem Sonntag auferstanden: die evangelischen Berichte malen das bereits aus. Da nun die Auferstehung nach Hosea 6, 2 „am dritten Tage“ nach dem Tode stattgefunden hatte, so war der Tod am Freitag erfolgt, und es konnte angemessen erscheinen, diesen Tag durch Fasten zu ehren. Jüdischer Fasttag war freilich Donnerstag, aber nun leuchtete die Parallelverschiebung um einen Tag ein: statt des jüdischen Sonnabends feiert man den christlichen Sonntag, statt des jüdischen Donnerstags den christlichen Freitag. Dann hätte man in weiterer Durchführung der differenzierenden Analogie statt des jüdischen Montags den zweiten Wochenfasttag auf Dienstag verlegen müssen. Daß man aber tatsächlich den Mittwoch nahm, ist ein Beweis dafür, daß man nicht bloß schob, um zu verschieben, sondern daß man sich etwas spezifisch Christliches dabei dachte: und das kann dann nur die Ansetzung des Anfangs der Passionsgeschichte auf Mittwoch gewesen sein: es ist der Tag der Gefangennahme Jesu. Eine aus dem dritten Jahrhundert stammende Kirchenordnung, die *Didaskalia*, hat uns diese Begründung erhalten¹. Paulus

¹) *Didaskalia* c. 21 S. 107, 25 Flemming. Holl, Ges. Aufs. 2, 210. *Didache* 8, 1. Pául Cotton from Sabbath to Sunday 1933.

hatte in seinen Gemeinden besonders zu beobachtende Tage nicht eingeführt, auch den Sonntag nicht mit Sabbathcharakter bekleidet¹. Aber die Entwicklung ging über diesen Puritanismus hinweg und brachte eine neue Gliederung der Woche zur Geltung, in der wir eine bemerkenswerte Betonung des christlichen Selbstbewußtseins gegenüber dem jüdischen Ritus, ja gegenüber den kultischen Ansprüchen des Judentums überhaupt vor uns haben. Die Woche wird unter rein christlichen Gesichtspunkten ganz neu geordnet, und wer diese Form annahm, konnte tatsächlich nicht die alte daneben beibehalten: es wäre ja nur noch der Dienstag als gewöhnlicher Tag übrig geblieben. Theoretisch konnte höchstens der Sabbath als Tag der Arbeitsruhe neben dem durch Herrenmahl gefeierten Sonntag bestehen bleiben: das ist auch eine Weile lang sicherlich der Fall gewesen². Aber allmählich ist er dem christlichen „Herrentag“ gewichen: in Verboten aus der Zeit des beginnenden zweiten Jahrhunderts³ haben wir noch letzte Spuren des Kampfes der beiden Wochen. Direkte Zeugnisse fehlen uns vollständig, und es ist besonders beachtenswert, daß in der Kontroverse mit den Heidenchristen die Sabbathheiligung keine Rolle gespielt hat.

Die Darstellung der Apostelgeschichte läßt trotz aller Stilisierung uns noch deutlich erkennen, daß neben den Palästinensern (den „Hebräern“) als dem judaisierenden Stamm in der Urgemeinde bald ein neues Element auftritt, das den Fortschritt und deshalb in ziemlichem Umfang die Rückkehr zu dem echten Jesus bedeutet. Das sind die „Hellenisten“: nicht einfach Juden griechischer Zunge, sondern Leute, die, in der griechischen Diaspora aufgewachsen, nun in Jerusalem ansässig sind und wohl in der Regel dem landsmannschaftlichen Verband ihrer Jerusalemer Synagoge angehören — Apg. 6, 9 werden uns solche aufgezählt —, aber die aramäische Landessprache auch beherrschen, wie es z. B. von Stephanus und Paulus bezeugt ist⁴ und im übrigen in der Apostelgeschichte

¹) Röm. 14, 5 vgl. Kol. 2, 16 u. Iren. Epideixis 96. ²) Ebioniten bei Euseb KG. III 27, 5 und die vorige Anm. ³) Ign. Magn. 9, 1. Oxyr. Logion 2. Didache 14, 1. 8. 1. ⁴) Apg. 7. 21, 40.

als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Die vorsichtig redigierte Schilderung von Apg. 6, 1—6 läßt uns doch erkennen, daß in der Urgemeinde die Neigung bestand, sie als nicht ganz vollwertig zu behandeln, und daß sie sich dagegen mit Erfolg zur Wehr gesetzt haben. Sie wählten zur Vertretung ihrer Interessen einen eigenen Siebenerausschuß, dessen Mitglieder bezeichnenderweise alle griechische Namen tragen und der auch einen früheren Heiden, den antiochenischen Proselyten Nikolaos einschließt. Es mag sein, daß diese Sieben unter anderem auch die Armenpflege für die hellenistischen (oder für alle?) Witwen zu betreuen hatten, wie es die Apostelgeschichte berichtet. Aber ihre Hauptaufgabe haben sie in der Mission gesehen¹. Ihr Führer Stephanus hat eifrig in den Jerusalemer Diasporasynagogen gepredigt und seiner Gemeinde Anhänger gewonnen. Philippus ist als Missionar nach Samaria gegangen und hat später den Küstenstrich zwischen Asdod und Cäsarea missioniert: er lebt dann mit seinen vier Töchtern in Cäsarea² und ist schließlich nach Hierapolis gezogen und dort gestorben³.

Im 6. und 7. Kapitel der Apostelgeschichte ist uns das Martyrium des Stephanus erzählt, stilisiert wie alle Martyrien, aber sichtlich mit viel historischer Treue. Wir lernen daraus vor allem, daß diese Hellenisten den Tempelkult gering achteten und die jüdischen Ritualvorschriften ablehnten. Das führte zu einer Anklage vor dem Synedrion, die mit seiner Verurteilung wegen Gotteslästerung endete. Er wurde gesteinigt. Zugleich aber brach eine spontane Verfolgung gegen seine Gesinnungsgenossen los: viele wurden eingekerkert, die meisten flohen aus der Stadt und zerstreuten sich in Judäa, wo sie im stillen für ihre Sache wirkten. Die Apostel blieben in Jerusalem — so meldet uns der Bericht⁴. Das will doch wohl besagen, daß die Verfolgung nur die antigesetzlichen Hellenisten traf, während die gut jüdischen Palästinenser unbehelligt blieben. Der innere

¹) E. Schwartz, Gött. Nachr. 1907, 280 f. ²) Apg. 8, 40. 21, 8.
³) Polykrates v. Ephesos bei Euseb KG. III 31, 3 (wo er mit dem Apostel verwechselt wird). ⁴) Apg. 8, 1.

Riß in der Gemeinde war nun zu einem auch äußerlich sichtbaren geworden: die Frage erhob sich, ob Jakobus und die Urapostel die Kraft besitzen würden, die Versprengten wieder an sich zu fesseln.

Wir stehen noch in den ersten Anfangsjahren, aus denen nur vereinzelte Ereignisse und unzusammenhängende, übermalte und legendär erweiterte Nachrichten greifbar sind. Eine wirkliche Geschichte jener grundlegenden Epoche läßt sich nicht schreiben: aber die treibenden Kräfte und die Richtung ihrer Auswirkung sind zu erkennen.

Mission hat die Urgemeinde vom ersten Tage an getrieben: denn sie warb in Nachfolge der Predigt ihres Meisters Bürger für das Reich Gottes. Aber sie wirkte nur unter den verlorenen Schafen des Hauses Israel und vermied die Straßen der Heiden und die Städte der Samariter¹. Vielleicht folgte sie wirklich einem Vorbild aus dem Leben des Herrn², wenn sie ihre Missionare paarweise aussandte, ohne Geld und ohne Brot, im bloßen Rock mit Sandalen und Wanderstab, ruhelos von Ort zu Ort pilgernd. Und wenn ein Ort sie nicht aufnahm, so schüttelten sie den Staub von ihren Füßen „ihnen zum Zeugnis“ und zogen weiter, vor sich die leuchtende Hoffnung, daß sie mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen würden, bis des Menschen Sohn erschiene³. Aber Näheres über die Wirkung dieser Mission hören wir nicht. Nur gelegentlich erfahren wir, daß es Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samaria gab⁴: die letzteren hatte freilich der Hellenist Philippus gegründet und dafür nachträglich die Billigung der Urapostel erhalten. Petrus ist der einzige von den Zwölf, den wir selbst als Missionar tätig sehen. Aber auch das ist vielleicht schon zu viel gesagt: wir lernen ihn eigentlich nur als Inspektor des Missionsgebietes kennen. Wie er — mit Johannes — die von Philippus gewonnenen Gemeinden in Samaria besucht, so bereist er später das Küstenland bei Lydda, Joppe und die Saronebene bis Caesarea⁵, also wiederum das Wirkungsfeld des Philippus. Später

¹) Matth. 10, 5. ²) Mark. 6, 7—13. Luk. 10, 1—16; vgl. E. Meyer 3, 260. ³) Matth. 10, 23. ⁴) Apg. 8, 5, 9, 31. Gal. 1, 22. ⁵) Apg. 9, 32—10, 1.

begegnen wir ihm in Antiochia und im Westen. Paulus bezeichnet ihn¹ mit Betonung als den mit der Judenmission beauftragten Apostel. Aber die Mission der jüdischen Urgemeinde hielt sich räumlich im jüdischen Palästina. Erst die Stephanusverfolgung brachte durch ihre gewaltsame Zerstreung des hellenistischen Teils andere Gegenden in den christlichen Wirkungsbereich. Wir haben schon gehört, wie Philippus in Samarien und an der Küste tätig war. Andere kamen bis nach Phönizien, Kypros und Antiochia: es wird richtig sein, wenn unser Gewährsmann betont, daß auch diese Hellenistenmission sich ausschließlich an Juden wandte. Aber in Antiochia geschah etwas Neues. Unter den hellenistischen Flüchtlingen waren einige Leute aus Kypros und Kyrene, die sich nicht an diese Begrenzung kehrten und mit ihrer Predigt vor Heiden traten und erstaunlichen Erfolg hatten². Die Heidenmission war geboren und die Schranke des Gesetzes gefallen.

Der Jerusalemer Gemeinde hat die Verbindung mit dem abgehauenen hellenistischen Zweig aufrechterhalten. Der unzweifelhaft vorhandene innere Gegensatz war also nicht so stark gewesen, daß er das Gefühl der gemeinsamen Verbundenheit durch den Glauben an den Herrn zerstört hätte: und das ist für die Gesamtgeschichte der Kirche von entscheidender Bedeutung geworden. Wo immer sich hellenistische Mission regte und neue Christengemeinden ins Leben rief, da erschienen Abgesandte der Urgemeinde, um die Art der neuen Brüder zu prüfen und den Verkehr mit ihnen zu regeln. Es gab ja doch im urchristlichen Bewußtsein nur die eine einzige Gemeinde der „Jünger“ des Herrn: ihr Sitz war einstweilen das irdische Jerusalem, bis bei der Parusie des Menschensohnes das himmlische Jerusalem herabkommen und die Wohnstätte der Seinen werden würde. Und wer auch genötigt war, außerhalb zu wohnen, gehörte darum doch nicht minder dieser Jerusalemer Gemeinde an: alle auswärtigen Christenscharen waren Filialen der einen alle umspannenden Zentrale. Alle standen unter der einen Autorität der Apostel, denen der Herr selbst

¹) Gal. 2, 7. ²) Apg. 11, 19—20.

das Recht der letzten Entscheidung in allen Fragen des kultischen Verhaltens anheimgestellt hatte¹: in der Missionspraxis bedeutete das, daß der allein wirklich aktive Petrus die höchste Autorität für den ganzen Kreis der Tochtergemeinden besaß. Auf ihn gründete sich der Bau der Kirche in der ersten Periode² von seiner Anerkennung hing die Eingliederung der neu erstandenen Gemeinden in den Gesamtorganismus ab.

Aus dieser zentralen Stellung von Jerusalem folgte noch ein Zweites. In der Urgemeinde der Hauptstadt herrschte zwar kein Kommunismus, wie man aus einigen übertreibenden Wendungen der Apostelgeschichte hat folgern wollen, aber eine dem Geiste der Jesusjüngerschaft wohl angemessene weitgehende gegenseitige Hilfsbereitschaft, die sich gelegentlich auch in Veräußerungen von Grundstücken zugunsten der Unterstützungskasse betätigte³. Und man braucht wirklich nicht auf die Entwertung alles irdischen Besitzes durch die Parusieerwartung zu verweisen, um das zu verstehen. Es war selbstverständlich, daß in dieser Schar von Brüdern keiner Not litt. Und dieses schöne Vorrecht wünschte die Gemeinde zu bewahren und nahm es allmählich als ihr gutes Recht in Anspruch. War schon für den wandernden Evangelisten der Grundsatz in Geltung, daß er als Lohn für seine Predigt auf Verpflegung durch die Gemeinden Anspruch habe — daß er für geistliche Aussaat leibliche ernten solle. wie Paulus es ausdrückt⁴ —, so wurde der geistlichen Hauptstadt allgemein das Recht zuerkannt, von ihren Tochtergemeinden unterstützt zu werden. Die Festsetzung dieser finanziellen Leistungen wird auch Sache des Petrus bei seinen Inspektionsreisen gewesen sein. Und so entstand, vielleicht erst nur halb bewußt, dann aber planmäßig gefördert, eine volle Parallele zu der Tempelsteuer, welche von den jüdischen Diasporagemeinden nach Jerusalem abgeführt wurde. Ohne eigentliche Absicht war durch den Zwang der geschichtlichen Entwicklung in wenigen Jahren aus dem kleinen Enthusiastenkreis in Jerusalem eine

¹) Matth. 18, 18. ²) Matth. 16, 18. ³) Apg. 2, 44. 4, 32—35
⁴) 1. Kor. 9, 11.

große Gemeinschaft geworden, die bis ans Meer und nach der syrischen Hauptstadt hinauf ihre Fäden spann und sich trotz mancher innerer Gegensätze als brüderliche Einheit organisierte. In Jerusalem regierte Jakobus: aber die Urgemeinde griff auf die Diaspora über, und dort erschien Petrus als Haupt des Apostelkollegiums und als Fels der Kirche.

Die jüdische Diaspora

In der Hochstimmung der makkabäischen Zeit hatte sich die hebräische Sibylle in das Gewand hellenischer Prophetie gehüllt und von den Schicksalen des jüdischen Volkes geweissagt. Sie klagt von der babylonischen Gefangenschaft, wo Weib und Kind in feindlicher Sklaverei schmachten und alle Reichtümer dahin sein werden, und dann fährt sie fort¹:

Alle Länder sind von dir erfüllt und alle die Meere:

Alle werden sie Anstoß nehmen an deinen Gebräuchen. In nüchterner Prosa schreibt in den Tagen des Kaisers Augustus Strabo² die Bemerkung nieder, daß das Volk der Juden „bereits in jede Stadt gekommen sei, und man in der ganzen Welt nicht leicht einen Ort finden könne, der es nicht aufgenommen habe und von ihm beherrscht werde“ Urkunden, literarische Nachrichten, Ausgrabungen wetteifern miteinander, diese Angaben zu bestätigen, und die modernen Nachschlagewerke³ buchen eine reiche Fülle von Orten, für die uns jüdische Niederlassungen in der späthellenistischen und römischen Periode bezeugt sind. Aber sehen wir genauer hin, so enthüllt sich uns ein Bild furchtbarster Zerstörung. Diese ganze reiche Kultur des hellenistischen Judentums, die von vielen Millionen durch den ganzen Körper der nachklassischen Antike und bis über die mesopotamische Ostgrenze hinaus getragen wurde, ist planmäßig und mit erschütterndem Erfolg vernichtet worden. Das Talmudjudentum hat seine Griechisch redende Schwester getötet, ihre Stätte zerstört und den Pflug darüber geführt. Was uns erhalten ist, verdanken wir den Ausgrabun-

¹) Sibyll. 3, 271. ²) bei Jos. A. 14, 115. ³) Schürer 3, 2—70. Juster 1, 180—209. Krauß bei Pauly-Wissowa 2. Reihe 4, 1293 ff.

gen oder gelegentlichen Zufallsfunden: kümmerliche Reste von Synagogen und Begräbnisorten mit dürftigem Inschriftenmaterial, vereinzelte Pergament- oder Papyrusfetzen. Daneben stehen unzusammenhängende Notizen antiker Schriftsteller. Größere Massen literarischen Stoffes besitzen wir nur, soweit sie die christliche Kirche übernommen hat: das griechische Alte Testament, Josephus, den man als Historiker, Philo, den man als Musterexegeten schätzte, dann allerlei Apokryphen, die durch christliche Überarbeitung den eigenen Zwecken dienstbar gemacht werden konnten. Von der Fülle des Eigenlebens, das der bewegliche jüdische Geist auf dem so verschiedenartigen Boden entfaltet haben wird, von der Entwicklung theologischen Denkens, von der Ausgestaltung des Gottesdienstes, vom inneren Leben der Diasporagemeinden, ihrem Aufbau und ihrer sozialen Zusammensetzung — von all dem und noch vielem andern wissen wir fast nichts: ganze Jahrhunderte jüdischer Geschichte sind durch das eigene Volk stumm gemacht worden. Dadurch ist auch unserer Einsicht in die Ausbreitung und innere Entfaltung des Christentums in der ersten Periode ein schwerer Schaden erwachsen, und wir müssen versuchen, aus den traurigen Resten des Zerstorten die letzten Möglichkeiten herauszuholen, während doch selbst reichlich strömende Quellen hier kaum ausreichen würden, unseren Wissendurst voll zu befriedigen.

Sowohl die seit 722 immer wieder einmal Palästina heimsuchenden großen politischen Katastrophen mit ihren Zwangsexilierungen als auch die in kleineren Wellenbergen sich periodisch geltend machende Unsicherheit der heimatlichen Verhältnisse hat Tausende und Abertausende von Juden zur Auswanderung getrieben: wieviel Freiwilligkeit dann solchem Zwange folgte, läßt sich gar nicht abschätzen. Aber es ist sicher, daß wir um die Zeitwende eine überraschend große Zahl von Juden in der ganzen antiken Kulturwelt und auch jenseits ihrer Grenzen verbreitet finden. Es ist freilich maßlos übertrieben, wenn Philo¹ einmal behauptet, ihre Zahl stehe hinter

¹) Philo leg. 214 (6, 195).

der der angestammten Bevölkerung nicht viel zurück, aber es kommt doch auch eine kritische Prüfung der uns überlieferten Zahlen auf ein erstaunlich hohes Ergebnis¹. In Ägypten und Syrien mag je eine Million Juden gesessen haben, in Palästina eine halbe Million, im übrigen römischen Reiche mindestens 1½ Million. Dann erhalten wir bei der Annahme von 55 Millionen Einwohnern des Imperiums schon 7% Juden. Und dies Verhältnis bleibt auch dann, wenn wir mit andern Forschern die absoluten Zahlen erhöhen. Moderne Angaben sind nicht einfach vergleichbar, da die religiöse Statistik die übergetretenen Juden nicht erfaßt: aber es ist doch ganz lehrreich zu hören, daß um 1930 in Deutschland etwa 1%, in Frankfurt a. M. 6,3% der Bevölkerung Juden waren. Wie es zu diesem riesenhaften Anschwellen der Judenschaft in der Diaspora hat kommen können, ist und bleibt ein Rätsel: man hat es neuerdings² durch die Annahme zu lösen versucht, daß in großem Umfang andere Semiten und speziell die einst so weit verbreiteten, aber allmählich ganz aus unserm Gesichtskreis verschwindenden Phönizier von den Juden aufgesaugt worden seien.

Diese gewaltige Menschenmasse war aber nicht bloß Zahl und zerstreute Einzelgebilde wie etwa heute die Deutschen in Amerika, sondern eine national und religiös gleichgestimmte und in gewissem Sinne organisierte Einheit³. Sie betrachteten in ihrer übergroßen Mehrzahl Jerusalem nicht nur als ideale Heimat, sondern auch als religionspolitische Zentrale. Das zeigte sich nicht nur darin, daß alljährlich viele Tausende zum Fest nach Jerusalem reisten⁴, um dort ihr Opfer darzubringen, sondern noch viel deutlicher in der peinlich durchgeführten Sitte, daß auch in der Diaspora jeder Jude vom zwanzigsten Lebensjahre an alljährlich seine Doppeldrachme — etwa 2 Schweizer Franken — als schuldige Tempelsteuer bezahlte: in den einzelnen Städten waren dafür Sammelkassen aufgestellt, und zu bestimmten Zeiten wurden die entsprechend aufge-

¹) Harnack, *Mission* 1, 9—13. *Juster* 1, 209—212. ²) F. Rosen, *Juden u. Phönizier*, 1929. ³) Bezeichnend *Philo in Flacc.* 45 f. (6, 128). ⁴) *Philo de spec. leg.* 1, 69. 76—78 (5, 17 f. 19 f.).

laufenen großen Summen in feierlichen Gesandtschaften nach Jerusalem gebracht¹. Es ist uns eine Reihe amtlicher Verordnungen aus Augusteischer Zeit erhalten, die den Juden ausdrücklich das Recht zu diesen Geldsammlungen und Transporten verbürgen². Ob auch die Jerusalemer oberste Kollegialbehörde, das Synedrion der Siebzig, in religiösen und den damit eng zusammenhängenden juristischen Fragen eine mehr als bloß moralische Autorität besessen hat, die man in schwierigen Fällen anrief, muß dahingestellt bleiben: positive Nachrichten darüber sind uns gerade über die Zustände des ersten Jahrhunderts nicht überliefert. Freilich wird in der Apostelgeschichte 9, 2 erzählt, Saulus habe vom Hohenpriester Vollmacht bekommen, in Damaskus verdächtige Juden verhaften und nach Jerusalem transportieren zu lassen: doch ist es kaum zweifelhaft, daß diese Notiz zum mindesten juristisch nicht richtig formuliert ist³. Von einer Jurisdiktion des Synedrions in der Diaspora kann keine Rede sein. Trotzdem war aber die Einheitlichkeit des Rechts im Volksbewußtsein vorhanden, da sie im Alten Testament und in der Tradition gegeben war, die allenthalben die jüdischen Rechtsverhältnisse bestimmte.

Die Juden der Diaspora waren nach antikem Recht⁴ im allgemeinen überall „Fremde“ und genossen den für Ansiedlungsberechtigte üblichen Rechtsschutz, der ihnen zugleich die Freiheit ließ, ihre eigenen Angelegenheiten untereinander nach Belieben zu regeln. So haben sie sich zu religiösen Korporationen um die Synagogen zusammengeschlossen und sich eigene Behörden zur Schlichtung ihrer Rechtsstreitigkeiten geschaffen. Die Gemeinde hatte einen Rat der Ältesten mit „Archonten“ an der Spitze und einen Archisynagogos als religiösen Gemeindevorsteher⁵. Sie wurde sowohl als religiöse, wie als politische Körperschaft anerkannt, und mehr als ein kaiserliches Gesetz hat das in aller Form bestätigt. Aber es gab auch Orte, und das waren nicht wenige und nicht unbedeutende, wo den Juden das städtische Bürgerrecht verliehen war: das war

¹) Cicero pro Flacco 28, 67. ²) Jos. A. 16, 163—173. Schürer 2, 314. ³) Juster 2, 145 A. 5. ⁴) Juster, 2, 1 ff. 111 ff. ⁵) Juster 1, 409—496.

vor allem in Syrien der Fall, wo Seleukus I. bei seinen Stadtgründungen offenbar in größerem Umfang jüdische Auswanderer angesiedelt und entsprechend privilegiert hatte¹. Und ähnlich war es in Kleinasien und Ägypten: wenigstens behaupten das die jüdischen Schriftsteller, allen voran Josephus. Aber seit wir für Alexandria, wo die gleiche Behauptung vorliegt, urkundlich ihre Unrichtigkeit erweisen können² — die Juden strebten nach dem Bürgerrecht, aber besaßen und bekamen es nicht — werden wir auch den übrigen Angaben der Art mit Vorsicht begegnen. Jedenfalls hörten sie auch als Bürger darum nicht auf, ihre eigenen Gemeinden mit ihrer Sonderstellung festzuhalten: der Gedanke eines Aufgehens in der heidnischen Umgebung lag ihnen völlig fern, und den religiösen Pflichten des hellenischen Bürgers, der Teilnahme an städtischen Kultakten und allem, was damit zusammenhing, wußten sie sich zu entziehen. So bedeutete das städtische Bürgerrecht für sie nur eine Mehrung des Rechtsschutzes, ohne ihnen neue Pflichten aufzubürden.

Das änderte sich auch nicht, wenn ein Jude römischer Bürger wurde. Die zahllosen Freigelassenen aus dem Gefangenentransport des Pompejus und ihre immer wieder sich ergänzenden Nachfolger erhielten dies Ehrenrecht automatisch durch den Akt der Freilassung. Aber auch als wirkliche Ehrenerweisung wurde das römische Bürgerrecht Einzelpersonen oder ganzen Korporationen verliehen, die sich der römischen Politik gefällig erwiesen hatten. Das bedeutete nicht wenig für den Juden, löste ihn aber trotzdem nicht von seinem Volk und seiner Rechtsordnung, wenn er ihr treu zu bleiben wünschte. Gegenüber den örtlichen Behörden aber wurde ihm dadurch eine kräftige Rückendeckung gewährt: er war als privilegierte Person aus der Masse der Bevölkerung herausgehoben, vor entehrenden Strafen geschützt und im Kapitalprozeß nur dem kaiserlichen Gericht in Rom unterstellt, also der Willkür der Provinzialbeamten entzogen. Und auch das wurde den Juden

¹) Jos. A. 12, 119. Schürer 3, 122. Juster 2, 2—18. 30—32. ²) H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt* (1924), 8—10.

zuteil, ohne daß religiöse Gegenleistungen auf dem Gebiet des Kaiserkultes gefordert wurden¹, die ihrem strengen Monotheismus untragbar gewesen wären. Dafür suchten und fanden sie Ersatz in anderen Formen der Loyalitätskundgebung, die sich bis zu einem täglichen Opfer für den Kaiser im Jerusalemer Tempel ausdehnten². Die Rücksichtnahme auf ihre religiösen Anschauungen ging so weit, daß sie am Sabbath vom Erscheinen vor Gericht, vereinzelt sogar die jüdischen Soldaten an diesem Tage vom militärischen Dienst dispensiert wurden³. Eine ihnen natürlich höchst erwünschte allgemeine Befreiung vom Militärdienst haben sie allerdings nie erreicht: nur in der Zeit Cäsars ist dies Vorrecht gelegentlich den Juden in der Provinz Asia gegeben worden, die das römische Bürgerrecht besaßen⁴.

Unter den von den Diasporajuden betriebenen Berufen⁵ steht an erster Stelle der Ackerbau: aus Ägypten und Kleinasien haben wir besonders reichliche Zeugnisse⁶ über jüdische Siedlungen wie über Gutsbesitzer, Bauern und Tagelöhner jüdischer Nationalität. Im Abendlande häufen sich die Nachrichten über ackerbauende Juden erst seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert. Dem gegenüber tritt der Handel auffällig zurück: nur in der Weltstadt Alexandria scheint er früh zu bedeutender Höhe aufgeblüht zu sein, und hier finden wir auch schon früh große jüdische Banken—und auch schon Warnungen vor Anleihen bei Juden⁷. Häufiger hören wir von jüdischem Gewerbe, und die Weberei in ihren verschiedenen Ausgestaltungen, zumal in Verbindung mit der Stofffärberei war geradezu eine jüdische Spezialität und ist es jahrhundertlang geblieben. Über die wirtschaftliche Rolle der Juden in Rom haben wir leider keine brauchbaren Nachrichten. Die Grabinschriften geben kaum etwas aus, und das bettelnde Gesindel

¹) Juster 1, 339—353. ²) Jos. c. Ap. 2, 77. B. 2, 197. 409. ³) Jos. A. 16, 27. 45. 60. 163. 168; 14, 226. Juster 2, 121; 1, 358. ⁴) Jos. A. 14, 227. 228. 230. 232. 234. 235. 237. Juster 2, 265—279. ⁵) Juster 2, 294—310. 315—320. L. Friedländer, Sittengeschichte 3, 204. 208. ⁶) Test. Isachar 6, 2. ⁷) U. Wilcken, Chrestomathie n. 55—62.

an der Porta Capena, von dem Juvenal¹ erzählt, wird so wenig wie seine zitterige alte Wahrsagerin typisch für die Berufe der römischen Judenschaft sein.

Dieses innerlich so eng aneinandergeschlossene und von der heidnischen Welt so scharf abgegrenzte Judentum hat nun aber seltsamerweise das kräftigste Bestreben gehabt, seine Anschauungen auszubreiten und unter den Heiden Anhänger seiner Religion zu werben. Jesus und Horaz stimmen darin überein, daß sie für einen charakteristischen Zug des jüdischen Volkes seine Proselytenwerbung erklären: die Pharisäer „durchziehen Meer und Land, wenn es gilt, auch nur einen Proselyten zu machen“, heißt es im Matthäusevangelium², und der Satiriker³ droht dem Verächter der Poesie, ihn mit der ganzen Menge der Dichter zu überfallen „und wir werden dich wie die Juden zum Übertritt in unsere Schar zwingen“. Wie ist das zu erklären?

Seit den Tagen des Deuterjesaias ist im Volke Israel der Gedanke nicht mehr erloschen, daß es bestimmt sei, ein Licht der Heiden zu werden und ihnen das Heil zu verkündigen: ihre Bekehrung wird die glanzvolle Offenbarung des Herrn vollenden⁴. In den Psalmen wie in der Apokalyptik ist dieser Gedanke lebendig geblieben, und als in hellenistischer Zeit das Judentum mit der geistigen Kultur der Griechen Fühlung bekam, mußte ihm zweierlei deutlich werden. Einmal die unaufhaltsam fortschreitende Zersetzung des „Götzendienstes“ und zum andern die Verwandtschaft des jüdischen Monotheismus mit den modernen Strömungen in der Weltreligiosität und die vielen Berührungen zwischen jüdischer Sittlichkeit und den Forderungen der auf stoischer Grundlage aufbauenden landläufigen Moralpredigt der Volksphilosophen. Beides gab dem gebildeten Juden das stolze Bewußtsein, daß die Zeit gekommen sei, seine Religion vor den Heiden leuchten zu lassen⁵, und daß Gott ihr den geweissagten Sieg schenken werde. So be-

¹) Juvenal 3, 14. 6, 543. ²) Matth. 23, 15. ³) Hor. Sat. I 4, 142.
⁴) Jes. 49, 1—6; 60, 1—6. ⁵) A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 257—302.

greift sich das Eindringen hellenischer Gedankengänge in die jüdische Weisheitsliteratur: die beiden Ströme flossen leicht ineinander, zumal die hellenistische Ethik schon vorher mancherlei von der Weisheit des Orients in sich aufgenommen hatte. Und es entstand eine jüdische Kampfliteratur gegen Bilderkult und Götzendienst, die altererbte Argumente aus den Tagen der Propheten mit den seit Xenophanes bei den Griechen üblichen Beweisen verband. Der Monotheismus als theologisches Grunddogma, die Geistigkeit des bildlosen Gottesdienstes, die Gesetzlichkeit im Sinne einer ethischen Haltung des ganzen Lebens wurden als wesenhafte Grundlagen der jüdischen Religion empfunden, und alles Zeremonielle und Formalkultische als gottgelehrt und darum verehrungswürdiges Symbol gewertet. Dieser Prozeß der Vergeistigung hat in dem verhältnismäßig kleinen Kreis des griechisch gebildeten Diasporajudentums so ziemlich alle Stufen durchlaufen und wird sich nur selten zu der Höhe aufgeschwungen haben, die wir bei dem Alexandriner Philo antreffen. Aber er war in allen seinen Phasen zugleich Antrieb und Mittel zur Propaganda in der hellenistischen Welt. Das Judentum trat aus seinen nationalen Schranken heraus und fühlte sich zur Weltreligion berufen¹.

Das Alte Testament ist in Alexandria ins Griechische übersetzt worden: aber für den Gemeindegebrauch². Es war kein Buch für das gebildete Publikum. So traten nun hellenistische Juden auf und schrieben die Geschichte ihres Volkes im Geschmack der Zeit, erst noch in ängstlichem Anschluß an Bibel und heimische Tradition, dann aber seit Eupolemos und Artapanos³ mit allen Künsten hellenistischer Form- und Farbgebung und freier Erfindungsvollmacht für die eigene Phantasie bis zu den kecken Schwindeleien des sogenannten Hekataüs⁴. Letzen Endes kommt es immer darauf an, Moses und sein Volk zum Urquell aller Kultur, auch der vielgerühmten griechischen Weisheit zu machen.

¹) Philo vita Mosis 2, 20 (4, 204). Jos. c. Ap. 2, 280—282. ²) Billerbeck 4 a, 407. ³) Bruchstücke dieser Schriftsteller sind erhalten durch Alexander Polyhistor: *Fragm. hist. Graec.* ed. C. Müller 3, 211—230. ⁴) Müller 2, 393—396. Anders jetzt H. Lewy ZNW 31, 117—132.

Auch für die rein religiöse Propaganda waren die alttestamentlichen Schriften nicht ohne weiteres zu verwenden: sie bedurften allzusehr des Kommentars, um zeitgemäß verstanden werden zu können. Höchstens die spätere Weisheitsliteratur, die mit dem Namen Salomos und des Jesus Sirach gezeichnet war, konnte direkt den Weg zu einem hellenistischen Herzen finden. Aber die eigentlichen Werbeschriften sind vom griechischen Gesichtspunkt aus konzipiert worden. Ein ehrwürdiger Verfassersname sollte Zutrauen wecken, und die Form mußte dieser Etikettierung entsprechen. So entstanden seit der Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus hexametrische Lehrdichtungen, die sich als Weissagungen einer mythischen Sibylle ausgaben und eine vermutlich auch von andern Orientalen gepflegte Literaturgattung übernahmen. Hier werden Kronos und Zeus, Salomo und Alexander, der trojanische Krieg und die babylonische Gefangenschaft sinnig ineinandergewebt und Homer ein alter Lügner gescholten; die apokalyptisch betrachtete Weltgeschichte endet in dem paradiesischen Friedensreich des messianischen Königs, zu dem sich auch die Hellenen bekehren werden. Uralte Weisheit wird auch unter dem Namen des persischen Hystaspes oder des thrakischen Orpheus angepriesen, dem ehrwürdigen Lehrgedicht des Phokylides aus Solons Zeit wird ein modernes Supplement an die Seite gestellt, und mit besonderem Geschick hat man nach Art der üblichen poetischen Blumenlesen eine Sammlung von gefälschten Zitaten angefertigt, welche die berühmtesten Dichter von Orpheus und Homer an über die Tragiker bis zu den beliebten Komikern und Predigern praktischer Lebensweisheit, Philemon, Menander und Diphilos, als Zeugen für jüdische Lehren auftreten läßt¹⁾. Jüdische Propaganda für das Alte Testament ist es schließlich auch, wenn unter dem Namen eines Griechen Aristeas ein „Brief“ veröffentlicht wurde, der mit Bewunderung davon erzählt, wie König Ptolemäus Philadelphos das heilige Buch amtlich habe übersetzen lassen: wobei ein staunenswertes Wunder die göttliche Mitwirkung bei diesem Werk außer Zweifel gestellt habe.

¹⁾ Vgl. Schürer 3, 595—603.

Wieviel nun gerade diese Art der Werbung genutzt hat, läßt sich gar nicht ermessen. Daß die jüdische Mission als Gesamtleistung gewaltigen Erfolg gehabt hat, ist unbestreitbar und wird von jüdischen wie von heidnischen Schriftstellern reichlich bezeugt¹. Juvenal² hat in hadrianischer Zeit die Entwicklung geschildert: der Vater hält den Sabbath und ißt kein Schweinefleisch. Der Sohn läßt sich dann beschneiden und wird ein Fanatiker. Seneca³ hat aber schon unter Nero ingrimmig das Wort geprägt, daß die Sitten dieses verfluchten Volkes sich über alle Länder verbreitet hätten: „die Besiegten haben den Siegern ihre Gesetze gegeben“. Dem stimmen auch die Grabinschriften zu⁴, die verhältnismäßig viele Proselyten nennen. An allen Orten gelang es den Juden, um ihre Synagogen einen Kreis von „Gottesfürchtigen“ zu scharen, die von den geistigen Vorzügen der mosaischen Religion angezogen wurden und sich mit innerer Überzeugung ihrem Monotheismus und ihrer Morallehre zuwandten. Sie besuchten die gottesdienstlichen Zusammenkünfte und traten naturgemäß mit diesem oder jenem Mitgliede der Gemeinde in persönlichen Verkehr: so wurde ihnen der Sabbath ein heiliger Tag, und jüdische Tischsitten und Speisegesetze gewannen praktische Bedeutung und wurden für sie frommer Brauch, der bei geeigneter Belehrung⁵, auch wenn sie nicht bis zur letzten Feinheit philonischer Allegorese emporstieg, tieferen Sinn und Macht über die Seele bekam. Aus diesem weiten Kreis sonderte sich dann die kleine Schar derjenigen ab, die den entscheidenden Schritt wagten und sich durch die Beschneidung und levitisches Reinigungsbad völlig der Gemeinschaft des Volkes Israel anschlossen: das waren die „Proselyten“ im strengen Sinne des Wortes, die das Gesetz in seinem ganzen Umfang auf sich nahmen. Sie wurden damit „Israeliten“ und durften hoffen, an den Verheißungen des auserwählten Volkes teilzunehmen. Aber freilich „Söhne Abrahams“ konnten sie niemals werden, und im Gebet⁶ durften sie wohl „den Gott der Väter Israels“, aber

¹) Schürer 3, 164 ff. ²) Sat. 14, 96—106. ³) erhalten bei August. civ. dei 6, 11. ⁴) E. Diehl, Inscr. 2 p. 497—499. ⁵) Jos. A. 18, 81. ⁶) Mischna Bikkurim 1, 4. Schürer 3, 187.

nicht wie der echte Jude „den Gott unserer Väter“ anrufen; sie blieben junger Briefadel neben dem alten Uradel der Stammesgenossen und mußten das bei Gelegenheit empfinden.

Der römische Staat sah solche Übertritte zum Judentum nicht gern und war nicht geneigt, das Privileg der Befreiung von religiösen Akten offizieller Art, das er den geborenen Juden gewährte, auch auf übertretende Römer auszudehnen. Da ist es dann zuweilen zu Bestrafungen wegen „Atheismus“ gekommen, und wir haben vereinzelt Nachrichten darüber, wenn Personen des römischen Hochadels die Betroffenen waren¹. Unter Hadrian wurde die bisher tolerierte Beschneidung allgemein unter Strafe gestellt² und damit der Übertritt zum Judentum streng verboten. In allen solchen Fällen ging der Staat nicht nur gegen die schuldigen Proselyten vor, sondern strafte auch die Führer der jüdischen Propaganda³.

Denn aufs Ganze gesehen, besaßen die Juden sehr viel mehr Feinde als Freunde in der Welt⁴. Mochten sie städtegründenden Diadochen und wirtschaftsbesorgten Politikern als willkommene Ansiedler erscheinen und sich sogar kaiserlicher Gunst erfreuen: das Volk mochte sie in allen Provinzen des großen Imperiums nicht leiden. Eben weil sie sich nicht wie die andern Völker schlechthin als Bestandteil dieses großen Ganzen fühlten, sondern sich absonderten und ihre Eigenart ängstlich hüteten, wurden sie allenthalben mit dem in Haß übergehenden Mißtrauen betrachtet, das die Massen — wie die Kinder — überall dem Fremdartigen in ihren Reihen entgegenbringen, wenn es sich behaupten will. Mochten die jüdischen Literaten noch so sehr ihre Religion als aufgeklärte Philosophie empfehlen, das Volk wußte bis in die Kreise der höchsten Bildung hinauf, daß die Juden Wolken und Himmel anbeteten, einem barbarischen Aberglauben⁵ huldigten, und aller Kultur feindlich gegenüberstanden. In Alexandria wußte man noch

¹) Juster 1, 256—259. ²) Vita Hadriani 14, 2 (in den Script. hist. Aug.), dazu Juster 1, 264 A. 2. ³) Jos. A. 18, 83—84. ⁴) Heinemann bei Pauly-Wissowa Suppl. 5, 3—43. ⁵) Cicero pro Flacco 28, 67 f. Juvenal 14, 97. Hecataeus fr. 13, 4 bei Müller FHG 2, 392.

viel mehr: Man erzählte dort nicht nur von der Geschichte des Judenvolkes als einer Summe von Schändlichkeit und Lächerlichkeit, man hatte auch geheime Kunde von ihrem Kult: im Tempel zu Jerusalem befand sich ein goldener Eselskopf, den sie göttlich verehrten — oder war es eine Statue des Moses, der auf einem Esel ritt und das Gesetzbuch in den Händen hielt? Jedenfalls waren die Juden Eselsverehrer¹, und was schlimmer war: sie fingen alljährlich — oder wenigstens alle sieben Jahre — einen Griechen, schlachteten ihn und opferten ihn nach ihrem Ritus. Dann aßen sie sein Herz und schwuren dabei den Griechen ewige Feindschaft². Daß man solche Leute unschädlich machen mußte, auch wenn die Behörden sie unbegreiflicherweise schützten, verstand sich von selbst. Und so ist denn bei günstiger Gelegenheit die Volkswut gegen die Juden entfesselt worden.

In Alexandria lebten mindestens seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die Griechen in Feindschaft gegen die Juden, die von Alexander mit gleichen Rechten ausgestattet und von den Ptolemäern zwecks besserer Bewahrung ihrer Eigenart in einem besonderen Stadtteil angesiedelt waren, wo sie ihre eigene kommunale Organisation ausbildeten³. Damals galt das Ghetto als Privileg! Die latente Spannung entlud sich zum erstenmal⁴ gewaltsam nach dem Regierungsantritt des Caligula (38), als der bis dahin vortreffliche Präfekt Flaccus in der Ungewißheit über die Stimmung des neuen Herrn die Zügel nicht mehr straff zu halten wagte. Die Durchreise des neu ernannten Judenkönigs Agrippa I. gab dem alexandrinischen Pöbel willkommenen Anlaß zu tumultuarischen Demonstrationen, die mit der raffinierten Forderung verbunden waren, in den Synagogen Kaiserbilder aufzustellen⁵. Zugleich wurde über die unberechtigte Ausbreitung der Juden in der Stadt gezetert: von

¹) Jos. c. Ap. 2, 80. Posidonius fr. 14 bei Müller FHG 3, 256. Tacitus hist. 5, 3. 4. ²) Jos. c. Ap. 2, 94 f. Damocritus fr. bei Müller FHG 4, 377. ³) Claudius bei Jos. A. 19, 281; Jos. B. 2, 487. Bell, Jews and Christians 16 f. ⁴) Quelle ist Philo in Flaccum (6, 120 ff.) und der Brief des Claudius bei Bell, Jews and Christians vgl. 16—21. ⁵) Philo in Flacc. 25, 41 (6, 124. 128).

den fünf Quartieren waren nämlich zwei wesentlich jüdisch, und auch in den übrigen drei wohnten nicht wenige Juden. Und diese weit ausgedehnte Judenschaft entfaltete eine rege Agitation für ihre Anerkennung als alexandrinische Vollbürger¹. Jetzt ordnete Flaccus ihre Beschränkung auf ein einziges Quartier an und beschränkte gleichzeitig ihre bürgerlichen Rechte. Ein Pöbelsturm besorgte die Ausführung dieses Ediktes: aus vier Quartieren wurden die Juden vertrieben und in das fünfte zusammengedrängt. Aber die Massen fanden da keine Unterkunft und mußten von allen Hilfsmitteln entblößt am Strand und auf den Friedhöfen vor der Stadt kampieren². Wer sich in die gesäuberten Stadtteile wagte, wurde ergriffen und auf bestialische Weise zu Tode gemartert. Zum weiteren Vergnügen des Volkes wurden 38 Älteste der Judengemeinde im Theater ausgepeitscht, die Judenhäuser nach Waffen durchsucht und andere Schikanierungen eronnen³. Den Flaccus hat das freilich nicht gerettet: er fiel in Ungnade und mußte sterben. Aber auch die Juden, die sich inzwischen durch Zuzug aus Ägypten und Syrien verstärkten⁴, erreichten unter seinem Nachfolger Pollio schwerlich mehr als einen Waffenstillstand, da dem Kaiser ihre Leugnung seiner Göttlichkeit einen unfaßbaren geistigen Defekt zu verraten schien⁵. Erst Kaiser Claudius wies den Präfekten an, beide Parteien zur Ruhe zu zwingen, indem er zugleich den Juden ihre althergebrachten städtischen Rechte und religiösen Freiheiten aufs neue bestätigte⁶. Aber die Antisemiten ließen nicht nach: eine Gesandtschaft ging nach Rom und verklagte König Agrippa, während es daheim zu neuen Unruhen kam. Da wurde Claudius zornig. Die Führer der Judenhetze, der alexandrinische Gymnasiarch Isidoros und Lampon, die als Anklagedeputation gegen Agrippa nach Rom gekommen waren, wurden hingerichtet und ein kaiserliches Edikt⁷ befahl in strengem Ton Frieden. Die Alexan-

¹) Bell, S. 25: 5, 89; vgl. S. 13, 16. ²) in Flacc. 54—56 (6, 130). ³) in Flacc. 64—75, 86 (6, 132 f. 136). ⁴) Bell, 25, 96. Philo leg. 129 (6, 179). ⁵) Philo leg. 367 (6, 222). ⁶) Jos. A. 19, 280—285. Bell, 25. ⁷) Das ist der von Bell 23—26 edierte Papyrus vgl. noch Uxkull-Gyllenband, Sitzungsab. Akad. Berlin 1930, 674—677.

driner haben diese Männer aber mit Stolz als Märtyrer ihrer guten Sache und der städtischen Freiheit gefeiert und die Akten ihres Prozesses zu ihrem Ruhm verbreitet¹.

So blieb die Feindschaft lebendig, und als der Ausbruch des jüdischen Aufstandes in Palästina (66) die Leidenschaften wieder hoch aufpeitschte, kam es in Alexandria zu furchtbaren Judenmorden, denen in der Stadt 50 000, im übrigen Ägypten 60 000 Menschen zum Opfer fielen².

In der palästinensischen Umgebung erhoben sich erst in Cäsarea die Juden gegen die Syrer, und die dauernden Unruhen und örtlichen Kämpfe entluden sich schließlich in einem allgemeinen Ausmorden der cäsarensischen Judenschaft, von der man über 20 000 auf einmal tötete³. Das führte zu einem Aufstand im Hinterland: die Juden brachen in die Dörfer und Städte der Syrer ein und holten sich da ihre Rache. Aber die Syrer wehrten sich, und so kam es wieder zu neuen Judenschlächtereien in Skythopolis, Askalon, Ptolemais, Tyrus, Hippo, Gadara. Josephus hebt hervor, daß nur in Antiochia, Sidon und Apamea die Ruhe bewahrt wurde⁴. Aber in Antiochia spitzten sich doch die Gegensätze so bedenklich zu, daß mehr als einmal Gewalttätigkeiten vorfielen und sogar Verbot der Sabbathruhe und Opferzwang blutig eingeführt wurden. Es bedurfte der Autorität des Titus, um dem stürmischen Verlangen nach Aufhebung der jüdischen bürgerlichen Rechte einen Damm entgegenzusetzen⁵. Seit der neronischen Epoche sehen wir eine neue Welle des Judenhasses in der römischen Welt aufbranden, die auch in der lateinischen Literatur, bei Seneca und den Satirikern vor allem, ihren Widerhall findet. Die Skizze der jüdischen Geschichte, die Tacitus seinen Historien eingefügt hat⁶, atmet die volle Verachtung des kultivierten Römers gegen dieses Götter und Menschen hassende,

¹) Philo in Flacc. 20, leg. 355 (6, 124; 220). Lietzmann Griech. Pap. (Kl. Texte Nr. 14) 21 f. ²) Jos. B. 2, 487—498. ³) Jos. B. 2, 266—270, 457. ⁴) Jos. B. 2, 458. 461. 466. 477—479. ⁵) Jos. B. 7, 43—62. 100—111. A. 12, 121. ⁶) Tacitus hist. 5, 5. 8.

einem absurden und schmutzigen Aberglauben ergebene, verächtlichste aller Sklavenvölker.

•

Bei aller Lebhaftigkeit des Verkehrs mit Jerusalem und allem Gemeingefühl war aber dieses Diasporajudentum im Laufe der Geschichte innerlich doch ein anderes Gebilde geworden als das Volk der Heimat. Das wird am sinnfälligsten dadurch bezeugt, daß es die Sprache Palästinas verlernt und die griechische Weltsprache angenommen hat. Diese Anpassung lag im Zug der geschichtlichen Entwicklung des jüdischen Volkes, denn seine Muttersprache hatte es ohnehin schon lange auch in der Heimat aufgegeben. Als die Exilierten aus Babylon zurückkehrten, brachten sie die aramäische Verkehrssprache des Ostens mit nach Hause und haben sie ein Jahrtausend lang beibehalten. Das Hebräische blieb als heilige Sprache der Gelehrten in frommer Übung: die Diskussionen der Mischna werden im zweiten nachchristlichen Jahrhundert noch hebräisch aufgezeichnet. Aber die Talmude des vierten und fünften Jahrhunderts zeigen den Sieg des Aramäischen auch in der Theologenschule. Von der ägyptischen Diaspora haben wir wertvolle Dokumente in aramäischer Judensprache aus dem fünften Jahrhundert vor Christus in Elephantine gefunden, und ein Einschub in den Jesaiatext (19, 18) weiß gar von fünf Städten Ägyptens, in denen „die Sprache Kanaans“ geredet wird. In ptolemäischer Zeit finden wir noch kümmerliche Spuren aramäischer Sprache in Oberägypten¹ und in Alexandria², aber um die gleiche Zeit sehen wir bereits das Griechische in siegreichem Vordringen im öffentlichen und privaten Leben der Juden. Die Juden von Onias³ widmen ihren Toten in der letzten Ptolemäerzeit nicht nur griechische Grabinschriften, sondern besingen das traurige Los der Abgeschiedenen auch in elegischen Gedichten, die nach hellenistischen Vorbildern geformt sind und den Hades so gut wie die Moira auftreten lassen. In der ganzen übrigen Mittelmeerwelt finden wir

¹) Schürer 3, 49. ²) Lidzbarski Ephem. f. semit. Epigr. 3, 49.
³) Tell-el-Yehudieh bei Kairo, ZNW 22, 280—286.

fast ausschließlich griechische Denkmäler der jüdischen Diaspora. Hie und da begegnet einmal das eine oder andere hebräische Formelwort, etwa „Schalom“ = Friede, oder „Schalom al Jisrael = Friede über Israel, auf einer Grabplatte, ganz selten eine wirklich in hebräischer oder aramäischer Sprache abgefaßte Inschrift. Die oft geäußerte Vermutung, die Bezeichnung „Hebräer“ weise auf Hebräisch oder Aramäisch sprechende Gemeinschaften, ist falsch. Wir haben in Korinth den Türsturz einer Synagoge gefunden¹, auf dem der Name der Gemeinde steht: „Synagoge der Hebräer“. Aber diese „Hebräer“ sprachen eben nicht Hebräisch, denn die Inschrift ist — griechisch! Hebräisch konnten außerhalb Palästinas nur die Rabbinen — und wieviel und wie viele ist unbekannt. Nur aus dem abgelegenen Winkel der Krim haben wir hebräische Inschriften des 1. bis 4. Jhs. n. Chr. erhalten².

Diese Sprachumstellung in der Heimat wie in der Diaspora blieb nicht ohne weittragende Wirkung auf das gottesdienstliche Leben. Die altgewohnte Schriftlesung in der Synagoge mußte von einer Übertragung in die dem Volke verständliche aramäische Sprache begleitet werden, und zwar folgten sich Urtext und Übersetzung Vers für Vers. Stellen, die bedenklich waren, wurden nicht übersetzt, sondern nur hebräisch gelesen³. Aus diesen ursprünglich mündlichen Übertragungen, die natürlich bald traditionell feste Formen gewannen, sind unsere aramäischen Targume erwachsen, die schließlich in talmudischer Zeit, d. h. etwa im 5. Jh., auch niedergeschrieben wurden. Aber auch die rituellen Gebete, die bis auf den heutigen Tag in ihrer ursprünglichen hebräischen Form die jüdischen Gebetbücher füllen, wurden vom Volk in der Sprache des gewöhnlichen Lebens gebetet. Die Mischna⁴ erlaubt das ausdrücklich, und ein kluger Rabbi begründet es einem Tadler gegenüber mit der durchschlagenden Bemerkung, es sei doch

¹) Deißmann, Licht vom Osten, 13. ²) P. C. Caspari, Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols 3, 269. Üb. griech. Beten cf. Rudolf Meyer, Hellenistisches in der rabbin. Anthropologie (1937) S. 142. ³) Mischna Megilla 4, 4. 10. ⁴) Mischna Sota 7, 1. Schürer 3, 140 f.

besser so, als wenn die Leute überhaupt nicht beteten¹; ein leichter Schein von Minderwertigkeit haftete also doch an diesem Ausweg. Karl der Große² hat das Beten des deutschen Vaterunsers besser begründet.

Und wie in der Heimat das aramäische Targum neben den Urtext trat, so ist in der Diaspora eine griechische Übersetzung im Gottesdienst der Synagoge gebraucht worden³: sie ist als „Septuaginta“ bekannt und erhalten und in Alexandria entstanden. Zuerst ist der wichtigste Teil, der im Kult auch an erster Stelle stand, übersetzt worden, nämlich der Pentateuch: seine griechische Version ist Ende des 3. Jhs. schon bekannt. Dann sind die Propheten und die übrigen Bücher stückweise und von verschiedenen Autoren gefolgt, und bald nach 116 v. Chr. kennt der Enkel des Jesus Sirach bereits das ganze Alte Testament⁴. Die Septuaginta ist am Beginn der römischen Kaiserzeit — das beweist allein schon ihr Gebrauch bei Philo und Paulus⁵ — die überall anerkannte und im Gottesdienst benutzte Bibel des Diasporajudentums, und in Alexandria⁶ hat man alljährlich auf der Pharosinsel ein Volksdankfest für diese Übersetzung gefeiert. Konkurrierende alte Übersetzungen scheint es für einzelne Bücher gegeben zu haben⁷, sie sind aber früh und fast spurlos untergegangen. Erst der Gegensatz zum Christentum, welches sich die Septuaginta gleichfalls zu eigen machte, hat seit dem 2. Jh. die Entstehung neuer und wörtlicherer griechischer Übersetzungen für den jüdischen Gebrauch veranlaßt. Ob der Urtext überhaupt noch neben der Übersetzung zur Verlesung gelangte, muß zweifelhaft bleiben und ist vermutlich auch verschieden gehandhabt worden. Wenn unter Kaiser Justinian⁸ verstärkter Nachdruck auf dem Vortrag des Originals liegt und die Frage diskutiert wird, ob man überhaupt eine Übersetzung neben ihm vorlesen dürfe, so ist darin schon

¹) Talm. jer. Sota 7, 1 fol. 21 b. ²) Capitulare 28, 52. ³) Schürer 3, 140. 426. Billerbeck 4, 407. ⁴) Sirach Prolog, Wilcken Archiv f. Pap. 3, 321. ⁵) Vielleicht gelten die Überschriften der Tempelpsalmen in der Septuaginta auch für die griechische Synagoge, s. Schürer 2, 351 Rahlfs Psalterausgabe 72. ⁶) Philo vita Mosis: 2, 41 (4, 209). ⁷) Handb. zu Gal. 5, 1. ⁸) Novelle 146 pr. 1.

eine Wirkung des erstarkenden Talmudjudentums zu erkennen. Für die frühe Kaiserzeit darf hieraus nichts geschlossen werden.

Aber nicht nur die Schriftlektion war griechisch: auch die Gebete und das Glaubensbekenntnis, das sog. Schma, wurden im synagogalen Gottesdienst griechisch gesprochen. Das ist uns sogar für Cäsarea, die quasi-heidnische Hauptstadt Palästinas, bezeugt¹ und gilt natürlich erst recht für die weitere Diaspora. Erst in neuerer Zeit ist es gelungen, aus einer christlichen Kirchenordnung des 4. Jhs. ein kleines Gebetbuch der jüdischen Synagoge in griechischer Sprache herauszuschälen², das im 2. Jh. n. Chr. entstanden ist und uns wertvollste Aufschlüsse gibt. Aber es ist doch nur ein Tropfen aus einem Meer und führt uns eindringlich vor Augen, wie wenig wir über den synagogalen Kult der griechischen Diaspora wissen. Denn es darf als selbstverständlich angenommen werden, daß er nicht nur im Lauf der Jahrhunderte Wandlungen erfahren hat, sondern auch örtlich differenziert war, und daß die Intensität der Hellenisierung mannigfache Stufen aufgewiesen haben wird.

Zu Lektion und Gebet trat die Schriftauslegung und Predigt hinzu, die selbstverständlich auch griechisch waren. Ihre traditionellen Elemente nannte man mit einem Sammelnamen Deuterosis: das ist eine wörtliche Wiedergabe des hebräischen Mischna, d. h. Wiederholung, und begreift alles in sich, was auf dem Gebiet der Gesetzlichkeit oder der Geschichtserzählung aus dem heiligen Text des Alten Testamentes herausgesponnen wurde: also Halacha, die spezialisierte Gesetzeskasuistik, und die Haggada, die biblische Legende. Noch Augustin³ bezeugt, daß diese Deuterosis nur mündlich tradiert und nicht niedergeschrieben wurde — die Diaspora folgte also dem Beispiel der Heimat. Es hat demnach eine griechische Halacha und eine griechische Haggada gegeben, oder anders ausgedrückt: in der Diaspora war ein griechischer Midrasch und

¹) Talm. jer. Sota 7, 1 fol. 21 b; Schürer 3, 141. ²) Const. Apost. 7, 33—38; Bousset in Götting. Nachr. 1915, 435—489. ³) c. adv. leg. et proph. II 1, 2; 8, 580 e Bened. Philo vita Mosis 1, 4 (4, 120).

ein griechischer Talmud vorhanden. Die Spuren davon sind uns noch vielfach erkennbar, bei Paulus, Philo, Josephus, in den Apokryphen — aber erhalten ist nichts, schwerlich ist auch viel davon niedergeschrieben. Und diese ganze Welt ist mit dem griechischen Diasporajudentum untergegangen.

Wenn wir uns ein Bild von der geistigen Eigenart der hellenistischen Diaspora machen wollen, so sind wir auf wenige dürftige Quellen angewiesen. Am besten sind wir noch über Ägypten unterrichtet: hier ist die Septuaginta entstanden, hier haben Pseudo-Aristeas, das dritte Makkabäerbuch, vielleicht auch das vierte und die Weisheit Salomonis ihre Heimat, und hier wirkte Philo. Aber um so weniger erfahren wir von andern Ländern — und für die Anfänge des Christentums hat gerade Ägypten direkt überhaupt keine Bedeutung. Aber Alexandria hat doch seine griechische Bibel in der ganzen Judenschaft verbreitet und ist augenscheinlich neben Jerusalem der einzige geistig produktive Ort des Volkes Israel gewesen. Das gibt uns ein Recht, die dort beobachteten Erscheinungen in gewissen Grenzen zu verallgemeinern.

Die Übersetzung der Bibel ins Griechische öffnete einer Hellenisierung der jüdischen Religion das Tor: mit den griechischen Worten zogen unausweichlich griechische Begriffe in den Gedankenkreis der Synagoge ein, und die philosophischen Funktionen zahlreicher Wörter forderten zu philosophierendem Weiterspinnen alttestamentlicher Gedankengänge auf: Analoges ergab sich bei religiös bedeutsamen Ausdrücken. Es war eine ungewollte, aber unvermeidliche Wirkung der Übersetzung, und gerade in Alexandria ist sie aufs stärkste in die Erscheinung getreten. Es hat sich dort eine Exegetenschule gebildet¹, die mit philosophischen Fragestellungen an den Pentateuch herantrat und bei den Stoikern die Methode allegorischen Interpretierens gelernt hatte. Diese Männer finden in den biblischen Urgeschichten philosophische Wahrheiten ausgesprochen: Adam ist der Nus, die Vernunft als Grundlage des Menschen, seine „Gehilfen“, die Tiere des Feldes und die Vögel des

¹) W. Bousset, Schulbetrieb 43—56. 74—83.

Himmels, stellen die Affekte vor. Eva ist die der Vernunft gegenüberstehende, aber zu ihrer Ergänzung unentbehrliche Sinnlichkeit, und die Schlange das Symbol der Lust, der Liebe, die beide Gegenpole zusammenbringt und die Einheit des Menschen bewirkt¹. Sara und Hagar bedeuten Tugend und wissenschaftliche Bildung, diese letztere muß erst zum Weibe genommen, d. h. mit sich verbunden haben, wer von der ersten Kinder haben will². Wenn uns berichtet wird³, daß Jakob vor Esau nach Mesopotamien flieht und in Bethuels Haus kommt (Gen. 27, 42—28, 5), so ist damit gelehrt, daß der rechte Mann sich in den Strom des Lebens stürzen und sich darin praktisch bewähren soll, damit er den ruhigen Hafen im Hause der Weisheit finde. Es ist der neueren Forschung gelungen, Reste solcher Lehrvorträge alexandrinischer Juden aus den Schriften Philos herauszuschälen und eine Jugendschrift Philos von der Unvergänglichkeit der Welt⁴ als Nachschrift eines Kollegs der geschilderten Art zu erkennen. Diese ältere Tradition zeigt sich ganz berauscht vom Hellenismus, von seinen Geistesmächten und seiner Weltoffenheit, dem gegenüber Moses und die Bibel zurücktreten: dieses Judentum kapituliert auf geistigem Gebiet vollständig vor den Griechen — vermutlich ohne daraus irgendwelche Konsequenzen für die religiöse Betätigung im öffentlichen Kult oder privaten Leben zu ziehen. Denn es war sich keiner wirklichen Abweichung vom Wesen seiner Religion bewußt und glaubte nur, mit den frisch erworbenen philosophischen Hilfsmitteln eine vertiefte und darum richtigere Auffassung von dem Sinn des mosaischen Gesetzes gewinnen zu können: und daß diese neue Erkenntnis mit den Lehren der griechischen Weisen zusammenklang, diene ihr in diesen Kreisen nur zur Empfehlung. Hatten doch die Griechen von der Stoa gelernt, ihre eigene Religion in gleicher Weise zu durchleuchten, und in den folgenden Jahrhunderten hat der wiederauflebende Platonismus mit denselben Waffen apolo-

¹) Philo leg. all. 5—9. 36—38. 71 (1, 91. 97. 104). ²) Philo congr. 6. 9—11. 23 (3, 73—77). Bousset 98—100. ³) Philo fuga 25—52 (3, 115—121). Bousset 128 f. ⁴) Philo Bd. 6, 72—119. Bousset 134—137.

tische Schlachten für den Homerischen Glauben geschlagen und aus ägyptischem Kult philosophische Weisheit herausgelesen: das war der Zug der Zeit.

Nur einer von diesen hellenistischen Rabbinen hat seinen Vorträgen eine wirklich literarische Form gegeben, der Alexandriner Philo. Auch er ist mit vollem Ernst und betontem Nachdruck Jude: und als die Judenverfolgung unter Flaccus sein Volk mit Entrechtung und Vernichtung bedrohte, hat er, zwar seufzend, aber doch entschlossen seine beschauliche Ruhe geopfert und an einer diplomatischen Gesandtschaft zum Kaiserhof teilgenommen, die wenig Aussicht auf Erfolg versprach und leicht den Kopf hätte kosten können. Die alexandrinischen Juden wollten offenbar ihren kultiviertesten, gelehrtesten Vertreter dem Herrscher präsentieren. Aber Philo ist nicht nur aus nationalem Empfinden, sondern auch aus religiöser Überzeugung Jude. Moses ist ihm der Quell aller Wahrheit und Weisheit und das Gesetz der unerschöpfliche Brunnen, aus dem zu trinken er nicht müde wird. Seine Schriften beweisen, daß er „über dem Gesetz gesonnen hat Tag und Nacht“. Aber wenn er unter dem äußeren Wortlaut tiefere Geheimnisse spürt, die den eigentlichen Sinn des Gotteswortes enthüllen, so ist ihm darum das schlichte Gebot in seiner äußerlichen Form nicht minder heilig. Er warnt¹ davor, irgend etwas von den väterlichen Sitten aufzugeben, „die größere Männer als unsereiner festgesetzt haben“. Der Ritus ist für den Leib, wie der tiefere Sinn für die Seele. Aber wenn er sich dann zur Exegese des Gesetzes wendet, finden wir ihn ganz auf der Bahn hellenistischer Allegoristik. Der große, „hochheilige“ Plato ist ihm der immer und immer wieder zitierte Meister, aber auch Aristoteles, Heraklit, die Pythagoreer, Epikur und vor allem die Stoiker werden in großem Umfang als Gewährsmänner angerufen. Was Moses gelehrt hat, ist von den griechischen Philosophen aufgenommen und ausführlicher dargelegt worden, es ist im letzten Grunde die Lehre von Gott und der Welt und dem Menschen. Sein Gesetz ist mit dem Wesen

¹) migr. Abr. 89 f. (2, 285 f.).

des Kosmos in Harmonie, und wer nach dem Gesetz lebt, lenkt seine Handlungen nach dem Willen der Natur und ist somit der rechte „Kosmopolit“: er lebt nach den gleichen Normen, die den ganzen Kosmos regieren¹. Mit anderen Worten: der wahre Jude entspricht dem Ideal des stoischen Weisen.

So interpretiert Philo in den biblischen Schöpfungsbericht die Ideenlehre Platos und pythagoräische Zahlensymbolik samt der stoischen Teleologie hinein. So findet er in den Patriarchenerzählungen die „ungeschriebenen Gesetze“, d. h. die Grundtypen des Tugendlebens, zur Darstellung gebracht² und wertet ihre Lebensbilder als Musterbeispiele zur Anspornung der Leser. Enos ist ihm der Mann der Hoffnung, Enoch, der von Gott in ein besseres Leben entrückt wurde, stellt Reue und Besserung, Umkehr zum philosophischen Studium dar, Noah ist das Bild des „Gerechten“. Aber diese drei bilden doch nur erst ein kindliches Streben der Menschheit ab: erst die drei großen Patriarchen sind die in männlicher Vollkraft um den heiligen Siegespreis gegen die widerstrebenden Affekte ringenden Athleten³. Die Tugend entspringt entweder aus dem Studium — so bei Abraham — oder ist angeborene Natur — so bei Isaak — oder sie ist das Ergebnis von Übung — so bei Jakob: also stellen die drei Erzväter die drei philosophischen Tugendtypen dar. Erhalten ist uns die unter diesem Gesichtspunkt gezeichnete Schilderung des Lebens Abrahams mit seinem Übergang von der Astrologie der Chaldäer durch das Gebiet der sinnlichen Erkenntnis zur wahren göttlichen Weisheit. Als vierter Typ tritt der „politische Mensch“ hinzu, der Weise, der im realen Leben praktisch zu wirken unternimmt: das Urbild dieses Politikers in der Vielfältigkeit und Wandlungsfähigkeit ist Joseph mit seinem bunten Rock⁴. Dann werden in einer Reihe weiterer Bücher die formulierten mosaischen Gesetze durchgesprochen, ihre allgemeinen sittlichen Prinzipien am Dekalog als dem Grundgesetz entwickelt und die gesamte Ritualgesetz-

¹) opif. mundi 3, 143 (1, 1. 50). ²) Abr. 3—5 (4, 2); decal. 1 (4, 296). ³) Abr. 48 (4, 12). Jos. 1 (4, 61). ⁴) Jos. 31—34 (4, 68).

gebung unter Verwertung traditioneller Auslegungen durchgeistigt und philosophisch verständlich gemacht.

Während er in diesen Werken, zu denen auch die Mosesbiographie gehört; noch in enger Berührung mit dem eigentlichen Wortsinn bleibt und die als historisch verstandenen Berichte und die real auszuführenden Gebote nur unter höheren Gesichtspunkten erfassen lehrt, führt uns eine andere Schriftenreihe in das eigentliche Heiligtum seiner Spekulationen. In den „Gesetzesallegorien“ und den daran angeschlossenen Traktaten verschwindet alle Beziehung auf historisches Geschehen. Adam und Eva, Kain und Abel, Noah, Abraham, Jakob und Esau, Sarah und Hagar sind dieser allegorischen Deutung nur Bildzeichen für menschliche Seelenkräfte, die in Spannung und Ausgleich aufeinander wirken, und deren wechselvolle Beziehungen dem Philosophen das Verständnis des Seelenlebens und den Weg zur Tugend und zur Gottesgemeinschaft weisen. Denn auch darin weiß sich der Jude Philo in Übereinstimmung mit dem Geist seiner Zeit, daß alle Philosophie letzten Endes auf praktisches Handeln abzielt und in der Ethik ihre Krönung findet.

Diese Ethik ist auf der Grundlage des platonischen Gegensatzes von Geist und Materie unter reicher Verwendung stoischer Gedankengänge aufgebaut und hat asketische Färbung. Der Weg zu Gott führt über die Besiegung der Affekte und Überwindung des sinnlichen Trieblebens; die Befreiung der Seele ist ihre Loslösung vom Gefängnis des Leibes, der sie mit seinen Fesseln umschließt. Aber in die Lehren der Philosophenschule klingen hier andere Laute hinein. Philo redet im Tone des Mystagogen zu der kleinen Schar der Geweihten¹, wenn er ihnen das Geheimnis vom unmittelbar göttlichen Ursprung des Guten in der Menschenseele anvertraut, oder wenn er die Seele auffordert, in bacchantischem Taumel die Vernunft hinter sich zu lassen, aus sich selbst und dem Ichbewußtsein hinauszutreten und in „nüchterner Trunkenheit“ sich im Wahnsinn der himmlischen Liebe emporreißen zu lassen zu dem

¹) Cehrub. 42—50 (1, 180 f.).

Wahrhaft Seienden¹. Hier ist Philo nicht mehr der Schüler hellenischer Philosophen, sondern der Genosse hellenistischer Mystiker, deren Geheimlehre von der in den Banden des Leibes schmachtenden, gottentstammten Seele ihm ins Herz gedrungen ist. Von ihnen hat er auch erfahren, daß der Myste den Weg zum göttlichen Urquell wiederfinden kann, wenn er das Irdische von sich wirft und den göttlichen Geist in sich walten läßt. Mehr als einmal² ruft er seine Leser zum Wagnis des Himmelsfluges auf, den er selbst so oft beseeligt unternommen hat. Seine Idealschilderung des Ordens der Therapeuten³ gipfelt in der Beschreibung der Nachtfeier, welche diesen durch enthaltsames Leben und ständige Meditation geübten Asketen die Wonne der enthusiastischen Ekstase beschert.

Die Basis für diese Ethik liefert seine Spekulation. Gott ist das absolute Sein und die Einheit: er ist den menschlichen Erkenntnisorganen unfaßbar und nur mit negativen Prädikaten zu beschreiben. Er ist seinem Wesen nach Kausalität, also das Aktive, Schaffende, dem in der Materie das Passive gegenübersteht, an dem er in der Weltschöpfung seine Macht erweist⁴. Aber nicht direkt berührt der Höchste die unsaubere Materie, sondern er bedient sich der Vermittlung körperloser Kraftwesen, die Ideen genannt werden⁵. Sie bilden in ihrer Gesamtheit eine intelligible Welt, ein ideales Musterbild, nach dem die sinnliche Welt durch eben diese schöpferisch wirkenden Kräfte⁶ gebildet wird. Diese Ideenwelt kann aber auch als eine Einheit begriffen werden: sie ist der Logos Gottes⁷, die Urdee schlechthin, welche die bunte Summe unzähliger Ideen in sich vereinigt⁸. Der Logos, der Schatten und das Abbild Gottes, sein schaffendes Organ⁹, steht in der Mitte zwischen Gott und

¹) div. heres 69 f. (3, 16 f.). Bousset Judentum 450 f. Reitzenstein hell. Myst. 66 f. Poimandres 204. Hans Lewy Sobria ebrietas 73 ff. ²) Cherub. 27 (1, 176); vgl. migr. Abr. 35 (2, 275). ³) Vita contempl. 83—89 (6, 69 f.). ⁴) mundi opif. 8 f. (1, 2). ⁵) spec. leg. 329 (5, 79). ⁶) mundi opif. 16 (1, 5). ⁷) mundi opif. 25 (1, 8), somn. 45 (3, 266). ⁸) sacr. Abel. 83 (1, 236). ⁹) leg. alleg. 3, 96 (1, 134); spec. leg. 1, 81 (5, 21).

Welt: nicht ungeschaffen wie Gott, aber auch nicht Geschöpf wie wir¹. In der Sprache der Bibel wird dieser Logos als Gottes Erstgeborener, als Erzengel, Weisheit und als Hoherpriester, als Fürsprecher, der bittend für die Geschöpfe bei Gott eintritt², bezeichnet. Gelegentlich entwickelt Philo noch ein System von weiteren fünf Kräften, Dynamis, die aus dem Logos abgeleitet sind—Schöpferkraft, Königsmacht, Barmherzigkeit, Gebot, Verbot³ — und kommt nicht selten darauf in kurzen Andeutungen zurück, ein andermal offenbart er feierlich das Geheimnis, der Logos sei die Vereinigung zweier Urkräfte, Güte und Macht⁴. Es ist vergebliche Mühe, in diesen phantasievollen Hypostasenspekulationen ein System finden zu wollen. Die Vorstellungen laufen nebeneinander her und mischen sich auch gelegentlich einmal, ohne sich damit ihrer Freiheit und Selbständigkeit zu begeben. Insbesondere bleibt das Verhältnis dieser Gedankenreihen zu der Ideenlehre durchaus ungeklärt trotz einzelner Ansätze zur Durchführung der mit der Gleichung „Logos gleich Intelligible Welt und Urdee“ angedeuteten Reihe. So erscheinen weiterhin die einzelnen zahllosen Logoi als die biblischen Engel⁵, bei den Philosophen werden sie auch Dämonen genannt. Aus den körperlosen Seelen, die den Luftraum zwischen Himmel und Erde bevölkern⁶ und teils zur Leiblichkeit hinabstreben, teils sich von ihr abwenden und zum Äther emporschweben, heben sich die besten und reinsten heraus als Diener und Boten Gottes, die zwischen ihm und der Menschheit vermitteln. Aber ob und in welchem Sinne etwa diese Engel-Logoi als Ideen zu bezeichnen seien, wird uns nicht auseinandergesetzt: beide Ströme bleiben unvermischt, weil sie aus verschiedenen Quellen fließen.

Es könnte so scheinen, als wäre Philos Wesen und Lehre aus den zwei Wurzeln der griechischen Philosophie und der auf orientalischem Grunde ruhenden hellenistischen Mystik

¹) div. heres 206 (3, 47). ²) div. heres 205 (3, 47); vita Mosis 2, 134 (4, 231). ³) fuga 95 (3, 130). ⁴) Cherub. 27 (1, 176). ⁵) sobr. 65 (2, 228); conf. ling. 28 (2, 235); migr. Abr. 173 (2, 302); somn. 1, 115 148 (3, 229. 236). ⁶) somn. 1, 134—141 (3. 234f.); Gigant. 6—16 (2, 43ff.)

restlos zu erklären, und das Jüdische sei bloß noch äußere Form. Aber diese Auffassung würde nicht in die letzten Tiefen dringen. Denn bei aller Spekulation, ethischen Deduktion und mystischem Enthusiasmus bleibt er doch im Grunde ein frommer Jude, dem der Gott des Alten Testaments die Zunge rührt. Er redet von ihm als dem Vater anders und lebendiger als die Philosophen, er preist seine Barmherzigkeit und Gnade, er weiß, daß er und alles, was zu ihm gehört, heilig ist. Er spricht in anderem Ton als die Stoiker von Sünde und sündigen, und er kennt die religiöse Bedeutung der Buße; in immer neuen Wendungen redet er vom Glauben, den man Gott als makellostes und schönstes Opfer darbringen müsse, und den er an Abraham vorbildlich erblickt¹. Er fühlt in ganz alttestamentlicher Weise die Nichtigkeit² alles Menschlichen und Irdischen vor Gott und weiß ihn als Spender alles Guten: Er hat den Samen des Guten in die Seelen gesät und auch die Seligkeit der Ekstase ist letztlich seine höchste Gnadengabe³. Philo's Gott ist nicht das Denkgebilde der Philosophen, sondern der Ewige, Unaussprechliche des Alten Testaments und der Synagoge, und auch sein Logos ist im letzten Grunde das personifizierte Schöpferwort der Genesis und die Weisheit der salomonischen Schriften⁴.

Philo ist ein einsamer Denker gewesen und hat Wert darauf gelegt, es zu sein. Seine Schriften sind nur für einen engen Kreis von Lesern der gleichen Bildungsstufe geschrieben und konnten naturgemäß in weiteren Kreisen der Diaspora kein Echo finden: sie wären spurlos verschwunden, wenn nicht die alexandrinischen Christen sie verwertet und in die theologischen Bibliotheken der folgenden Jahrhunderte hinübergerettet hätten. Für das Judentum der frühen Kaiserzeit sind sie nur insofern charakteristisch, als sie uns lehren, wie weit bei einem hochkultivierten Juden die Aneignung philosophischer

¹) Cherub. 85 (1, 191), Abr. 262—269 (4, 57 ff.), div. heres 90—95 (3, 21 f.). ²) mut. nom. 54 (3, 166); somn. 1, 60. 212; 2, 293 (3, 218. 251. 305). ³) leg. all. 1, 48. 82; 3, 219 (1, 73. 82. 162). ⁴) Vgl. E. Schwartz Gött. Nachr. 1908, 537—556.

und religiöser Elemente des Hellenismus gehen konnte, ohne daß er sich einer Abkehr von seiner nationalen Religion bewußt wurde. Für das Fühlen und Denken des griechischen Diasporajudentums müssen wir andere Quellen aufsuchen: freilich weisen auch diese meistens auf Ägypten als ihre Heimat.

Da liegt zuerst der Aristeasbrief vor unsern Augen, der erst jünger¹ in die Zeit um 140 v. Chr. mit überzeugenden Argumenten fixiert ist: er bringt uns in der Verkleidung eines Briefes eine hübsche Legende von der Entstehung der heiligen Pentateuchübersetzung der Septuaginta. Zu ihrem besonderen Ruhme wird gesagt, daß sie dem wissenschaftlichen Interesse des zweiten Ptolemäers und seines Beraters Demetrios von Phaleron ihren Ursprung verdanke. Eine märchenhafte Beschreibung von Jerusalem, seinem Tempel und der überwältigenden Hoheit seines Kultus versetzt auch den heidnischen Leser in die empfänglichste Stimmung. Die von Ptolemäus erbetenen und vom Hohenpriester autorisierten sechs- und zwölf Übersetzer kommen am alexandrinischen Hofe an, werden mit hohen Ehren empfangen und zum festlichen Gastmahl geladen: und nun hebt ein philosophisches Symposium an², bei welchem der König jedem einzelnen der zweiundsiebzig Greise eine Frage vorlegt und eine weisheitsvolle Antwort empfängt. Die Aufgaben des Herrschers und die verschiedenen Tugenden werden ausgiebig philosophisch diskutiert: aber immer klingt in die verstandesmäßigen Deduktionen der Kehrrvers der jüdischen Frömmigkeit hinein, daß der Mensch alles im Hinblick zu Gott tun müsse, der als erhabenstes Vorbild ihm vor Augen stehe und der allein zu allem Guten die erforderliche Kraft verleihen könne. Schon vorher waren die königlichen Gesandten in Jerusalem vom Hohenpriester selbst über den tieferen Sinn des jüdischen Ritualgesetzes belehrt³ worden: es soll zunächst durch eigene strenge Sitten das monotheistische Judenvolk von den übrigen polytheistischen Völkern absondern, damit es seinen Glaube rein erhalten

¹) Bickermann ZNW 29, 280—298. ²) Aristeas epist. 187—300.
³) Arist. 128—171.

kann. Sodann aber haben die Reinheitsgebote auch eine symbolisierende Bedeutung und sind Einkleidung ethischer Belehrung. Aber wenn man nach dem tiefsten Wesen der wahren Gottesverehrung fragt, so geben die Weisen zur Antwort¹, daß man Gott nicht mit Gaben und Opfern recht ehre, sondern mit Reinheit der Seele und dem frommen Glauben, daß alles von ihm geschaffen und nach seinem Willen erhalten werde.

Die Frömmigkeit der Propheten ist hier unter stoischem Einfluß ins Allgemein-Menschliche weiter entwickelt. Das Ritualgesetz wird vergeistigt, der Polytheismus ist der Gegner, monotheistischer Glaube die Grundlage, von der aus die Religion als Anerkennung der schöpferischen und vorsehenden göttlichen Allmacht und Ausübung der Tugenden erscheint, die — und das ist das typisch Jüdische — nicht aus menschlicher Kraft allein, sondern nur durch göttlichen Beistand erworben und betätigt werden können. Die gleiche Einstellung finden wir in der wohl mehr als ein Jahrhundert jüngeren „Weisheit Salomonis“, welche an die hebräische Weisheitsliteratur der nachexilischen Periode anknüpft. Auch hier sehen wir den Götzendienst der Polytheisten in den traditionellen Formen, aber mit spürbarer Einwirkung stoischer Gedankengänge bekämpft². Es kommt hinzu die gleichfalls der prophetischen Literatur geläufige Scheltrede gegen die Gottlosen, die mit brutaler Gewalt den Gerechten und Frommen unterdrücken³. Aber diese Frevler wännen in ihrem Herzen, mit dem Tode sei für den Menschen alles aus, und darum gelte es, die Freuden dieser kurzen Lebenszeit rücksichtslos auszukosten⁴. Sie täuschen sich: Gott hat den Menschen zur Unsterblichkeit geschaffen, der Tod ist nur durch des Teufels neidische Tücke in die Welt gekommen⁵. Die Gerechten sind nach dem Tode in Frieden bei Gott und werden über die Sünder zu Gericht sitzen⁶: der Höchste wird ihnen den Kranz aufsetzen und sie mit seiner Rechten schützen. Durch den Gedanken der persön-

¹) Arist. 234. ²) Sap. 13—14. ³) Sap. 2, 12—20. ⁴) Sap. 2, 1—11. ⁵) Sap. 2, 23—24. 1, 13 f. ⁶) Sap. 3, 1—5, 23.

lichen Unsterblichkeit ist die Eschatologie der Propheten zu einer die Theodizee in sich begreifenden Vergeltungslehre entwickelt worden. Daneben tritt als zweites Hauptthema der Schrift die Lehre von der personifizierten Weisheit, der Sophia. Sie vermittelt zwischen Gott und der Menschheit¹, sie befestigt die Herrschaft der Könige, sie beschert dem Menschen alles Wissen, verleiht ihm jegliche Tugend und erhebt ihn zur Unsterblichkeit. Sie thront bei Gott und ist der Abglanz seines ewigen Lichtes und ein Abbild seiner Güte, ein Hauch seiner göttlichen Macht². Sie, und sie allein, lehrt Gottes Willen erkennen und führt den Menschen auf rechtem Pfad zum Heil³; sie hat auch die Väter Israels treulich behütet⁴. So erscheint sie zwar als göttliche Eigenschaft, aber doch auch wieder ganz persönlich gedacht als „Hypostase“, als Gottes Botin und Dienerin und als guter Geist des Menschevolkes — genau so, wie sie in der älteren Spruchliteratur der Proverbien⁵ und des Jesus Sirach⁶ bereits begegnet; und auf demselben Wege zur Hypostasierung finden wir das „Wort“ Gottes, den Logos, der alles heilt, der wie ein Krieger vom himmlischen Königsthron auf die Erde springt und mit dem Schwert des Gottesgebotes in der Hand Ägyptenland mit Tod erfüllt. Die Parallele ist deutlich, wenn von Gott ausgesagt wird, daß er durch seinen Logos die Welt und durch seine Sophia den Menschen geschaffen⁷ hat. Ganz analog wird auch die Sophia als „Geist Gottes“ (Pneuma) bezeichnet oder mit ihm in Parallele gestellt: „die Sophia ist ja der menschenfreundliche Geist“, der Geist des Herrn, der die Welt erfüllt und die Menschenherzen erforscht⁸. Ein Unterschied zwischen Sophia, Logos und Pneuma ist nicht zu erkennen: es sind nur verschiedene Bezeichnungen derselben Wesenheit, die als Eigenschaft Gottes begriffen, aber mit voll empfundener Personifikation deutlich von Gott selbst getrennt wird. Wir sehen hier die breite Unterlage, auf der sich die Hypostasenspekulation Philos aufbaut: und nicht minder kön-

¹) Sap. 1, 6—11. ²) Sap. 9, 4, 7, 25 f. ³) Sap. 9, 13—18.
⁴) Sap. 10, 1—21. ⁵) Prov. 8—9. ⁶) Sir. 24. ⁷) Sap. 16, 12, 18, 15,
9, 1, 2. ⁸) Sap. 1, 4, 5, 7, 9, 17.

nen wir in der palästinensischen Literatur der Folgezeit analoge Erscheinungen feststellen, die immer neu hervorgebracht werden durch die Scheu, Gott direkt zu nennen, geschweige denn seinen Namen in den Mund zu nehmen. So werden die Bezeichnungen seiner Eigenschaften Ersatzworte für Gott, aber zugleich treten sie selbst als himmlische Personen handelnd und vermittelnd vor das unnahbare und unerforschliche Wesen des Ewigen.

Aus Ägypten stammt auch das vierte Makkabäerbuch. Hier wird in der Form einer stoischen Diatribe mit gelehrter Miene das Thema abgehandelt, daß die fromme Vernunft über alle Affekte herrsche. Nach einem wunderlichen Gemisch von philosophischen Phrasen und alttestamentlichen Beispielen geht der Verfasser zu seinem eigentlichen Thema über: er will seinen Lehrsatz durch die Geschichte des Martyriums der sieben makkabäischen Jünglinge und ihrer Mutter beweisen und tut das nun in ausführlicher Schilderung der tapferen Reden der Märtyrer und der gräßlichen Foltern, denen sie unbewegt standhalten. Am gegebenen Orte¹ verfehlt er nicht, auf den Konflikt zwischen Bekennermut und Bruderliebe, Mutterliebe aufmerksam zu machen und zu betonen, wie auch dieser durch die fromme Vernunft überwunden wird. Es ist ein warm empfundener, von nationalem Stolz auf jene Helden getragener Traktat, der trotz der mit pedantischer Konsequenz durchgeführten philosophischen Betrachtungsweise im Kern durchaus die Frömmigkeit des Diasporajudentums atmet. Die Märtyrer sind tapfer für ihres Volkes Sünde einen Sühnetod gestorben, der den Ihrigen Befreiung von der Not der Verfolgung brachte. Nun stehen sie an Gottes Thron im Chor der Patriarchen und haben von Gott reine und unsterbliche Seelen empfangen².

Jüdische fabulierende Legende ohne philosophische Verbrämung bietet das dritte Makkabäerbuch, in dessen Schilderungen die Reflexe antisemitischer Stimmungen der späten Ptolemäerzeit³ deutlich zu erkennen sind. Aber religiös wert-

¹) 4. Makk. 13, 19—14, 1. 15, 4—24. ²) 4. Makk. 17, 18—22. 18, 23.
³) Bickermann bei Pauly-Wissowa 14, 797—800.

voll ist darin doch das Gebet des Hohenpriesters¹, weil er uns sichtlich Gebetsformen der alexandrinischen Synagoge vermittelt: Gott wird angerufen als König des Himmels und Herr der Schöpfung, als der Heilige, Einzige, Allmächtige, der die Welt geschaffen hat und als gerechter Herrscher die Frevler straft. Hierfür folgen Beispiele aus dem Alten Testament, die Riesen, die Sodomiter, Pharao. Gott hat Jerusalem zu seiner heiligen Stadt erwählt und ihm die Verheißung seines besonderen Schutzes gegeben. Und Gott ist treu. Die Not der Gegenwart — gemeint ist der angebliche Wunsch des Ptolemäus Philopator, den Tempel zu besichtigen — ist nur die Folge unserer Sünde. Nun tilge unsere Sünden und laß uns Dein Antlitz wieder leuchten! So betet der Hohepriester für das Volk, und so werden unzählige Vorbeter griechischer Synagogen in Verfolgungszeiten gebetet haben: trotz des griechischen Gewandes einfache jüdische Gedankengänge.

Sehen wir uns nun nach anderen Gebeten um, so können wir sofort feststellen, daß der Preis Gottes als des allmächtigen Weltschöpfers ein wesentlicher Bestandteil des synagogalen Gottesdienstes gewesen sein muß, und daß auch die Bezugnahme auf die Taten Gottes an seinem Volke typisch für jüdische Gebete ist. Wir brauchen nur die beiden nicht ohne inneren Grund aufeinanderfolgenden Psalmen 104 und 105 zu lesen, um die besten Beispiele dieses Gotteslobes aus der hebräischen Synagoge kennenzulernen. Der Gedanke, daß die Sünden des Volkes alles Unheil in seiner Geschichte herbeigeführt haben, wird in Psalm 78 und 106 in immer neuen Wendungen zum Ausdruck gebracht. Und wenn wir den Midrasch lesen, den die Weisheit Salomonis in ihrer zweiten Hälfte² bringt, so wird uns die nationalreligiöse Grundlage solcher jüdischen Geschichtsphilosophie deutlich: da haben wir hellenistischen Midrasch vor uns, der aus echt palästinensischem Geist geboren ist.

In den vorhin³ erwähnten Gebeten ist in zwei parallelen

¹) 3. Makk. 2, 1—20. ²) Sap. 10—19. ³) s. o. S. 85.

Fassungen¹ ein Lobpreis des Schöpfergottes erhalten, der uns in anschaulichster Weise die geistige Eigenart der griechischen Synagoge vor Augen stellt und sie mit der älteren palästinensischen Weise zu vergleichen gestattet. Für diese ist uns Psalm 104 der klassische Zeuge. Da wird Gottes Schöpferwalten in wundervoll plastischer Form besungen: seine Allmacht setzt dem Meer die Grenzen, seine Güte sorgt für Tier und Mensch. Er gibt allem das Leben, er nimmt es auch wieder und schafft neues Leben. Seine Majestät erschüttert die Erde, und der fromme Sänger lobsingt dem Herrn sein Leben lang. Das ist schlichte, alttestamentliche Frömmigkeit mit einfacher geradliniger Gedankenführung. Der hellenistische Beter dagegen sieht von Anbeginn an die Schöpfung unter dem Gesichtspunkt der zweckmäßigen Bildung und Ordnung: sie ist als Kosmos von Anfang geschaffen und der „Lebensgeist“ — ein stoischer Ausdruck — schwebt über den Wassern. Und nun wird nach dem Texte der Genesis zwar die Reihe der Schöpfungstaten aufgezählt, aber stets auch der Sinn und Zweck, der Nutzen für Mensch und Tier hervorgehoben. Was im Psalm vereinzelt naiv zum Ausdruck kommt, das ist hier reflektiert und prinzipiell durchgeführt worden. Die Menschenschöpfung kündigt Gott seiner Sophia an mit den Worten „Lasset uns Menschen machen“, und so schafft er den Menschen, den „Kosmopoliten“ aus den vier Elementen mit den fünf Sinnen, die der Leitung der Vernunft unterstehen. Als aber der Mensch das Gebot übertrat, hat ihn Gott nicht völlig verstoßen, sondern ihm nach dem Tode die Auferstehung verheißen.

Der Unterschied vom Psalm 104 ist klar, und beim Vergleich heben sich zunächst die hellenistischen Elemente sauber heraus: der stoische Gedanke des bis in alle Einzelheiten zweckmäßig organisierten Kosmos, den der „Lebensgeist“ der Gottheit durchdringt; der Mensch als Sinnenwesen, dem die Vernunft „als Wagenlenker“ gebietet, dessen Leib aus den vier

¹) Const. Apost. 7, 34 = 8, 12, 9—20. Bousset Götting. Nachr. 1915, 451 ff.

Elementen besteht, und dieser Mensch ist „Kosmopolit“. Fügen wir den Auferstehungsglauben hinzu und die Hypostasierung der Sophia, so haben wir alle für die Art dieser Gebete bezeichnenden Elemente. Und keins davon ist uns fremd, denn sie sind uns sämtlich schon in der bisher behandelten Diasporaliteratur begegnet. Was wir aus den Schriftstellern erschlossen haben, das bestätigen uns in erwünschter Weise die Gebete der Synagoge. Die Frömmigkeit dieses griechischen Judentums ist im Kern die alte nach der Überlieferung der Väter, aber sie ist stark durchsetzt, ja stellenweise überwuchert von hellenistischer Denk- und Ausdrucksweise.

Dies Ergebnis bestätigen auch die übrigen Gebete dieser Sammlung. Gott wird als der Allmächtige, als der Heiland gefeiert¹, der ganz wie bei Philo nur mit negativen Prädikaten² beschrieben werden kann: ihm huldigt alle „vernünftige und heilige Natur“³. Die Sophia ist seine Tochter⁴, der Mensch, der „Kosmopolit“⁵, ein „vernünftiges Wesen“⁶, das mit einem zweckmäßig gebauten Leibe⁷ und einer unsterblichen Seele⁸ begabt ist und dem nach dem Tode die Auferstehung⁹ verheißen wurde, so daß er ewiges Leben¹⁰ erlangen wird. Dieses Leben hier ist für ihn eine „Rennbahn der Gerechtigkeit“¹¹; nur der Glaube, dessen Vorbild Abraham ist, dringt durch die Himmel hindurch und erfüllt die Seele mit der Hoffnung auf Wiedergeburt und geht der Erkenntnis, der „Gnosis“, voran¹². Und neben diesen hellenistischen Wendungen stehen die traditionellen Formeln biblischer Frömmigkeit, steht auch die typisch jüdische Betrachtung der eigenen Geschichte als der Offenbarung göttlicher Erwählung, Züchtigung und des Erbarmens. Was in Psalm 105, 106, 78 ausgeführt ist, das hat seine Parallele nicht nur in zahlreichen Einzelstellen¹³, sondern auch

¹) Const. Apost. 7, 33, 2. ²) 35, 9. ³) 35, 10. ⁴) 35, 10. ⁵) 34, 6. 39, 2. ⁶) 34, 6. 38, 5. ⁷) 38, 4. ⁸) 38, 5; vgl. 33, 3. ⁹) 38, 5 vgl. 33, 3. ¹⁰) 39, 3. ¹¹) 33, 3. ¹²) 33, 3. 4. ¹³) 33, 4—6. 37, 2—4. 38, 2. 39, 3.

in dem breit angelegten zweiten Teil¹ des großen Gebetes, dessen erster Teil den kosmischen Lobpreis nach dem Vorbild von Psalm 104 enthält. Der Geist der Weisheit Salomonis lebte auch in der griechischen Synagoge.

¹) Const. Apost. 8, 12, 21—26.

Paulus

Aus dem Bericht der Apostelgeschichte haben wir entnommen, daß die Hellenisten nach der Stephanusverfolgung die ersten Träger der Diasporamission gewesen sind, und daß in ihren Kreisen auch der Gedanke der Heidenmission zur Tat geworden ist: die syrische Weltstadt Antiochia wird uns als Schauplatz dieser weltgeschichtlichen Wendung genannt. Wir vernehmen weiter, daß die Urgemeinde zu Jerusalem davon hörte und als ihren Vertrauensmann einen Leviten Joseph aus Kypros, der den palmyrenischen Beinamen Barnabas trug und schon früher sich um die Gemeinde verdient gemacht hatte, nach Antiochia sandte¹. Der freute sich an dem Wachsen dieser Hellenistengemeinde und blieb ein ganzes Jahr dort als Lehrer und Prediger tätig, nachdem er sich aus Tarsus einen Gehilfen namens Paulus geholt hatte: er ist es also gewesen, der den Weltmissionar des Christentums tatsächlich in sein Amt eingeführt hat. Wer war denn dieser Paulus?

Er war in Tarsus geboren als Sohn eines mit dem römischen Bürgerrecht² ausgezeichneten Juden vom Stamme Benjamin³. Wie der Vater zu dieser Rechtsstellung gekommen ist, wissen wir nicht: er kann Freigelassener eines vornehmen Römers gewesen sein oder sich als freier Mann um römische Interessen verdient gemacht und die Würde eines Civis Romanus ehrenhalber erhalten haben. Eine bei Hieronymus⁴ aufbewahrte Tradition, welche die Eltern aus Gischala im nördlichen Galiläa stammen und infolge der Kriegsstürme nach Tarsus übersiedeln läßt, ist nicht unwahrscheinlich, da Paulus selbst sich einmal⁵

¹) Apg. 4, 36. 11, 22—25. ²) Apg. 22, 3. 28. ³) Röm. 11, 1; Philip. 3, 5. ⁴) Hier. Kommentar zu Philemon 23. Vir. inl. 5. ⁵) Phil. 3, 5.

betont als „Hebräer“ d. h. doch wohl als „Palästinenser“ bezeichnet. Jedenfalls ist der Schluß erlaubt, daß der Knabe in einem wohlbegüterten Hause aufgewachsen ist. Neben seinem hebräischen Namen Saul führte er das vornehme römische Kognomen Paulus: ob es bloß um des Gleichklangs willen oder in Erinnerung an den einstigen Patron der Familie gewählt war, muß dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß der junge Paulus eine gute Ausbildung genoß und neben den Wissenschaften der Schule auch ein Handwerk erlernte: er ging bei einem Zeltmacher in die Lehre¹, vielleicht schon im Gedanken an den Beruf eines Rabbi, der freilich Einnahmequellen aus einer Nebenbeschäftigung voraussetzte². Er scheint früh nach Jerusalem gekommen zu sein, denn die Apostelgeschichte³ läßt ihn erzählen, er sei dort erzogen und ein Schüler des berühmten Rabbi Gamaliel geworden, eines hochgefeierten „Tannaiten“ der ersten Generation⁴. Daß er eifriger Pharisäer von unbedingter Gesetzestreue gewesen sei und deshalb die neu aufkommende Christensekte nach Kräften gehaßt und verfolgt habe, behauptet er selbst⁵. In der Jerusalemer Gemeinde hat man seine aktive Teilnahme an der Hinrichtung des Stephanus⁶ nicht vergessen, und die Apostelgeschichte läßt ihn selbst berichten, wie er auch in andere Städte gereist sei, um dort die Verfolgung der Christen fortzusetzen⁷. So ist er auch im Auftrag des Synedrions nach Damaskus gezogen, schwerlich um etwa dort gefundene Christen „gebunden nach Jerusalem zu führen“ — denn dazu fehlte dem Synedrion die Kompetenz⁸ —, sondern um die dortigen Juden im Namen des Synedrions zur Abwehr der neuen Gefahr zu ermuntern. Auf dieser Reise faßte ihn die Hand Gottes: am hellen Tage erschien ihm in blendendem Lichte der auferstandene Jesus, den er verfolgte, und berief ihn zu seinem Apostel⁹. Da ist er in die Wüste ge-

¹) Apg. 18, 3. ²) Schürer 2, 379. ³) Apg. 22, 3. ⁴) Schürer 2, 429 f. Strack, Einleitung in d. Talmud⁶ 120. ⁵) Phil. 3, 5 f. Gal. 1, 13 f. 1. Kor. 15, 9; vgl. Apg. 22, 3 ff. 26, 10 ff. ⁶) Apg. 7, 58—60; vgl. 26, 10. ⁷) Apg. 26, 11. 12. ⁸) Apg. 9, 2 = 22, 5. Juster 2, 145 A. 5. ⁹) Gal. 1, 16; 1. Kor. 15, 8 f. Apg. 26, 13—16; 9, 3—6; 22, 6—10. Hirsch ZNW 28, 305 ff.

gangen, wie es sich für einen berufenen Gottesmann ziemte: südöstlich von Damaskus dehnten sich die öden Steppen des arabischen Nabatäerreichs. Hier ließ er sein Erlebnis ausreifen, dann kehrte er nach Damaskus zurück¹ und hub seine Predigt von Jesus dem Messias an, zum Staunen der zunächst mißtrauischen Christen und zum Verdruß der Juden, die sich anschickten ihn umzubringen, und einen arabischen Scheich, der dem Nabatäerkönig Aretas IV. unterstand und in Damaskus als nabatäischer „Ethnarch“ fungierte, für ihre Pläne gewannen: man wollte ihn außerhalb der Stadt überfallen und bewachte deshalb fleißig die Tore. Das erfuhren die Christen und ließen den Paulus bei Nacht in einem Korb über die Mauer hinab²: er entkam ungefährdet nach Jerusalem, volle zwei Jahre nach seiner Bekehrung³. Das mag etwa im Jahre 35n. Chr. gewesen sein. In der Hauptstadt hat er vor allem den Petrus kennenlernen wollen: das ist ihm gelungen, und er hat zwei Wochen bei ihm zugebracht. Auch den Jakobus hat er damals gesehen, sonst aber keinen Apostel; auch vor der Gemeinde ist er nicht aufgetreten, also sichtlich in großer Heimlichkeit verborgen geblieben, was für den Konvertiten am Ort seiner noch in frischer Erinnerung lebenden agitatorischen Wirksamkeit sehr begreiflich ist. In diesen vierzehn Tagen bot sich ihm die einzige Gelegenheit, authentische Kunde über die irdische Wirksamkeit und die Lehren Jesu von seinem hervorragendsten Schüler zu erhalten: was er vorher davon wußte, kann nur zufälliger und mannigfach entstellter Nachklang, vielleicht auch eigene Erinnerung aus der letzten Jerusalemer Periode gewesen sein.

Paulus hat die Hauptstadt schnell verlassen und sich in die Gebiete von Syrien und Kilikien begeben, ohne die jüdischen Christengemeinden aufzusuchen, zu denen nur das Gerücht von der Bekehrung ihres einstigen Gegners drang⁴. Es folgen nun dreizehn Jahre missionarischer Wirksamkeit, von denen wir keine genaueren Nachrichten besitzen. Die Berichte der Apostelgeschichte sind hier unklar und zeichnen zwar Einzel-

¹) Gal. 1, 17. ²) Apg. 9, 19—26. 2. Kor. 11, 32 f. ³) Gal. 1, 18.
⁴) Gal. 1, 21—23.

heiten mit sichtlicher Treue, während sie kein Bild vom Ganzen vermitteln. Jedenfalls hat Barnabas den Paulus aus seiner Heimat Tarsus, wohin er sich von Jerusalem aus begeben hatte¹, nach Antiochia geholt und dort gemeinsam mit ihm ein volles Jahr gewirkt². Beide haben in Begleitung des Johannes Markus, eines Vetters des Barnabas, eine Missionsreise nach Pisidien und Lykaonien³ unternommen, deren Zeitpunkt nicht festgelegt werden kann, vermutlich auch noch andere Arbeit geleistet, von der uns keine Tradition erhalten ist. Sicher ist nur durch das betonte Zeugnis des Paulus⁴, daß er sich in all diesen dreizehn Jahren von Jerusalem ferngehalten hat.

Inzwischen war aber das Problem bedrohlich herangewachsen, das im Keime bereits die Jerusalemer Hellenistengemeinde in sich getragen hatte, und das nun durch die Heidenmission ins Riesenhafte schwoll: die Frage nach der Geltung des Ritualgesetzes für die Neugewonnenen, für die bekehrten Heiden. Solange sich die Christusgläubigen innerhalb des Judentums hielten und fühlten, war die Übernahme des Ritualgesetzes für sie kein Problem: wer als Heide für Christus gewonnen wurde, trat als Proselyt durch Beschneidung und christlich gedeutetes Tauchbad in den Kreis der „Jünger“ ein. Aber wenn die Geltung des Gesetzes selbst unter dem Eindruck der neuen Lehre bereits bei hellenistischen Juden so nachdrücklich bestritten wurde, wie es uns die Apostelgeschichte⁵ darstellt, ist es nicht verwunderlich, daß beim Erstarken der hellenistischen Heidenmission von Beschneidung und sonstigen Ritualien abgesehen, ja auch die Beobachtung der Reinheitsvorschriften beim Essen als unnötig empfunden wurde. Je mehr das Neue im Christentum zum Bewußtsein kam, um so mehr mußte das traditionell Jüdische an Bedeutung verlieren. Paulus hat mit rücksichtslosester Schärfe diese Folgerung für die Praxis gezogen und die „Freiheit vom Gesetz“ in seinen Missionsgemeinden strenger als in der syrischen Zentrale Antiochia durchgeführt. Der Konflikt mit den Jerusalemer Traditionalisten

¹) Apg. 9, 30. ²) Apg. 11, 25—26. ³) Apg. 12, 25—14, 28. ⁴) Gal. 1, 17—24. ⁵) Apg. 6, 11—14; 7, 48. 53.