

MARTIN HENGEL  
ANNA MARIA SCHWEMER

# Jesus und das Judentum

*Geschichte des frühen Christentums*  
*Band I*

---

**Mohr Siebeck**

Geschichte des frühen Christentums  
Band I





Martin Hengel  
Anna Maria Schwemer

# Jesus und das Judentum

Mohr Siebeck

MARTIN HENGEL, geboren 1926; 1959 Promotion; 1967 Habilitation; 1972–1992 Professor für Neues Testament und Antikes Judentum in Tübingen; Direktor des Instituts für Antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte in Tübingen; seit 1992 emeritiert.

ANNA MARIA SCHWEMER, geboren 1942; 1994 Promotion; 1997 Habilitation; Geschäftsführerin der »Philipp-Melanchthon-Stiftung. Theologisch-Philosophisches Kolleg«, Professorin für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

ISBN 978-3-16-149359-1 / eISBN 978-3-16-158228-8

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2007 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Times Antiqua belichtet, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## Vorwort

Der erste Band der geplanten Geschichte des frühen Christentums enthält eine knappe Beschreibung des Judentums im Mutterland zwischen 63 v. und 70 n. Chr., an die sich eine Darstellung des Wirkens Jesu anschließt. Das Christentum hat seinen Ursprung im palästinischen Judentum und ist viel stärker von diesem geprägt, als die Forschung in früheren Jahrzehnten wahrhaben wollte, auch hat der galiläische Jude Jesus von Nazareth durch seine Wirksamkeit und sein Schicksal den Weg der Kirche auf entscheidende Weise bestimmt. Beides ergibt sich aus unseren wichtigsten Quellen, den vier Evangelien, und bedarf keiner Rechtfertigung mehr. Der Einfluß der seit über dreihundert Jahren in Syrien und Palästina wirksamen hellenistischen Zivilisation ging auch am jüdischen Volk nicht vorbei. Die »Hellenisten«, die die Heidenmission begründen, kommen aus Jerusalem, auch haben die Botschaft und die Passion Jesu den ehemaligen Pharisäer Paulus nachhaltiger beeinflußt, als man lange Zeit angenommen hatte.

Da die historische Rückfrage nach Jesus von Nazareth seit dem 18. Jahrhundert umstritten ist und auch in Zukunft bleiben wird, haben wir der eigentlichen geschichtlichen Darstellung ausführliche Überlegungen zum Gang der Forschung und zu den Quellen vorangestellt, die darlegen, daß es sich bei derselben um nicht mehr als »Annäherungsversuche« handeln kann, die freilich sehr deutliche Konturen dieser einzigartigen Gestalt sichtbar werden lassen. Ein besonderer Schwerpunkt bildet das bis heute weithin verkannte Problem des messianischen Anspruchs Jesu, ohne den wir die Berichte der Evangelien nicht verstehen können. Den immer noch so beliebten »unmessianischen Jesus« hat es nie gegeben. Das zeigen der Vergleich Jesu mit Johannes dem Täufer, seine Verkündigung in »Vollmacht«, seine »Krafttaten«, die Leidensgeschichte mit ihrer Anklage, er sei »der König der Juden«, und die Entstehung der frühesten Christologie, die ihren letzten Grund in Jesu Wirken und Weg besitzt.

Der vorliegende Band wird von beiden Autoren gemeinsam verantwortet. Die Mitautorin hat dabei u. a. vor allem Teil I »Das Judentum« und § 12 »Die poetische Form der Verkündigung Jesu« verfaßt.

Zu danken haben wir der DFG, die für zwei Jahre die Mittel für eine geprüfte wissenschaftliche Hilfskraft zur Verfügung stellte, weiter den Freunden und Kollegen Helmut Merkel und Fritz Neugebauer für die Lektüre des Manuskripts und wertvolle Hinweise. Für das Schreiben von Texten in den Computer danken

wir den Herren Dipl. theol. Sung-Hyun Kim und Jens Wagschal, außerdem für das Mitlesen der Korrekturen Frau Monika Merkle, Frau Dr. Anne Käfer und Herrn Dipl. theol. Christoph Schaefer. Unser besonderer Dank gilt Dr. Claus-Jürgen Thornton für die sorgfältige Erstellung des Registers und das mehrfache Lesen der Korrekturen.

Tübingen, im August 2007

Martin Hengel  
Anna Maria Schwemer

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V
Abgekürzt zitierte Literatur und Hilfsmittel .....	XIII

## Vorbemerkungen

§ 1 Der zeitliche und inhaltliche Gesamtrahmen einer Geschichte des frühen Christentums .....	3
§ 2 Judentum und frühes Christentum .....	21

## I. Das Judentum

§ 3 Das Judentum unter römischer Herrschaft im 1. Jahrhundert vor und nach Christus .....	39
3.1 Judäa als römischer Klientelstaat und als Provinz .....	39
3.1.1 Zur Vorgeschichte: Von Pompeius bis zur Herrschaft Herodes' I. (63–4 v. Chr.) .....	41
3.1.2 Die Söhne des Herodes .....	72
3.1.3 Die Präfekten (6–41 n. Chr.) .....	76
3.1.4 Agrippa I. (41–44 n. Chr.) .....	83
Exkurs: Die Caligula-Krise (38–41 n. Chr.) .....	84
3.1.5 Die Zeit der Prokuratoren (44–66 n. Chr.) .....	93
Exkurs: Endzeitliche Profeten .....	98
3.1.6 Agrippa II. (52–92/93 n. Chr.) .....	104
3.1.7 Der erste jüdische Krieg (66–73 n. Chr.) .....	108
§ 4 Die jüdischen »Religionsparteien« in Palästina: Pharisäer, Essener, Sadduzäer, Zeloten, Samaritaner und andere Gruppen .....	122
4.1 Die jüdischen Parteien in den »Sektenkatalogen« des Josephus und ihre Parallelen .....	122

4.2 Die Modifizierung des Parteienbildes durch die Funde aus Qumran .....	137
4.3 Zur Geschichte der Parteien .....	142
4.3.1 Zum samaritanischen »Schisma« .....	142
4.3.2 Zur Geschichte der Essener, Pharisäer und Sadduzäer .....	148
4.4 Zur sozialen Bedeutung der Parteien .....	155
Exkurs: Priesterschaft und Tempeldienst .....	157
Exkurs: Das Verhältnis der Frauen zu den Religionsparteien .....	160
4.5 Eschatologie und messianische Erwartung .....	161

## II. Vorfragen zur Person und Geschichte Jesu

§ 5 Zur Frage nach Jesus von Nazareth .....	171
5.1 Die notwendige Einbeziehung der Person Jesu in eine frühchristliche Geschichte .....	171
5.2 Das Problem .....	175
§ 6 Die Quellen .....	193
6.1 Zur Quellenlage .....	193
6.2 Frühchristliche Jesuszeugnisse außerhalb der Evangelien .....	198
6.3 Außerchristliche Zeugnisse .....	206
6.4 Die synoptischen Evangelien .....	214
6.4.1 Markus .....	216
6.4.2 Die Logienüberlieferung .....	224
6.4.3 Lukas .....	230
6.4.4 Matthäus .....	233
6.5 Johannes .....	237
6.6 Apokryphe Evangelien und Agrapha .....	240
§ 7 Die historische Rückfrage .....	244
7.1 Jesusbiographie, mündliche Überlieferung, Augenzeugenschaft, Autorität und Verschriftlichung .....	244
7.2 Die Kriterien der Rückfrage nach Weg, Wort und Wirken Jesu ...	262

## III. Jesus der Galiläer und Johannes der Täufer

§ 8 Jesus der Galiläer .....	273
8.1 Galiläa und die Galiläer .....	273
8.2 Nazareth .....	280
8.3 Die Familie Jesu .....	283

8.4 Der Davidsson	291
8.5 Der Beruf und die soziale Herkunft Jesu	294
§ 9 Johannes der Täufer	297
9.1 Die Quellen zu Johannes dem Täufer und der Vergleich ihrer Inhalte	297
9.1.1 Josephus	297
9.1.2 Die Evangelien und der Täufer	300
9.1.2.1 Markus	300
9.1.2.2 Lukas und Matthäus	301
9.1.2.3 Johannes	307
9.2 Der Tod des Täufers	309
9.3 Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund Johannes' des Täufers	312
§ 10 Jesus und sein »Vorläufer«	320
10.1 Die Taufe Jesu	320
10.2 Jesu Auftreten in Galiläa, die Versuchungserzählung und seine Trennung vom Täufer	322
10.3 Gemeinsamkeiten Jesu mit der Täuferpredigt und Unterschiede: Der Bußruf an Israel und die Nähe des Gerichts	325
10.4 Jesu Wirksamkeit als Wanderprediger und die stabilitas loci des Johannes am Jordan	329
10.5 Der Wundertäter und die Täuferanfrage	330
10.6 Die Liebe Gottes zum Sünder	333
10.7 Die Jünger und der Ruf zur Freiheit und Freude	335
10.8 Der Täufer als der letzte Rufer und die messianische Vollmacht Jesu	337

#### IV. Jesu Auftreten und Verkündigung

§ 11 Zum geographisch-historischen Rahmen des Wirkens Jesu	343
11.1 Galiläa als Ausgangspunkt des Wirkens Jesu und die Frage der Chronologie Jesu	343
11.2 Orte und Wege Jesu in Galiläa	346
11.3 Jesus auf heidnischem Gebiet, in Samarien und sein Weg in die Passion	351
11.4 Jesus als »Lehrer« und »Herr«	358
11.5 Die Berufung von Jüngern und die Nachfolge Jesu	360
11.6 Die Einsetzung der Zwölf	365
11.7 Die Aussendungsüberlieferung	372

§ 12 Die poetische Form der Verkündigung Jesu . . . . .	377
12.1 Der Parallelismus membrorum, die Rhetorik und das Problem der Rückübersetzung ins Aramäische . . . . .	380
Exkurs: Zur Rückübersetzung ins Aramäische . . . . .	383
12.2 Weisheits- und Profetenspruch . . . . .	387
12.3 Die Gleichnisse Jesu . . . . .	396
§ 13 Jesu Verkündigung vom Reich Gottes . . . . .	406
13.1 Gegenwart oder Zukunft des Reichs? Die falsche Alternative . . . . .	406
13.2 Die »sich realisierende« Gottesherrschaft . . . . .	411
13.3 Gottes Herrschaft und Gottes Gebot . . . . .	418
13.4 Die Gottesreichsgleichnisse . . . . .	422
13.5 Die Zukünftigkeit des Reichs . . . . .	423
13.6 Gottesherrschaft und messianische Vollmacht Jesu . . . . .	427
§ 14 Der Wille Gottes . . . . .	431
14.1 Hören, Tun und Sein . . . . .	431
14.2 Das doppelte Liebesgebot . . . . .	433
14.3 Demut und Dienst, Nachfolge und Lohn . . . . .	437
14.4 Das Gericht und die Scheidung . . . . .	442
14.5 Der messianische Charakter der Auslegung des Gotteswillens . . . . .	446
§ 15 Die Vaterliebe Gottes . . . . .	452

## V. Jesu Vollmacht und messianischer Anspruch

§ 16 Der profetisch-messianische Wundertäter . . . . .	461
Exkurs: Die Wundererzählungen . . . . .	461
16.1 Die Heilungen Jesu als Zeichen seiner messianischen Vollmacht . . . . .	464
16.2 Glaubensforderung und Wunder . . . . .	472
16.3 Zum traditions- und religionsgeschichtlichen Problem der Wunder Jesu . . . . .	477
16.4 Zur Beurteilung der Wundergeschichten . . . . .	483
Exkurs: Das Fortwirken der Wundererfahrung und die Frage der Augenzeugenschaft . . . . .	492
§ 17 Profet oder Messias? . . . . .	498
17.1 Jesus als der »messianische Profet« . . . . .	498
17.2 Die Ich-Worte Jesu . . . . .	501
17.3 Das Messiasgeheimnis . . . . .	506

17.3.1	Das Wredesche Fragezeichen	506
17.3.2	Schweigegebote und Jüngerunverständnis	510
17.3.3	Das eigentliche Messiasgeheimnis	518
17.4	Das Problem der Hoheitstitel	526
17.4.1	Der Menschensohn	526
17.4.1.1	Die Worte vom gegenwärtigen Wirken des Menschensohnes	534
17.4.1.2	Die Worte vom kommenden Menschensohn	536
17.4.1.3	Die Worte vom leidenden Menschensohn	540
17.4.2	Der Sohn des Vaters	542
17.4.3	Jesus, der »Messias Israels«	544

## VI. Die Passion Jesu

§ 18	Die letzten Auseinandersetzungen in Jerusalem	551
18.1	Der Einzug	551
18.2	Zur Chronologie der letzten Tage	555
18.3	Tempelreinigung und Vollmachtsfrage	557
18.4	Kampfgespräche in Jerusalem	561
§ 19	Die Vorbereitung der Passion Jesu	570
19.1	Das historische und theologische Problem	570
19.2	Die Gegner Jesu: Todesbeschluß und Verrat des Judas	575
19.3	Die Salbung in Bethanien	580
19.4	Das letzte Mahl als Passamahl	582
§ 20	Gethsemane, die Verhaftung und das Verhör Jesu	587
20.1	Gethsemane und Verhaftung	587
20.2	Das Verhör Jesu vor dem »Synhedrium«	591
20.2.1	Der Hannasclan und die jüdische Kapitalgerichtsbarkeit	591
20.2.2	Der Verhandlungsbericht Mk 14,53–65	595
§ 21	Der gekreuzigte Messias	601
21.1	Die Verhandlung vor Pilatus	601
21.1.1	Die Auslieferung an den Präfekten und das Gerichts- verfahren	601
21.1.2	Die Anklage und Verurteilung	604
21.1.3	Geißelung und Verspottung	608
21.2	Der Gang zur Richtstätte und die Kreuzigung	611
21.3	Die Grablegung	619

## VII. Das Zeugnis von der Auferstehung Jesu

§ 22 Das Zeugnis von der Auferstehung Jesu .....	625
22.1 Das älteste Zeugnis: 1 Kor 15,3–8. ....	626
22.2 Das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen ...	641
22.2.1 Die Grabberichte .....	641
22.2.2 Erzählungen über Christophanien .....	644
Rückblick und Ausblick .....	653
Stellenregister .....	655
Autorenregister .....	716
Sachregister .....	724

## Abgekürzt zitierte Literatur und Hilfsmittel

Abkürzungen richten sich nach S. M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1992 (TRE) und die der biblischen Bücher und antiken Quellen in der Regel nach RGG 4. Aufl.

Darüber hinaus werden folgende Abkürzungen verwendet:

BAUER/ALAND, WB	W. BAUER/K. u. B. ALAND, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. völlig neu bearbeitete Aufl., Berlin/New York 1988.
BDR, Grammatik	F. BLASS/A. DEBRUNNER/F. REHKOPF: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 16. durchgesehene Aufl. Göttingen 1984.
DNP	Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hg. v. H. Cancik und H. Schneider, Stuttgart/Weimar 1996 ff.
HAELST	J. VAN HAELST, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens, Paris 1976.
HENGEL, KS I–V	s. Mehrfach zitierte, mit Kurztitel genannte Literatur (Judaica et Hellenistica; Judaica, Hellenistica et Christiana; Paulus und Jakobus; Studien zur Christologie; Jesus und die Evangelien)
KRAUSS, Lehnwörter	S. KRAUSS, Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum (1899), Nachdruck 1964.
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. v. S. Döpp u. a., Göttingen 1988 ff.
LSJ	H. G. LIDDELL/R. SCOTT/H. S. JONES, A Greek-English Lexicon, Oxford <sup>9</sup> 1940 (Reprinted with a revised supplement 1996).
JASTROW, Dictionary	A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, compiled by M. Jastrow I, II, New York 1903 (Nachdruck beider Bände in einem, Israel ohne Jahreszahl).
RENGSTORF, Konkordanz	A Complete Concordance to Flavius Josephus, ed. by K. H. Rengstorf, Leiden 1973–1983.
SCHÜRER Sg.	s. Mehrfach zitierte, mit Kurztitel genannte Literatur. Sondergut (jeweils von Mt, Mk und Lk).
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum, Tübingen, hg. v. C. Marksches u. a.
STERN, GLAJJ	s. Mehrfach zitierte, mit Kurztitel genannte Literatur.

### Mehrfach zitierte, mit Kurztitel genannte Literatur, Kommentare und Hilfsmittel

- ÄDNA, J.: Jesu Stellung zum *Tempel*, WUNT II/119, Tübingen 2000.
- : Jerusalemer Tempel und *Tempelmarkt* im 1. Jh. n. Chr., ADPV 25, Wiesbaden 1999.
- ALAND, K.: *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart <sup>15</sup>1996, 4. korrigierter Druck 2005.
- ALEXANDER, L.: The *Preface* to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1,1–4 and Acts 1,1, MSSNTS 78, Cambridge 1993.
- ALFÖLDY, G.: *Pontius Pilatus* und das Tiberieum von Caesarea Maritima, SCI 18 (1999), 85–108.
- AUFHAUSER, J. B.: *Antike Jesus-Zeugnisse*, KIT 126, Bonn <sup>2</sup>1925.
- AVEMARIE, F.: Die *Täuferzählungen* in der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte, WUNT 139, Tübingen 2002.
- : *Tora* und Leben, TSAJ 55, Tübingen 1996.
- BACKHAUS, K.: Die »*Jüngerkreise*« des Täufers Johannes, PaThSt 19, Paderborn u. a. 1991.
- BAMMEL, E.: *Judaica*. Kleine Schriften I, WUNT 37, Tübingen 1986.
- BARRETT, C. K.: A Critical and Exegetical Commentary on the *Acts* of the Apostles, vols. I–II, ICC, Edinburgh 1994–1998.
- BARTH, K.: Die *protestantische Theologie* im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1947.
- BAUCKHAM, R.: *Gospel Women*. Studies of the Named Women in the Gospels, Grand Rapids (Mich.)/Cambridge 2002.
- : *Jesus* and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony, Grand Rapids (Mich.)/Cambridge (U. K.) 2006.
- : *Jude* and the Relatives of Jesus in the Early Church, Edinburgh 1990.
- BAUER, W.: Das *Leben Jesu*. Im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909 (Nachdruck Darmstadt 1967).
- BAUM, A. D.: *Bildhaftigkeit* als Gedächtnishilfe in der synoptischen Tradition, ThBeitr 35 (2004), 4–16.
- BAYER, H. F.: *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection*. The Provenance, Meaning and Correlation of the Synoptic Predictions, WUNT II/20, Tübingen 1986.
- BECKER, H.-J.: Auf der *Kathedra* des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und anti-rabbinische Polemik in Matthäus 23,1–12, ANTZ 4, Berlin 1990.
- BERGER, K.: Hellenistische *Gattungen* im Neuen Testament, in: ANRW II.25.2, Berlin/New York 1984, 1031–1432.
- BETZ, O.: *Probleme* des Prozesses Jesu, in: ANRW II.25.1, Berlin/New York 1982, 565–647.
- BEYER, K.: Die aramäischen *Texte* vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten, Göttingen 1984 (Ergänzungsband 1994).
- BILLERBECK, P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I–VI, München 1922–1961 (*BILL.*)
- BLINZLER, J.: Die *Brüder und Schwestern* Jesu, SBS 21, Stuttgart 1967.
- : Der *Prozeß* Jesu, Stuttgart 1951 (mehrfach erw. Regensburg <sup>4</sup>1969).

- BOCK, D.L.: *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus*, WUNT II/106, Tübingen 1998.
- BOFFO, L.: *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, BSSTB 9, Brescia 1994.
- BÖHM, M.: *Samaritanen und die Samaritaner bei Lukas*, WUNT II/111, Tübingen 1999.
- BÖTTCHER, CHR.: *Petrus*. Fischer, Fels und Funktionär, Biblische Gestalten 2, Leipzig 2001.
- BOWDEN, J.: *Jesus*. The Unanswered Questions, London 1988.
- BROWN, R.E.: *The Death of the Messiah*. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narration in the Four Gospels, I,II, New York u. a. 1993–1994.
- BULTMANN, R.: *Exegetica*. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967.
- : *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze, I–IV, Tübingen 1933–1965.
- : Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT.NF 12 (29), Göttingen (<sup>1</sup>1921) <sup>2</sup>1931 (= <sup>10</sup>1995) [*GST*]; Ergänzungsheft, bearbeitet von G. Theißen/P. Vielhauer, Göttingen <sup>4</sup>1971.
- : *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958 (<sup>9</sup>1984).
- : *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, SHAW.PH 3/1960 (Heidelberg <sup>4</sup>1965) = ders., *Exegetica*, Tübingen 1967, 445–469.
- BURNEY, C.F.: *The Poetry of Our Lord*. An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ, Oxford 1925.
- BYRSKOG, S.: *Story as History – History as Story*. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History, WUNT 123, Tübingen 2000.
- CASEY, M.: *An Aramaic Approach to Q*. Sources for the Gospels of Matthew and Luke, MSSNTS 122, Cambridge 2002.
- : *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, MSSNTS 102, Cambridge 1998.
- CHANCEY, M.A.: *The Myth of a Gentile Galilee*, MSSNTS 118, Cambridge 2002.
- CLAUSSEN, C.: *Versammlung*, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden, StUNT 27, Göttingen 2002.
- COLLINS, J.J.: *The Scepter and the Star*, New York u. a. 1995.
- CONZELMANN, H.: *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 6. Aufl. bearbeitet von A. LINDEMANN, Tübingen 1997.
- CONZELMANN, H./A. LINDEMANN: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1975, letzte (überarb.) Aufl. <sup>13</sup>2000 (zitiert wird nach der 8., durchgesehenen Aufl. 1985).
- COOK, J.G.: *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 3, Tübingen 2000.
- CROSSAN, J.D.: *The Historical Jesus*. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1991.
- DALMAN, G.: *Jesus-Jeschua*. Die drei Sprachen Jesu; Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz, Leipzig 1922.
- : *Orte und Wege Jesu*, BFChTh II,1, Gütersloh 1919; Darmstadt <sup>4</sup>1967.
- : *Die Worte Jesu*. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, Leipzig <sup>2</sup>1930 (Nachdruck Darmstadt 1965).
- DAVIES, W.D./D.C. ALLISON, Jr.: *The Gospel according to St. Matthew*, ICC, 3 Bde., Edinburgh 1988, 1991, 1997.
- DEINES, R.: *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias*. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie, WUNT 177, Tübingen 2004.
- : *Die Pharisäer*. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, WUNT 101, Tübingen 1997.

- : The *Pharisees* Between »Judaisms« and »Common Judaism«, in: *Justification and Variegated Nomism. I. The Complexities of Second Temple Judaism*, ed. by D.A. Carson, P.T. O'Brien, and M.A. Seifried, Tübingen/Grand Rapids (Mich.) 2001, 443–504.
- : Jüdische *Steingefäße* und pharisäische Frömmigkeit, WUNT II/52, Tübingen 1993.
- DEXINGER, F.: Der *Ursprung* der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen, in: *Die Samaritaner*, hg. v. dems./R. Pummer, WdF 604, Darmstadt 1992, 67–140.
- DIBELIUS, M.: Die *Formgeschichte* des Evangeliums, Tübingen <sup>1</sup>1919 = <sup>2</sup>1933.
- VON DOBSCHÜTZ, E.: *Matthäus* als Rabbi und Katechet, ZNW 27 (1928), 338–348 (= Nachdruck in: *Das Matthäusevangelium*, hg. v. J. Lange, WdF 525, Darmstadt 1980, 52–64).
- DODD, C. H.: *Historical Tradition* in the Fourth Gospel, Cambridge 1963.
- DOERING, L.: *Schabbat*. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum, TSAJ 78, Tübingen 1999.
- DUNN, J. D. G.: *Jesus* Remembered. Christianity in the Making. Vol. 1, Grand Rapids (Mich.)/Cambridge (U. K.) 2003.
- : Altering the Default *Setting*: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition, NTS 49 (2003), 139–175.
- ECKSTEIN, H.-J.: Die *Wirklichkeit* der Auferstehung Jesu, in: ders., *Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Beiträge zum Verstehen der Bibel 5, Münster 2003, 157–177.
- EISLER, R.: *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, 2 Bde., Heidelberg 1929/1930.
- FELDMEIER, R.: Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion, WUNT II/21, Tübingen 1987.
- FREY, J.: *Apostelbegriff*, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der »Apostolizität« der Kirche, in: *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, I: Grundlagen und Grundfragen*, hg. v. Th. Schneider und G. Wenz, *Dialog der Kirchen* 12, Freiburg/Göttingen 2002, 91–188.
- : Die *johanneische Eschatologie* I–III, WUNT 96.110.117, Tübingen 1997–2000.
- : Erwägungen zum Verhältnis der *Johannesapokalypse* zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum, in: M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, WUNT 67, Tübingen 1993, 326–429.
- : *Temple and Rival Temple* – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis, in: *Gemeinde ohne Tempel*, hg. v. B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer, WUNT 118, Tübingen 1999, 171–203.
- FREYNE, S.: *Galilee*. From Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE. A Study of Second Temple Judaism, Edinburgh (1980) <sup>2</sup>1998.
- : *Galilee and Gospel*. Collected Essays, WUNT 125, Tübingen 2000.
- : Galilee, *Jesus* and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations, Dublin 1988.
- GABBA, E.: The social, economic and political *history* of Palestine 63 BCE–CE 70, in: *The Cambridge History of Judaism*, Vol. III, ed. by W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy, Cambridge 1999, 94–167.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F./E. J. C. TIGCHELAAR: *The Dead Sea Scrolls*. Study Edition, Bd. 1: 1Q1–4Q273; Bd. 2: 4Q274–11Q31, hg. und übers. v. Florentino García Martínez und Eibert J. C. Tigchelaar, Leiden u. a. 1997/1998.
- GESE, H.: Zur biblischen *Theologie*. Alttestamentliche Vorträge, BEvTh 78, München 1977.

- GOODBLATT, D.: *The Monarchic Principle*. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity, TSAJ 38, Tübingen 1994.
- GOODMAN, M.: *The Ruling Class* of Judaea. Origins of the Jewish Revolt A. D. 60–70, Cambridge 1987.
- GOPPELT, L.: *Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde., hg. v. J. Roloff, Göttingen 1975.1978.
- GRANT, M.: *Jesus of Nazareth*, London 1977.
- HAHN, F.: *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum, FRLANT 83, Göttingen 1963 (<sup>5</sup>1995 mit Nachtrag).
- : *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2002.
- HAMPEL, V.: *Menschensohn* und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990.
- VON HARNACK, A.: *Marcion*. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Neue Studien zu Marcion, Darmstadt 1960 (Nachdruck von TU 45 und 44/4, Leipzig 1924/1923).
- HEINEMANN, J.: *Prayer in the Talmud*. Forms and Patterns, StJ 9, Berlin/New York 1977.
- HENGEL, M.: *Abba, Maranatha, Hosanna* und die Anfänge der Christologie, in: *Denkwürdiges Geheimnis*. Beiträge zur Gotteslehre. FS für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, hg. v. I. U. Dalferth, J. Fischer und H.-P. Großhans, Tübingen 2004, 145–183 = ders., *Studien zur Christologie*. Kleine Schriften IV, WUNT 201, Tübingen 2006, 496–534 (= *KS IV*).
- : *Das Begräbnis* Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: *Auferstehung – Resurrection*. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity, Tübingen, September 1999, hg. v. F. Avemarie und H. Lichtenberger, WUNT 135, Tübingen 2001, 119–183 = ders., *Studien zur Christologie*. Kleine Schriften IV, WUNT 201, Tübingen 2006, 386–450 (= *KS IV*).
- : *Zur matthäischen Bergpredigt* und ihrem jüdischen Hintergrund, ThR 52 (1987), 327–400 = ders., *Judaica, Hellenistica et Christiana*. Kleine Schriften II, WUNT 109, 1999, 219–292 (= *KS II*).
- : *Studies in Early Christology*, Edinburgh 1995.
- : *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, transl. by J. Bowden, London/Philadelphia 1977 (= Nachdruck in: ders., *The Cross of the Son of God ...*, London 1986, 93–185).
- : *Entstehungszeit* und Situation des Markusevangeliums, in: Hubert Cancik (Hg.), *Markus-Philologie*. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, WUNT 33, Tübingen 1984, 1–45 = ders., *Jesus und die Evangelien*. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, 478–525 (= *KS V*).
- : *Die Evangelienüberschriften*, SHAW.PH 3/1984, Heidelberg 1984 = ders., *Jesus und die Evangelien*. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, 526–567 (= *KS V*).
- : *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart <sup>2</sup>1984.
- : *Das Gleichnis* von den Weingärtnern Mc 12,1–12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, ZNW 59 (1968), 1–39 = ders., *Jesus und die Evangelien*. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, 139–176 (= *KS V*).
- : *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*. An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels, Harrisburg 2000.

- : Der *Historiker* Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte, ZDPV 99 (1983), 147–183.
- : *Jakobus* der Herrenbruder – der erste »Papst«?, in: Glaube und Eschatologie. FS für Werner G. Kümmel zum 80. Geburtstag, hg. v. E. Grässer und O. Merk, Tübingen 1985, 71–104 = ders., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 549–582 (= *KS III*).
- : Der *Jakobusbrief* als antipaulinische Polemik, in: ders., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 511–548 (= *KS III*).
- : *Jesus* als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: ders./A. M. Schwemer, Der messianische *Anspruch* Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, WUNT 138, Tübingen 2001, 81–131.
- : The *Johannine Question*, London/Philadelphia 1989.
- : Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007 (= *KS V*).
- : Die *johanneische Frage*. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von JÖRG FREY, WUNT 67, Tübingen 1993.
- : Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I, WUNT 90, Tübingen 1996 (= *KS I*).
- : Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, WUNT 109, Tübingen 1999 (= *KS II*).
- : *Judaism* and Hellenism revisited, in: Hellenism in the Land of Israel, hg. v. J. J. Collins und G. E. Sterling, Notre Dame (Ind.) 2001, 6–37.
- : *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, Tübingen 31988.
- : *Kerygma* oder Geschichte? Zur Problematik einer falschen Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeigt an Hand einiger neuer Monographien, in: ThQ 151 (1971), 323–336 = ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, 289–305 (= *KS V*).
- : Die ersten nichtchristlichen *Leser* der Evangelien, in: Beim Wort nehmen – die Schrift als Zentrum für kirchliches Reden und Gestalten. F. Mildner zum 75. Geburtstag, hg. v. M. Krug et alii, Stuttgart 2004, 99–117 = ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, 702–725 (= *KS V*).
- : Der *Lukasprolog*, seine Augenzeugen: Die Apostel, Petrus und die Frauen, in: Memory in the Bible and Antiquity. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004), hg. v. S. C. Barton u. a., WUNT 212, Tübingen 2007, 195–242.
- : Das *Mahl* in der Nacht, »in der Jesus ausgeliefert wurde« (1 Kor 11,23), in: Le Repas de Dieu – Das Mahl Gottes, éd. par C. Grappe, WUNT 169, Tübingen 2004, 115–160 = ders., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, WUNT 201, Tübingen 2006, 451–495 (= *KS IV*).
- : *Maria Magdalena* und die Frauen als Zeugen, in: Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag, hg. v. O. Betz, M. Hengel und P. Schmidt, AGSU 5, Leiden/Köln 1963, 243–256 = ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, 28–39 (= *KS V*).
- : Jesus der *Messias* Israels, in: ders./A. M. Schwemer, Der messianische *Anspruch* Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, WUNT 138, Tübingen 2001, 1–80.
- : *Nachfolge* und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, BZNW 34, Berlin 1968 = (überarbeitet und erweitert) ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, 40–138 (= *KS V*).

- : Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002 (= *KS III*).
- : Der unterschätzte *Petrus*. Zwei Studien, Tübingen 2006.
- : *Probleme des Markusevangeliums*, in: Das Evangelium und die Evangelien, hg. v. P. Stuhlmacher, WUNT 28, Tübingen 1983, 221–266 = ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, WUNT 211, Tübingen 2007, 430–477 (= *KS I*).
- : *Rabbinische Legende* und frühpharisäische Geschichte. Schimeon b. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon, AHAW.PH 2/1984, Heidelberg 1984.
- : »Setze dich zu meiner Rechten!«. Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: Le Trône de Dieu – Der Thron Gottes, hg. v. M. Philonenko, WUNT 69, Tübingen 1993, 108–194 = ders., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, WUNT 201, Tübingen 2006, 281–367 (= *KS IV*).
- : *Der Sohn Gottes*. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen <sup>2</sup>1977 = ders., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, WUNT 201, Tübingen 2006, 74–145 (= *KS IV*).
- : Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, WUNT 201, Tübingen 2006 (= *KS IV*).
- : *Studies in the Gospel of Mark*, London 1985.
- : *Der vorchristliche Paulus*, in: ders./Ulrich Heckel (Hg.), Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19. Mai 1938), WUNT 58, Tübingen 1991, 177–293 = ders., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, WUNT 141, Tübingen 2002, 68–184 (= *KS III*).
- : *Die Zeloten*. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., AGAJU 1, 2. verbesserte und erweiterte Aufl. Leiden/Köln 1976.
- HENGEL, M./R. DEINES: E. P. Sanders' »Common Judaism«, Jesus und die *Pharisäer*, in: M. Hengel, *Judaica et Hellenistica*. Kleine Schriften I, 392–429 (= *KS I*).
- HENGEL, M./A. M. SCHWEMER: Der messianische *Anspruch* Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien, WUNT 138, Tübingen 2001.
- (Hg.): *Königsherrschaft Gottes* und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991.
- : *Paulus* zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels, WUNT 108, Tübingen 1998.
- HORBURY, W.: *Herod's Temple* and 'Herod's Days', in: *Templum Amicitiae*. Essays on the Second Temple. FS für Ernst Bammel, hg. v. W. Horbury, JSNT.S 48, Sheffield 1991, 103–149.
- : *Messianism* among Jews and Christians. *Biblical and Historical Studies*, Edinburgh 2003.
- : *Der Tempel bei Vergil* und im herodianischen Judentum, in: *Gemeinde ohne Tempel*. Community without Temple, hg. v. B. Ego u. a., WUNT 118, Tübingen 1999, 149–168.
- HORST, P. W. VAN DER: *Philo of Alexandria*. Philo's Flaccus. The First Pogrom, Philo of Alexandria Commentary Series 2, Leiden/Boston 2003.
- ILAN, T.: *Integrating Women* into Second Temple History, TSAJ 76, Tübingen 1999.
- : *Lexicon of Jewish Names* in Late Antiquity. Part I, TSAJ 91, Tübingen 2002.
- JASTROW, M., Dictionary: s. o. unter Abkürzungen.
- JENSEN, M. H.: Herod Antipas in Galilee, WUNT II/215, Tübingen 2006.
- JEREMIAS, J.: *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.
- : *Die Abendmahlsworte* Jesu, Göttingen <sup>4</sup>1967.
- : *Die Gleichnisse* Jesu, (Zürich 1947) Göttingen <sup>11</sup>1998.

- : *Golgotha*, ΑΓΓΕΛΟΣ 1, Leipzig 1926.
- : *Jerusalem zur Zeit Jesu*. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen <sup>3</sup>1962.
- : *Neutestamentliche Theologie*. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Göttingen <sup>3</sup>1979.
- JÜLICHER, A.: *Die Gleichnisreden Jesu* (I 1886, II 1899), beide Bände in einem: Tübingen <sup>2</sup>1910 (Nachdruck Darmstadt 1979).
- JÜLICHER, A./E. FASCHER: *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen <sup>7</sup>1931.
- JÜNGEL, E.: *Paulus und Jesus*. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung des Christologie, HUTH 2, Tübingen (1962) <sup>5</sup>1979.
- KÄHLER, M.: Der sogenannte historische *Jesus* und der geschichtliche, biblische Christus. Vortrag auf der Wupperthaler Pastoralkonferenz, Leipzig 1882, <sup>2</sup>1896 (Nachdruck München 1953, hg. v. E. Wolf, ThB 2).
- KÄSEMANN, E.: Exegetische *Versuche* und Besinnungen, 2 Bde., Göttingen 1960.1964.
- KELHOFFER, J.A.: *Miracle and Mission*, WUNT II/112, Tübingen 2000.
- KLAUCK, H.-J.: *Apokryphe Evangelien*. Eine Einführung, Stuttgart 2002.
- KLAUSNER, J.: *Jesus von Nazareth*. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre (hebr. 1922), Berlin 1930; Jerusalem <sup>3</sup>1952.
- KLOPPENBORG, J.S.: *The Tenants in the Vineyard*. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine, WUNT 195, Tübingen 2006.
- KLOSTERMANN, E.: Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen <sup>5</sup>1971.
- KÖHLER, W.D.: *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, WUNT II/24, Tübingen 1987.
- KOKKINOS, N.: *The Herodian Dynasty*. Origins, Role in Society and Eclipse, JSPE.S 30, Sheffield 1998.
- KÜMMEL, W.G.: *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg <sup>17</sup>1973, <sup>20</sup>1980.
- : *Verheißung und Erfüllung*, ATHANT 6, Zürich <sup>7</sup>1956.
- LEHMANN, K.: *Auferweckt* am dritten Tag nach der Schrift, QD 38, Freiburg <sup>2</sup>1968.
- LIETZMANN, H.: *Geschichte der Alten Kirche*, mit einem Vorwort von C. Marksches, 4./5. Aufl. in einem Bd., De Gruyter Studienbuch, Berlin/New York 1999.
- LIPSIUS, A.: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte und zu einer zusammenfassenden Darstellung der neutestamentlichen Apokryphen, Bd. I–II/1.2 und Ergänzungsband, Braunschweig 1883–1890 (Nachdruck Amsterdam 1976).
- LOOFS, F.: *Wer war Jesus Christus*, Halle a. d. S. 1916.
- LUZ, U.: *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1–4, Neukirchen-Vluyn u. a. 1985 (5., völlig neubearbeitete Aufl. 2002), 1990, 1997, 2002 (= *Mt*).
- MASON, S.: *Flavius Josephus und das Neue Testament*, UTB 2130, Tübingen/Basel 2000.
- : *Flavius Josephus*. Translation and Commentary, ed. by S. Mason. Vol. 9: *Life of Josephus*. Translation and Commentary, Leiden u. a. 2001.
- MEIER, J.P.: *A Marginal Jew*. Rethinking the Historical Jesus. Bd. I: The Roots of the Problem and the Person, New York u. a. 1991; Bd. II: Mentor, Message, and Miracles, New York u. a. 1994; Bd. III: Companions and Competitors, New York u. a. 2001.
- MERKEL, H.: *Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu*, in: Martin Hengel/Anna Maria Schwemer (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult*. Im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991, 119–161.
- : *Die Widersprüche zwischen den Evangelien*. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin, WUNT 13, Tübingen 1971.

- MESHORER, Y.: *Ancient Jewish Coinage*, 2 Bde., New York 1982.  
 –: *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Tel-Aviv 1967.
- METZGER, B. M., u. a.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Corrected Edition 1975, Stuttgart 1971.
- MEYER, E.: *Ursprung und Anfänge des Christentums*. 1. Bd.: Die Evangelien, 4. und 5. Aufl. Stuttgart 1924 (Nachdruck Darmstadt 1962).
- MICHEL, O./O. BAUERNFEIND: *Flavius Josephus*. De Bello Judaico. Der jüdische Krieg, I–III, hg. und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen. 2. überprüfte Aufl. München 1962.
- MILDENBERG, L.: *Schekel-Fragen*, in: ders., *Vestigia Leonis*. Studien zur antiken Numismatik Israels, Palästinas und der östlichen Mittelmeerwelt, hg. v. U. Hübner/E.-A. Knauf, NTOA 36, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1998, 170–175.
- MILLAR, F.: *The Roman Near East*. 31 BC – AD 337, Cambridge (Mass.)/London 1993.
- MITTMANN-RICHTER, U.: *Einführung zu den historischen und legendarischen Erzählungen*, JSHRZ VI, I/1, Gütersloh 2000.
- : *Der Sühnetod des Gottesknechtes*. Die Interpretation von Jes 53 im Lukasevangelium, erscheint in WUNT, Tübingen (in Vorbereitung).
- MOMMSEN, TH.: *Römisches Strafrecht*. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, Leipzig 1899 (Nachdruck 1955).
- MORGENTHALER, R.: *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich/Frankfurt a. M. 1958.
- NAGEL, T.: *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert*. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2, Leipzig 2000.
- NETZER, E.: *Architecture of Herod, the Great Builder*, TSAJ 117, Tübingen 2006.
- NEUGEBAUER, F.: *Jesus der Menschensohn*. Ein Beitrag zur Klärung der Wege historischer Wahrheitsfindung im Bereich der Evangelien, AzTh I, Stuttgart 1972.
- : *Jesu Versuchung*, Tübingen 1986.
- OBERLINNER, L.: *Historische Überlieferung und christologische Aussage*. Zur Frage der »Brüder Jesu« in der Synopse, FzB 19, Stuttgart 1975.
- PESCH, R.: *Das Markusevangelium*, HThKNT II/I (4., erneut durchgesehene Aufl. Mit einem zweiten Nachtrag), II/II (3., erneut durchgesehene Aufl. Mit einem Nachtrag), Freiburg u. a. 1984 (*Mk I/II*).
- PETERSEN, W.: *Zur Eigenart des Matthäus*. Untersuchung zur Rhetorik in der Bergpredigt, Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel 2, Osnabrück 2001.
- PHILONENKO, M.: *Das Vaterunser*, UTB 2312, Tübingen 2002.
- PITRE, B.: *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile*, WUNT II/204, Tübingen 2005.
- PUCCI BEN ZEEV, M.: *Jewish Rights in the Roman World*, TSAJ 74, Tübingen 1998.
- PUMMER, R.: *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism*. Texts, Translations and Commentary, TSAJ 92, Tübingen 2002.
- QIMRON, E./J. STRUGNELL: *Qumran Cave 4*. Bd. 5: *Miqsat Ma'ase ha-Torah*, DJD X, Oxford 1994.
- RAHMANI, L. Y.: *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*, Jerusalem 1994.
- RÄISÄNEN, H.: *The »Messianic Secret« in Mark's Gospel*, Edinburgh 1990.

- : Die *Parabeltheorie* im Markusevangelium, Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 26, Helsinki 1973.
- REED, J. L.: *Archaeology and the Galilean Jesus*, Harrisburg 2000.
- REISER, M.: *Sprache* und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung, UTB 2197, Paderborn u. a. 2001.
- RIESNER, R.: *Jesus als Lehrer*. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung, WUNT II/7, Tübingen <sup>3</sup>1988.
- : Die Frühzeit des Apostels *Paulus*. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71, Tübingen 1994.
- ROBINSON, J. M./P. HOFFMANN/J. S. KLOPPENBORG: *The Critical Edition of Q*. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas, Leuven 2000.
- ROLOFF, J.: Das *Kerygma* und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen <sup>2</sup>1970.
- RÜGER, H. P.: Die lexikalischen *Aramaismen* im Markusevangelium, in: Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, hg. v. Hubert Cancik, WUNT 33, Tübingen 1984, 73–84.
- SALDARINI, A. J.: *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh 1989 (2. Aufl. 2000 mit Vorwort von J. C. VanderKam).
- SANDERS, ED P.: *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985.
- SATO, M.: Q und *Prophetie*, WUNT II/29, Tübingen 1988.
- SCHÄFER, P.: *Jesus in the Talmud*, Princeton/Oxford 2007.
- SCHALIT, A.: König *Herodes*. Der Mann und sein Werk, 2. Aufl. mit einem Vorwort von D. R. Schwartz, Berlin/New York 2001.
- SCHAPER, J.: *Eschatology* in the Greek Psalter, WUNT II/76, Tübingen 1995.
- SCHMIDT, K. L.: Der *Rahmen* der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919 (Nachdruck 1964; 1969).
- SCHNEEMELCHER, W.: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I: Evangelien, Tübingen <sup>5</sup>1987 (<sup>6</sup>1990); Bd. II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen <sup>5</sup>1989 (<sup>6</sup>1999) (= *NTApo*).
- : Das *Urchristentum*, UB 336, Stuttgart u. a. 1981.
- SCHRAGE, W.: Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1–16,24), EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn 2001 (*1 Kor*).
- SCHRÖTER, J.: *Erinnerung* an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas, WMANT 76, Neukirchen-Vluyn 1997.
- SCHÜRER: EMIL SCHÜRER, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.–A. D. 135). A New English Version revised and edited by G. Vermes, F. Millar and M. Black, Vol. I–III/2, Edinburgh 1973–1987.
- SCHÜRMAN, H.: Das Lukasevangelium I, HThK III/1, Freiburg <sup>3</sup>1984.
- SCHWARTZ, D. R.: *Agrippa* I. The Last King of Judaea, TSAJ 23, Tübingen 1990.
- SCHWEITZER, A.: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen <sup>2</sup>1913 (= *GLJF*).
- : Das *Messianitäts- und Leidensgeheimnis*. Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen 1901 (<sup>3</sup>1956).
- SCHWEMER, A. M.: Der Auferstandene und die *Emmausjünger*, in: Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity, Tübingen, September 1999, hg. v. F. Avemarie und H. Lichtenberger, WUNT 135, Tübingen 2001, 95–117.

- : *Erinnerung* und Legende: Die Berufung des Paulus und ihre Darstellung in der Apostelgeschichte, in: *Memory in the Bible and Antiquity. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium* (Durham, September 2004), hg. v. S. C. Barton u. a., WUNT 212, Tübingen 2007, 277–298.
- : *Jesu letzte Worte* am Kreuz (Mk 15,34; Lk 23,46; Joh 19,28 ff), ThBeitr 29 (1998), 5–29.
- : *Jesus Christus als Prophet, König und Priester*, in: M. Hengel/dies., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, WUNT 138, Tübingen 2001, 165–230.
- : Das Problem der *Mahlgemeinschaft* mit dem Auferstandenen, in: *Le Repas de Dieu – Das Mahl Gottes*, hg. v. C. Grappe, WUNT 169, Tübingen 2004, 187–226.
- : Die *Passion* des Messias nach Markus, in: M. Hengel/dies., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien*, WUNT 138, Tübingen 2001, 133–163.
- : Studien zu den frühjüdischen *Prophetenlegenden I,II*, TSAJ 49–50, Tübingen 1995–1996.
- : *Verfolger* und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa I. auf die paulinische Mission, in: *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, hg. v. E.-M. Becker und P. Pilhofer, WUNT 187, Tübingen 2005, 169–191.
- SEGERT, S.: *Semitic Poetic Structures in the New Testament*, ANRW II.25.2, Berlin/New York 1984, 1433–1462.
- SEYBOLD, K.: *Poetik der Psalmen. Poetologische Studien zum Alten Testament*, Bd. 1, Stuttgart 2003.
- SHERWIN-WHITE, A. N.: *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963.
- SIEGERT, F.: *Josephus. Aus meinem Leben (Vita). Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar v. Folker Siegert in Verbindung mit Heinz Schreckenber und Manuel Vogel*, Tübingen 2001.
- SMITH, MORTON: *Jesus the Magician*, New York/London 1978.
- SPICQ, C.: *Notes de Lexicographie Néo-testamentaire, I,II*, OBO 22.1–2, Freiburg (Schweiz) u. a. 1978.
- STEMBERGER, G.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München <sup>8</sup>1992.
- : *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, SBS 144, Stuttgart 1991.
- : *The Sadducees – their History and Doctrine*, in: *The Cambridge History of Judaism III*, ed. by W. Horbury u. a., Cambridge 1999, 428–443.
- STERN, M.: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I–III*, Jerusalem 1976 ff. (= *GLAJJ*).
- STEUDEL, A.: *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat<sup>a,b</sup>)*, STDJ XIII, Leiden u. a. 1994.
- : *Die Texte aus Qumran, II*, Darmstadt 2001.
- STRACK, H. L.: *Jesus, die Häretiker und die Christen: nach den ältesten jüdischen Angaben. Texte, Übersetzung und Erläuterungen*, SIJB 37, Leipzig 1910.
- STRAUSS, D. F.: *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig 1872.
- : *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig <sup>2</sup>1864.
- STUHLMACHER, P. (Hg.): *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, WUNT 28, Tübingen 1983.
- : *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992.

- : Biblische *Theologie* des Neuen Testaments. Bd. 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung, Göttingen 1999.
- THEOBALD, M.: *Herrenworte* im Johannesevangelium, HBS 34, Freiburg u. a. 2002.
- THEISSEN, G.: *Lokalkolorit* und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, NTOA 8, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989.
- : Urchristliche *Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, StNT 8, Gütersloh 1974.
- THEISSEN, G./A. MERZ: Der historische *Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996 (<sup>2</sup>1997).
- THEISSEN, G./D. WINTER: Die *Kriterienfrage* in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, NTOA 34, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1997.
- THORNTON, C.-J.: Der *Zeuge* des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen, WUNT 56, Tübingen 1991.
- VANDERKAM, J.C.: Einführung in die *Qumranforschung*, UTB 1998, Göttingen 1998.
- VERMES, G.: *Jesus* der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993.
- WANSBROUGH, H. (Hg.): *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, JSNT.S 64, Sheffield 1991.
- WEISS, J.: Die *Predigt Jesu* vom Reiche Gottes, Göttingen 1892; 2. neubearb. Aufl. 1900; 3. Aufl. hg. v. F. Hahn, 1964.
- WELLHAUSEN, J.: *Einleitung* in die drei ersten Evangelien, Berlin <sup>2</sup>1911 (zitiert nach Nachdruck in: J. WELLHAUSEN, *Evangelienkommentare*, Berlin/New York 1987).
- : Das *Evangelium Marci*, Berlin <sup>2</sup>1909 (zitiert nach Nachdruck in: J. WELLHAUSEN, *Evangelienkommentare*, Berlin/New York 1987, [321]–[457]).
- WENHAM, D.: *Paulus*. Jünger Jesu oder Begründer des Christentums, Paderborn u. a. 1999.
- WILCKENS, U.: *Theologie* des Neuen Testaments, I/1–4, Neukirchen-Vluyn 2002 ff.
- WINDISCH, H.: Das *Problem* der Geschichtlichkeit Jesu. Die außerchristlichen Zeugnisse, ThR NF 1 (1929), 266–288; 2 (1930), 207–252.
- WREDE, W.: Das *Messiasgeheimnis* in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901 (<sup>2</sup>1913; <sup>3</sup>1963; <sup>4</sup>1969).
- : Die *Predigt Jesu* vom Reiche Gottes (1884), in: *Vorträge* und Studien, hg. v. A. Wrede, Tübingen 1907, 84–126.
- ZAHN, TH.: *Brüder* und *Vettern* Jesu, in: ders., *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, VI (= FGNK VI), Leipzig 1900.
- : *Einleitung* in das Neue Testament. Erster Band, 3. vielfach berichtigte und vervollständigte Aufl. Leipzig 1906.
- : *Einleitung* in das Neue Testament. Zweiter Band, 3. vielfach berichtigte und vervollständigte Aufl. Leipzig 1907.
- Nachdruck beider Bände Leipzig 1924.
- : Das *Evangelium* des Lucas, KNT III, Leipzig/Erlangen <sup>3,4</sup>1920 (*Lk*).
- ZIMMERMANN, J.: *Messianische Texte* aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran, WUNT II/104, Tübingen 1998.
- ZUNTZ, G.: Ein Heide las das *Markusevangelium*, in: *Markus-Philologie*. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, hg. v. H. Cancik, WUNT 33, Tübingen 1984, 205–222.

## Vorbemerkungen



## § 1 Der zeitliche und inhaltliche Gesamtrahmen einer Geschichte des frühen Christentums

1. Der zeitliche Ausgangspunkt für eine Geschichte der Anfänge des Christentums ist nach einhelligem Urteil aller vier Evangelisten das Auftreten Johannes des Tüfers; der Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu hängt aufs engste mit seiner Person zusammen. Die Geburts- und Kindheitsgeschichten in den beiden ersten Kapiteln von Lukas und Matthäus entziehen sich trotz ihrer theologischen Bedeutsamkeit der historischen Darstellung. Es läßt sich bestenfalls daraus erschließen, daß Jesus noch vor dem Tode des Königs Herodes (4 v. Chr.) geboren wurde. Der Evangelist Lukas verbindet darum seine einzige exakte chronologische Angabe über das Wirken Jesu mit dem Erscheinen des Tüfers in einem Jer 1,1 f. (LXX) nachempfundenen Synchronismus verschiedener Machthaber, der mit Kaiser Tiberius beginnt, und verlegt dasselbe auf dessen 15. Jahr, das heißt auf das Jahr 27 oder 28 n. Chr.<sup>1</sup> Tiberius wurde am 19. September 14 n. Chr. Princeps; seine Regierungszeit ist von da ab zu rechnen. Es besteht keinerlei Grund, Lukas hier grundsätzlich zu mißtrauen,<sup>2</sup> das Auftreten Johannes des Tüfers im Jahr 26 anzusetzen und etwa den Tod Jesu bereits in das darauffolgende Jahr 27 zu verlegen.<sup>3</sup> Wer die Nachricht Lk 3,1 f. grundsätzlich verwirft, muß auf den Versuch einer genaueren Chronologie der christlichen Anfänge

---

<sup>1</sup> Lk 3,1 f.: Genannt werden noch Pontius Pilatus, der Präfekt Judäas (s. u. S. 80–83); die Herodessöhne und Tetrarchen Herodes (Antipas) und Philippus (s. u. S. 73–76) mit genauer Angabe ihrer Gebiete, der Tetrarch Lysanias von Abilene (s. dazu SCHÜRER I, 567 ff.) und die Hohenpriester Hannas und Kaiaphas (s. u. S. 79). Vgl. noch Lk 1,5 die Geburt des Tüfers (und Jesu, s. Mt 2) zur Zeit des Königs Herodes, sowie Lk 2,1 f. die Geburt Jesu zur Zeit der Steuer-schätzung unter Augustus und Cyrenius (P. Sulpicius Quirinius), dem Statthalter Syriens. Diese Statthalterschaft fällt freilich erst auf 6 n. Chr., als Judäa in eine römische Provinz verwandelt und darum ein Census durchgeführt wurde; s. SCHÜRER I, 258 f. 399–427. Der Evangelist hat sich hier geirrt. Lukas legt auf die historische Verankerung von Jesu Wirken in der Weltgeschichte großen Wert; vgl. Apg 18,2.12; 26,26 etc. Seine historischen Angaben sind viel präziser als die von gebildeten christlichen Autoren des 2. Jahrhunderts wie Justin (apol. I, 31,3 f.; dial. 103,3 f.) oder Irenäus, *epideixis* 74; vgl. *adv. haer.* 2,22,4 f. unter Berufung auf Joh 8,57.

<sup>2</sup> So aber G. LÜDEMANN, *Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie*, FRLANT 123, Göttingen 1980, 67 u. ö., und W. SCHNEEMELCHER, *Urchristentum*, 37 f. Ebenso unwahrscheinlich ist die Spätdatierung von N. KOKKINOS ins Jahr 36; s. dazu u. S. 82 Anm. 231.

<sup>3</sup> Zum Todesjahr Jesu s. RIESNER, *Paulus*, 31–52. Auch die Altersangabe von »ca. dreißig Jahren« Lk 3,23 macht einen zuverlässigen Eindruck; s. jedoch u. S. 344 Anm. 6.

überhaupt verzichten. Da Pilatus erst im Sommer 26 nach Palästina kam, wäre Jesus beim ersten Passafest, an dem der Präfekt teilnahm, hingerichtet worden.<sup>4</sup> Dagegen spricht nicht nur die Passionsgeschichte – Pilatus zeigt sich darin mit den jüdischen Verhältnissen vertraut, er hat also schon eine längere Verwaltungserfahrung –, sondern auch der von Pilatus verursachte blutige Zwischenfall, den Lk 13,1 ff. schildert. Wenn damals Pilatus »das Blut von Galiläern mit dem Blut ihrer Opfertiere gemischt hat«, so wird es sich wahrscheinlich um ein Ereignis an einem Rüsttag zum Passafest gehandelt haben, als die Festpilger ihre Passalämmer zur Schlachtung zum Tempel brachten. Die Präfekten kamen ja in der Regel nur zu Hauptfesten, vor allem jedoch zum Passafest nach Jerusalem. Der Vorfall bestätigt die verschiedenen Nachrichten des Josephus wie der Evangelien, daß dieses Fest immer besonders von Unruhen bedroht war.<sup>5</sup>

Der *erste Band* unserer Darstellung umfaßt so die Zeit der Wirksamkeit des Täufers etwa ab 27/28 n. Chr. und die Jesu, der nach den Synoptikern am 15. Nisan, dem ersten Tag des Passafestes, vermutlich des Jahres 30, hingerichtet wurde.<sup>6</sup> Das heißt, es handelt sich bei Jesu öffentlichem Wirken um einen relativ kurzen Zeitraum von kaum mehr als eineinhalb bis zwei Jahren, von dem freilich einzigartige weltgeschichtliche Wirkungen ausgegangen sind. Aus dieser knappen Frist ist uns eine für antike Verhältnisse erstaunlich ausführliche Überlieferung erhalten, in der historische Erinnerung und spätere Deutung oft untrennbar miteinander verschmelzen. Diese wenigen Jahre und die mit ihnen verbundenen Traditionen haben die Welt mit ihren Auswirkungen wie keine andere vergleichbare Zeitspanne in der Antike verändert. *Auf sie konzentriert sich der Inhalt unseres ersten Bandes.* Denn der Versuch einer »Darstellung« des Wirkens Jesu läßt sich nicht ohne Schaden von einer Geschichte des werdenden frühen Christentums abtrennen. Die Verbindung mit Jesus hat seine Jünger geprägt, die ganze Überlieferung über ihn wurde von ihnen weitergegeben, geformt und ausgestaltet. Die Träger der mündlichen Tradition – allen voran Petrus – waren, wie später die Evangelisten, maßgebliche Gemeindeglieder mit Autorität, auch die Urkirche wurde in der Gestaltung ihres Lebens und Glaubens zu einem guten Teil von Jesusüberlieferung bestimmt. Diese blieb immer im Urchristentum lebendig. Darum soll der erste Band bei der Behandlung Johannes' des Täufers und des Wirkens und der Passion Jesu je und je auch die spätere Überlieferungsgeschichte der Jesustradition in der Urgemeinde im Blick behalten. Selbstverständlich gehört zu diesem Band auch eine knappe Darstellung der politischen, sozialen und vor allem der religiösen Verhältnisse

<sup>4</sup> Josephus, bell. 2,169 f.; ant. 18,35; vgl. SCHÜRER I, 383–387.

<sup>5</sup> S. u. S. 69.558.

<sup>6</sup> Zum Todestag Jesu und zur Chronologie, die sich bei Johannes über mehr als zwei Jahre erstreckt, s. u. S. 555 ff.

im seit der Makkabäerzeit unruhigen jüdischen Palästina, die insbesondere die Zeit der Hasmonäer, Herodes' I. (37–4 v. Chr.) und seiner Nachfolger und dann das Schicksal Judäas als einer römischen Provinz von 6 n. Chr. bis zum Ausbruch des Jüdischen Krieges 66 n. Chr. umfaßt.

2. Als *zweite Epoche* kann man die vierzig Jahre zwischen der Entstehung der Urgemeinde nach Ostern und der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. bezeichnen. Sie ist die eigentliche Zeit des »Urchristentums«,<sup>7</sup> der zu Recht die Bezeichnung »apostolische Zeit« zukommt,<sup>8</sup> denn sie ist beherrscht von der Wirksamkeit der »ersten Generation«, deren führende Männer, Jakobus, der Bruder Jesu, Petrus und Paulus, noch vor 70<sup>9</sup> hingerichtet wurden. Der Begriff »apostolische Zeit«<sup>10</sup> erscheint erstmals in Eusebs Kirchengeschichte und umfaßt für ihn die Entstehungszeit der im Neuen Testament versammelten, seiner Ansicht nach echten »apostolischen« Schriften.<sup>11</sup> Die dahinterstehende Anschauung geht auf die Anfänge des 2. Jahrhunderts zurück. Schon der Apologet Justin spricht gegen 15mal von den Evangelien als »Erinnerungen der Apostel«<sup>12</sup> und weiß, daß ihre Verfasser »Apostel oder Nachfolger der Apostel waren«, und Irenäus betrachtete die große Mehrzahl der im Neuen Testament enthaltenen Texte als »apostolische« Schriften.<sup>13</sup> Man wird dieses traditionelle Verständnis jedoch einschränken müssen, denn mit Ausnahme der echten Paulusbriefe, des Markus-evangeliums und vielleicht des Jakobusbriefes sind alle neutestamentlichen Schriften nach 70 entstanden, sie gehören der zweiten bzw. dritten Generation, das heißt strenggenommen der sogenannten »nachapostolischen Zeit«, an. Die

<sup>7</sup> Vgl. SCHNEEMELCHER, Urchristentum.

<sup>8</sup> J. BECKER, Das Urchristentum als gegliederte Epoche, SBS 155, Stuttgart 1993, 12.121. Gegen die Kritik von SCHNEEMELCHER, Urchristentum, 7f. ist heute damit keine Wertung im Sinne einer »Zeit der einen, ungeteilten reinen Kirche« mehr verbunden. Ihm folgt mit wenig überzeugenden Argumenten S. ALKIER, Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin, BHT 83, Tübingen 1993, der den Begriff des Urchristentums überhaupt in Frage stellen will. Seinen Vorschlag, ihn durch den des »Frühchristentums« zu ersetzen (264f.), halten wir für wenig sinnvoll. Er macht nur aus einem X ein Y. Das »frühe Christentum« erstreckt sich im Grunde bis zum Duldungsedikt des Galerius 311 n. Chr. Man kann von der Sache her zutreffende Periodenbegriffe nicht deshalb verbieten, weil sie zuweilen auf falsche Weise verwendet wurden. Daß bei aller Vielfalt im 1. Jahrhundert doch ein Bewußtsein von der »Einheit« der neuen Glaubensbewegung bestand, zeigen Texte wie 1 Kor 15,1–11, der Abbaruf Gal 4,6, Röm 8,16 und Mk 14,36, die Kollektenreise des Paulus nach Jerusalem trotz Bedrohung (Röm 15,26ff.) und die Tatsache, daß die Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts (ohne staatlichen Schutz) nicht in zahllose Gruppen und Sekten aufgesplittert wurde.

<sup>9</sup> S. u. S. 8.10.

<sup>10</sup> H.e. 3,31,6: οἱ ἀποστολικοὶ χρόνοι; das Adjektiv ἀποστολικός begegnet uns schon bei IgnTrall inscr.

<sup>11</sup> Alle ohne Jakobus, 3. Johannes, 2. Petrus, Judas und Apokalypse.

<sup>12</sup> Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, s. apol. I, 66,3; 67,3 und dreizehnmal zwischen dial. 100,4 und 107,1. Das für den heidnischen Leser als Bezeichnung einer Schrift schwerverständliche εὐαγγέλιον verwendet er nur dreimal: apol. I, 66,3 (Plural); dial. 10,2; 100,1.

<sup>13</sup> Dial. 103,8; HENGEL, Gospels, 20.221 f. Anm. 83; vgl. Irenäus, adv. haer. 1,3,6; 5 praef.

sieben echten Briefe des Apostels Paulus sind so die einzigen im vollen Sinne des Wortes »apostolischen« Zeugnisse, die wir besitzen. Denn sie allein haben einen »apostolischen« Verfasser. Hinzu kommt vielleicht noch Jakobus, der Bruder Jesu, denn der ihm zugeschriebene Brief könnte doch von ihm selbst stammen.<sup>14</sup> In dieser zweiten Epoche zwischen 30 und 70 treten aus der größeren Zahl der Jünger Jesu und der frühen Glieder der Gemeinde nur vier »apostolische Gestalten« deutlicher hervor: Petrus, Paulus, Johannes und der Herrenbruder Jakobus; die beiden letzten stehen – was ihre Bezeugung in den frühen Quellen anbetrifft – deutlich hinter den zuerst Genannten zurück. Am besten kennen wir *Paulus* durch seine sieben echten Briefe, die frühesten christlichen Originalzeugnisse, geschrieben etwa zwischen 50 und 62. Er ist im Blick auf die im Neuen Testament erhaltenen Schriften theologisch gesehen der »Apostel« schlechthin. Das persönliche und theologische Profil der anderen ist bei weitem nicht so klar erkennbar. Die späteren Väter des 2. und 3. Jahrhunderts nennen ihn daher oft einfach ὁ ἀπόστολος.

Die Apostelgeschichte des Lukas, die Paulus freilich nur in 14,4.14 zusammen mit Barnabas – ausnahmsweise – den Aposteltitel gibt (sonst reserviert sie diesen für die Zwölf), widmet ihm über die Hälfte ihres Umfangs und schenkt uns überhaupt erst die Möglichkeit, die »Geschichte« dieser ersten entscheidenden 30–40 Jahre der neuen, sich rasch nach dem Wirken Jesu ausbreitenden messianischen Bewegung in groben Umrissen und sehr bruchstückhaft zu erfassen. Ihr eigentliches Ziel ist die Darstellung der Mission des Paulus zwischen Damaskus (bzw. Jerusalem) und Rom,<sup>15</sup> ihren Inhalt könnte man daher mit der Formel »Von Jesus zu Paulus« umschreiben. Gleichwohl ist ihr Titel »Taten der Apostel« (πράξεις ἀποστόλων) alt. Die wie das Evangelium einem sonst unbekanntem Angehörigen der Oberschicht, Theophilus, gewidmete, für die ersten 200 Jahre des Christentums ganz ungewöhnliche Schrift wurde wohl kaum titellos verbreitet.<sup>16</sup> Die »Taten« beziehen sich vermutlich auf die beiden beherrschenden Gestalten des Werkes, einmal *Paulus*, den einzigartigen »Heidenmissionar«, und vor ihm *Petrus*, den Sprecher der Jünger in den Evangelien, den ersten Auferstehungszeugen und Anführer der Zwölf in Apg 1–12.<sup>17</sup> Das unter Gottes Leitung stehende, erfolgreiche Wirken dieser beiden führenden Männer, die nach Meinung des Autors für die Urkirche entscheidende Bedeutung besaßen, soll in diesem exzeptionellen Werk – in bewußter Aufeinanderfolge und strenger Auswahl bei eigenwilliger Gestaltung des Stoffs – erzählt werden. Die dritte Gestalt, von der wir viel weniger wissen, der Bruder Jesu, *Jakobus*, war

<sup>14</sup> HENGEL, KS III, 511–548; STUHLMACHER, Theologie II, 59 ff. Der Brief wird unter dieser Voraussetzung am ehesten verständlich.

<sup>15</sup> Vgl. Röm 15,19.

<sup>16</sup> S. u. S. 232.

<sup>17</sup> S. dazu HENGEL, Petrus, 21–58.

Leiter der Urgemeinde im jüdischen Palästina etwa ab der Agrippaverfolgung 42/43 n. Chr. Für die Judenchristen wird er zum eigentlichen Haupt der neuen eschatologischen Bewegung. Das sehr ungleiche Gewicht dieser drei Gestalten in der neutestamentlichen Überlieferung zeigt sich an einem Zahlenvergleich: Simon Petrus (bzw. Kephas) erscheint im Neuen Testament, vor allem durch die Evangelien, ca. 180mal, Saulus-Paulus immerhin 173mal, Jakobus, der Bruder Jesu, dagegen nur 11mal. Dies entspricht nicht seiner ursprünglichen Bedeutung, sondern ist ein Zeichen für die Einseitigkeit der uns verfügbaren Traditionen, die zugleich auf die Verdrängung des palästinischen Judenchristentums hinweist, das vor dem Ausbruch des Jüdischen Krieges 66 n. Chr. in der jungen Kirche zunächst eine große, ja vielleicht die entscheidende Rolle spielte, jedoch schon in allen vier Evangelien, die etwa zwischen 69/70 und dem Beginn des 2. Jahrhunderts entstanden sind, und in der Apostelgeschichte zurücktreten muß. Das bedeutet, daß die uns erhaltene frühchristliche »apostolische« Tradition bereits weitgehend von den der Heidenmission zugewandten judenchristlichen Autoren bestimmt ist, die am palästinischen Judenchristentum, den Brüdern Jesu<sup>18</sup> und am Wirken des Zwölferkreises nur noch ein reduziertes Interesse hatten. Dieses Beispiel zeigt, wie einseitig unser Wissen ist.

Als vierten kann man noch den Zebedaiden *Johannes*<sup>19</sup> nennen; er hat schon in der Apostelgeschichte nur eine Statistenrolle als der zweite nach Petrus. Paulus erwähnt ihn lediglich einmal als letzte der »drei Säulen« in Gal 2,9 beim Apostelkonzil. Daneben wäre nach den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte als fünfter *Barnabas* zu erwähnen, Gefährte der Jünger in Jerusalem und später Missionskollege des Paulus in Antiochien und im südöstlichen Kleinasien. Bei diesen ersten drei bzw. fünf Gestalten handelt es sich unbezweifelbar um besondere, ja einzigartige Autoritäten, die für die Entwicklung der frühesten Kirche grundlegend waren. Eine offene Frage bleibt dabei, ob der Zebedaide Johannes mit dem ihm seit dem 2. Jahrhundert zugeschriebenen Corpus Johanneum zusammenhängt.<sup>20</sup> Die auffallende Hervorhebung dieser Männer der ersten »apostolischen« Generation in unseren Quellen macht deutlich, wie sehr das früheste Christentum und seine Traditionen nicht in erster Linie – wie oft vermutet wurde – von anonymer »volkstümlicher Überlieferung« geprägt wurden, sondern von *maßgeblichen* Autoritäten und theologisch schöpferischen Persönlichkeiten. Das kann man für die »apostolische Zeit« an der Gestalt des Paulus und seinem Verhältnis zu den von ihm gegründeten Gemeinden erkennen, es gilt aber natürlich erst recht für die das Urchristentum begründende Zeit der eineinhalb bis zwei

<sup>18</sup> Die »Brüder Jesu« erscheinen im Neuen Testament korporativ in neun Texten, teilweise in negativem Kontext; s. u. S. 288–291.

<sup>19</sup> Das Brüderpaar Jakobus und Johannes erhält in den Synoptikern, freilich mit großem Abstand, die zweitwichtigste Rolle nach Petrus. S. u. S. 368.

<sup>20</sup> S. HENGEL, Johanneische Frage.

Jahre, in der Jesus selbst und vor ihm Johannes der Täufer wirkten. Diese für Simon Petrus, den engeren Jüngerkreis (und indirekt wohl auch für die Brüder Jesu) als die im eigentlichen Sinne »entscheidende« Zeit der Gemeinschaft mit ihrem Meister bereitete alle späteren Entwicklungen vor. Das wurde in früheren Darstellungen der christlichen Frühgeschichte gar zu leicht vergessen, besonders wenn man sie erst mit den – für uns weithin unbekanntenen – Entwicklungen in der Zeit nach Ostern beginnen läßt.<sup>21</sup>

Das Ende der »apostolischen Zeit« im strengen Sinne wird darum angezeigt durch den Tod der drei erstgenannten Männer: Alle drei starben den Märtyrertod kurz vor Ausbruch des Jüdischen Krieges 66 n. Chr., Paulus und Petrus in Rom vermutlich in der neronischen Verfolgung 64/65 n. Chr. und der Herrenbruder Jakobus ca. 62 n. Chr. in Jerusalem.<sup>22</sup> Eine freilich umstrittene Nachricht bei Papias spricht davon, daß auch die beiden Söhne des Zebedäus, nach Petrus die wichtigsten Jünger im Zwölferkreis, von den Juden getötet wurden; bei Jakobus, dem Sohn des Zebedäus, geschah dies sehr früh, wohl 42/43 n. Chr. durch Herodes Agrippa I.,<sup>23</sup> bei seinem Bruder Johannes wissen wir nicht, wann sich dies ereignet haben soll, vielleicht noch in Jerusalem, wahrscheinlicher aber erst in Kleinasien.<sup>24</sup> Die Katastrophe des Jüdischen Krieges (66–73), die im August/September 70 zur Zerstörung Jerusalems führte und durch die das palästinische Judenchristentum seine bisher dominierende Bedeutung verlor, bildete dann den Schlußstein dieser frühesten, im eigentlichen Sinne »apostolischen« Epoche. Das Markusevangelium im Jahr 69/70 ist eine Antwort auf diese Krise, dasselbe gilt vielleicht auch von einer hypothetischen Urform der Johannesapokalypse, die als ganzes Werk freilich nach Irenäus erst gegen Ende der Herrschaft Domitians (81–96) entstanden sein soll.<sup>25</sup> Selbst das relativ bald nach der Zerstörung Jerusalems etwa zwischen 75 und 85 verfaßte Doppelwerk des Arztes Lukas, eines ehemaligen Reisebegleiters des Paulus, ist noch ganz von der Situation und den Ereignissen vor 70 geprägt. Es enthält auch zusammen mit dem etwas älteren Markus den wichtigsten Beitrag zur »Geschichte« Jesu.

Man kann diese *zweite Zeitspanne* einer Geschichte des frühen Christentums – die der »apostolischen Zeit« bzw. der Entstehung und Ausbreitung der »Urgemeinde« nach dem Wirken Jesu zwischen ca. 30 und 70 – selbst wieder in *zwei Perioden* einteilen. Die erste umfaßt die ersten ca. 13 bis 18 Jahre und endet mit der Verschärfung der Situation in Judäa durch die Verfolgung unter

<sup>21</sup> S. u. S. 171 ff.

<sup>22</sup> Falls sein indirekt gegen Paulus gerichteter Brief echt ist, wäre dieser gegen 60–62 entstanden; vgl. o. S. 6 Anm. 14.

<sup>23</sup> Apg 12,1 f.

<sup>24</sup> HENGEL, Johanneische Frage, 36.88–92.119.

<sup>25</sup> Adv. haer. 5,30,3 = Euseb, h.e. 5,8,6 f. Schon Justin schreibt in dial. 81,4 um 160 n. Chr. dieselbe dem »Johannes, einem der Apostel Christi«, zu. Domitian wurde am 18. September 96 n. Chr. ermordet.

Agrippa I. ca. 42/43 n. Chr. bzw. mit dem Apostelkonzil etwa 48/49 n. Chr.,<sup>26</sup> das die endgültige Anerkennung der gesetzeskritischen Mission durch die Gemeinden in Jerusalem und Judäa durchsetzte und den Weg zur »weltweiten« Mission freigab. Bis zu diesem Zeitpunkt war die urchristliche Mission weitgehend auf Palästina, Syrien und Kilikien sowie die Insel Zypern und angrenzende Gebiete Kleinasiens beschränkt gewesen und hatte darüber hinaus wohl lediglich in Rom Fuß gefaßt.<sup>27</sup> Diese wenigen Jahre bis 48 n. Chr., über die wir ganz fragmentarisch in Apg 1–15 bzw. Gal 1 und 2 informiert sind, sind die *eigentliche »Frühzeit« des Urchristentums* in statu nascendi, die den *zweiten Band* unserer Untersuchungen umfassen soll. Wegen der spärlichen Quellenhinweise sind sie auch der dunkelste und umstrittenste Zeitraum, in dem freilich das eigentlich Entscheidende in Ausbreitung und Lehrentwicklung bereits geschehen ist,<sup>28</sup> denn in ihr haben sich jene Grundzüge der christlichen Botschaft ausgebildet, die uns im ganzen Neuen Testament und dann im 2. Jahrhundert begegnen und schon in den Paulusbriefen vorausgesetzt werden. Zu ihnen gehört bereits die »Heidenmission«, die sich freilich zunächst vor allem auf die Gewinnung von »Gottesfürchtigen« am Rande der Synagogen konzentriert. Im Blick auf die christliche Lehre hat sich in diesen knapp 13 bis 18 Jahren mehr ereignet als in den Jahrhunderten danach.<sup>29</sup> Dies gilt vor allem für das Zentrum der neuen Botschaft, die Christologie in ihrer Einheit mit der Soteriologie. Schon Paulus verkündigt in seinen Missionsgemeinden ganz selbstverständlich eine Hochchristologie, die die göttliche Würde des präexistenten Christus, seine Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung einschließt. Diese Christologie muß der Apostel schon in der Zeit seiner kilikisch-syrischen Wirksamkeit, etwa zwischen 36 und 48 n. Chr., gelehrt haben. Ähnliches gilt unseres Erachtens auch vom spezifisch paulinischen Evangelium, seinem Gesetzesverständnis, seiner Anthropologie und Rechtfertigungslehre. Er hat sein »Evangelium« nach Gal 1,11–17 durch »eine Offenbarung Jesu Christi« doch wohl in zeitlichem Zusammenhang mit seiner Bekehrung vor Damaskus – spätestens drei Jahre nach dem Urgeschehen – empfangen.<sup>30</sup> Die Grundlagen seines Evangeliums, das er als der erfolgreichste Heidenmissionar verkündigt, sind nicht erst das zufällige Produkt späterer Entwicklungen.

<sup>26</sup> Apg 12; Gal 2,10 ff. und Apg 15. S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus, 270 ff.389 ff.394.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Röm 1,13; 15,22 mit 15,18 f. und 1 Kor 15,10; Gal 1,21; 2,1; s. auch HENGEL/SCHWEMER, Paulus, 389–394.

<sup>28</sup> S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus, 429–461.

<sup>29</sup> M. HENGEL, Christologie und Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. FS für Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, hg. v. H. Baltensweiler und B. Reicke, Zürich/Tübingen 1972, 43–67 = KS IV, 27–51; DERS., Sohn Gottes, 9 ff. = KS IV, 74 ff.

<sup>30</sup> HENGEL/SCHWEMER, Paulus; M. HENGEL, KS III, 213–239.

Die *zweite Periode* der »apostolischen« Zeit mit ca. 20–25 Jahren ist die Ära der großen Missionsreisen des Paulus nach dem inneren Kleinasien, Makedonien, Griechenland, der Provinz Asia und als Gefangener nach Rom, wo er 60 n. Chr. eintraf und zwei Jahre als Gefangener weilte.<sup>31</sup> Vermutlich kam er zunächst noch einmal frei und hat, wie er schon lange plante, Spanien besucht.<sup>32</sup> Dann wäre er nach seiner Rückkehr nach Rom bei der neronischen Verfolgung 64/65 n. Chr. hingerichtet worden. Aber auch Petrus hat während dieser ganzen Periode überwiegend außerhalb Judäas als Missionar, Seelsorger und Organisator gewirkt und wurde wahrscheinlich in derselben Verfolgung in Rom gekreuzigt.<sup>33</sup> Die judenchristliche Gemeinde in Palästina wurde durch die Steinigung des Jakobus und anderer führender Christen 62 n. Chr. und den Ausbruch des Jüdischen Krieges schwer erschüttert.<sup>34</sup> Mit der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. hörte sie auf, eine maßgebliche Rolle zu spielen. An ihre Stelle tritt relativ rasch die römische, jetzt schon überwiegend heidenchristliche Gemeinde.

Der *dritte Band* unserer Geschichte soll diese zweite Periode der »apostolischen« Ära, die von den Nachrichten über Paulus beherrscht wird, bis zur Zerstörung Jerusalems und den daran anschließenden ersten Teil der »nachapostolischen Zeit« bis zum Ende der flavischen Epoche bzw. der Anfangszeit Trajans, dem Corpus Johanneum, 1. Clemens, Ignatius und den Pastoralbriefen umfassen, das heißt *auch die erste Hälfte der »dritten Epoche«*.

3. Diese *dritte Epoche* läßt sich mit einem gewissen Recht als die »nachapostolische« bezeichnen. 1905 schrieb Rudolf Knopf sein großes, auch nach rund hundert Jahren nicht überholtes Werk »Das nachapostolische Zeitalter« mit dem Untertitel »Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians«<sup>35</sup>, das heißt von ca. 69 n. Chr., dem Regierungsantritt Vespasians, der als römischer Befehlshaber in Judäa von seinen Legionen zum Kaiser ausgerufen wurde, bis ca. 138 n. Chr., dem Todesjahr Hadrians. Auch in dieser dritten Zeitspanne kann man wieder mit *zwei Perioden* rechnen. Die erste ist die Zeit der flavischen Kaiser von Vespasian über Titus bis Domitian, der 96 ermordet wird, bzw. bis zur Anfangszeit Trajans (98–117). In ihr wurde die Mehrzahl der großen neutestamentlichen Schriften, darunter alle

<sup>31</sup> Apg 28,30 f.

<sup>32</sup> Röm 15,24.28; 1 Clem 5,7; ActVerc 1 (AAAp Lipsius I, 45 f.); Canon Mur. 38 ff. in NTApo<sup>5</sup> I, 28 f. Unseres Erachtens setzen Texte wie Mk 13,10; 14,9; Lk 24,47; Apg 1,8 dieses Wissen voraus. Erst die Pastoralbriefe haben diese Tradition zugunsten einer erneuten Reise des Paulus in den Osten zum Teil wieder verdrängt.

<sup>33</sup> Joh 21,18 f.; 1 Clem 5; AscJes 4,2 f.; Dionysios v. Korinth um 160 nach Euseb, h.e. 2,25,8: »Sie haben zu gleicher Zeit in Rom den Märtyrertod erlitten.« Irenäus, adv. haer. 3,1,1, vgl. 3,3,1; vgl. auch IgnRöm 4,3; ActVerc 35–40 (AAAp Lipsius I, 88 ff.); Tertullian, Scorp. 15,3.

<sup>34</sup> Josephus, ant. 20,200 f.; Euseb, h.e. 3,5,3: die Flucht nach Pella.

<sup>35</sup> Tübingen 1905. Er schrieb das Werk als dreißigjähriger Privatdozent und starb allzu früh (\*26. 10. 1874 – †19. 1. 1920).

vier Evangelien in der zeitlichen Reihenfolge Markus, Lukas, Matthäus und Johannes, geschrieben. Es kommt darin zur endgültigen, schmerzhaften Trennung zwischen Synagoge und Kirche, obwohl das judenchristliche Element und seine Traditionen zusammen mit der Septuaginta auch in der Kirche des 2. Jahrhunderts weiterhin wirksam blieben. Diese Entwicklung war begleitet von einem immer gespannter werdenden Verhältnis zur römischen Herrschaft. Gleichzeitig werden innerkirchliche Krisen, die Auseinandersetzung mit einem ethisch indifferenten oder aber rigoros asketischen Enthusiasmus, einer doketischen Verwerfung der wahren Menschheit Christi und eine erste Stufe in der Ausformung eines festen kirchlichen Amtes sichtbar. Es ist zugleich eine Zeit *schöpferischer Verarbeitung der »apostolischen« Botschaft*. Innerhalb von zweieinhalb Jahrzehnten, etwa von 75 bis kurz nach 100 n. Chr., entstehen mindestens fünf oder sechs zum Teil sehr verschiedene, großartige theologische Entwürfe (in zeitlicher Reihenfolge): (1) das Doppelwerk des Lukas, sein Evangelium und – mit einem gewissen zeitlichen Abstand – die Apostelgeschichte zwischen 75–85, dessen Bedeutung für unser Wissen um die christliche »Urgeschichte«, das heißt Jesus und die »Urgemeinde«, gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, (2) der anonym überlieferte Hebräerbrief etwa zur gleichen Zeit,<sup>36</sup> (3) das Matthäusevangelium um 90–100, (4) der erste Petrusbrief um 95–100, (5) das Corpus Johanneum (Evangelium und drei Briefe), das wohl kurz nach 100 veröffentlicht wurde, und (6) etwa gleichzeitig die Johannesapokalypse, wobei die Frage umstritten ist, inwieweit zwischen dem johanneischen Corpus und der Apokalypse trotz aller großen Unterschiede nicht doch ein gewisser historischer Zusammenhang besteht.<sup>37</sup> Zumindest die frühesten Zeugen des 2. Jahrhunderts haben diesen Zusammenhang behauptet. Uns scheint dies nicht unmöglich zu sein. Diese Texte bilden zusammen mit den früheren sieben echten Paulusbriefen und dem Markusevangelium den wesentlichen Inhalt des Neuen Testaments. Auch der erste Clemensbrief und das Corpus Paulinum, das heißt die Sammlung der echten und unechten Paulusbriefe Kolosser, Epheser, 2. Thessalonicher inklusive des Hebräerbriefs, der uns dadurch erhalten blieb, daß der unbekannte Herausgeber um 100 ihn in dieses Corpus einfügte<sup>38</sup> – doch ohne die noch späteren Pastoralbriefe<sup>39</sup> –, gehören noch in die Endzeit dieser Periode. Es war eine hohe

<sup>36</sup> Hier sind wir nicht sicher, ob er nicht doch noch vor 70 anzusetzen ist, da die Zerstörung des Tempels nicht einmal angedeutet wird und I. Clemens und die Sammlung der Paulusbriefe um 100 ihn voraussetzen. Lukas und den Hebräerbrief verbindet bei allen großen theologischen Unterschieden der Hinweis auf die »Augen-« und »Ohrenzeugen«, s. Lk 1,2 und Hebr 2,3; vgl. auch Apg 1,21 f. und Joh 15,27.

<sup>37</sup> J. FREY, Johannesapokalypse, in: HENGEL, Johanneische Frage, 326–429.

<sup>38</sup> Er könnte etwa zwischen 60 und 66 entstanden und an eine Gemeinde im Osten gerichtet sein. S. o. Anm. 36 und u. S. 204 Anm. 51.

<sup>39</sup> Vielleicht war der Verfasser des Epheserbriefes der Herausgeber dieser Sammlung; vgl. den Epheserbrief mit dem theologisch übereinstimmenden und wohl von diesem stammenden

Zeit theologischen Denkens, wobei die Verfasserpersönlichkeiten jetzt teilweise zugunsten der einzigartigen apostolischen Autoritäten der Vergangenheit, auf die sie sich beriefen und die man bereits zum Teil »pseudepigraphisch« als Verfasser nannte, im dunkeln blieben. Nur das Doppelwerk des Lukas, 1. Clemens und unseres Erachtens das Corpus Johanneum wurden während dieser rund 30 Jahre unter dem eigenen Verfasseramen verbreitet. Der *dritte Band* soll etwa diesen Zeitraum von etwas mehr als 50 Jahren vom Apostelkonzil bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts enthalten. Auch in ihm spielt die theologisch begründete Autorität der Autoren, die sich noch als Apostelschüler betrachten konnten, bzw. auch der hinter ihnen stehenden maßgeblichen Gemeinden wie etwa Rom<sup>40</sup> oder Ephesus eine entscheidende Rolle.

Ein gewisser Umbruch hin zum zweiten Teil dieser *dritten Epoche*, den man *cum grano salis* trotz des früheren Mißbrauchs des Wortes auch schon als eine Zeit des »Frühkatholizismus«<sup>41</sup> bezeichnen könnte, wird durch den ersten Clemensbrief (entstanden wohl zwischen 96, dem Tode Domitians, und der Frühzeit Trajans um 100) offenbar. Es ist eine Ära, in der Gegensätze aufbrechen: Das endzeitliche Bewußtsein und die damit verbundene Naherwartung traten zumindest teilweise zurück – andererseits entstand in eben dieser Zeit die (Endfassung der) Apokalypse –, man versuchte, sich schrittweise mit dem römischen Staat zu arrangieren, dessen Druck wesentlich stärker wurde, und legte größeres Gewicht auf die innere Ordnung und Organisation der Gemeinden verbunden mit einem gegenüber der heidnischen Umwelt strengen und zugleich sozial-solidarischen Ethos sowie auf die Ausbildung der traditionell werdenden kirchlichen Ämter als Garanten für die Erhaltung der sich jetzt formierenden idealen und autoritativen »apostolischen Tradition«. Dieser Prozeß gipfelt in der allmählichen Durchsetzung des monarchischen Bischofsamtes, das in den Ignatiusbriefen so stark betont wird, weil es in den Gemeinden selbst noch umstritten war.<sup>42</sup> Das freie Wirken des Geistes wurde mehr und mehr durch die Amtsträger und die Bindung an die Tradition kontrolliert, eine Entwicklung,

---

sekundären Zusatz Röm 16,25–27. Er hätte dann in diesem Brief gezeigt, wie er im Anschluß an den wesentlich älteren Kolosserbrief Paulus verstanden haben will.

<sup>40</sup> 1. Clemens; Hebr 13,24; IgnRöm praescr.; Irenäus, adv. haer. 3,3,2.

<sup>41</sup> Der Begriff wurde eine Zeitlang polemisch mißbraucht. Vgl. etwa E. KÄSEMANN zum 2. Petrusbrief, in: DERS., Versuche I, 135: Er sei »vom Anfang bis zum Ende ein Dokument frühkatholischer Anschauung und wohl die fragwürdigste Schrift des Kanons.« In »Paulus und der Frühkatholizismus« (in: Versuche II, 239–252) führt KÄSEMANN seine Polemik freilich ad absurdum, weil er beim Apostel selbst eine Menge frühkatholischer Elemente findet. Völlig unqualifiziert verwendet den Begriff S. SCHULZ, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus, Stuttgart 1976. Zur Kritik an einer fragwürdigen Verwendung des von E. TROELTSCH eingeführten Begriffs s. F. HAHN, EvTh 38 (1976), 340–357 und S. ALKIER, RGG<sup>4</sup> 3, 402.

<sup>42</sup> H. CHADWICK, The Silence of Bishops in Ignatius, HThR 43 (1950), 169–172; DERS., The Church in Ancient Society, Oxford 2001, 65–83 (77 ff.).

die nicht ohne erhebliche Widerstände verlief. Beispiele dafür bieten neben den Ignatiusbriefen die etwa zeitgleichen Pastoralbriefe, der Polykarpbrief, der Hirte des Hermas, die Zwölfapostellehre und – gewissermaßen als Antipoden – die Tradition über die kleinasiatischen Profetinnen, auf die sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts der aufkommende Montanismus berief.<sup>43</sup>

Gleichzeitig begann, da immer mehr Gebildete den Weg in die Kirche fanden, eine neue Zeit des theologischen Nachdenkens und Experimentierens. »Religionsphilosophische« Zirkel entwickelten sich am Rande großer Gemeinden zu theologischen Laboratorien, die, beeinflusst durch den mittelplatonischen »Zeitgeist«, nicht mehr nur an der Christologie, Soteriologie und am Ethos, sondern auch an der Protologie und Seelenlehre interessiert waren, zugleich aber auch mit »wissenschaftlichen« philologischen Methoden begannen, die heiligen Texte der Septuaginta und die Evangelien und Paulusbriefe auszulegen. Der immer stärker werdende popularphilosophische Einfluß begünstigte bei ihnen eine doketische Christologie, die die volle Menschlichkeit Christi verleugnete, und führte zu ersten Ansätzen von »gnostisierenden« Bildungen. Der Begriff »Gnosis« erscheint erstmals in 1 Tim 6,20 um 115 n. Chr. als Bezeichnung einer noch nicht klar umrissenen »Häresie«. Lukas konnte dagegen den Begriff *αἵρεσις* noch neutral im Sinne von »Religionspartei« verwenden. Ab dem Beginn des 2. Jahrhunderts wird jedoch »Häretiker« im Sinne von »Sektierer« zur polemischen Bezeichnung derer, die vom wahren »apostolischen« Glauben abweichen.<sup>44</sup> Deutlichere Umrisse erhalten die verschiedenen gnostischen Gruppen freilich erst in den ersten beiden Büchern des fünfteiligen Werkes von Irenäus, dem seinerseits wieder eine verlorengegangene Streitschrift Justins zugrunde liegt.<sup>45</sup> Die Pastoralbriefe und die sieben Briefe des Ignatius<sup>46</sup> zeigen auch die ersten Ansätze zu einem monarchischen Episkopat, der – wohl vom Vorbild des Herrenbruders Jakobus beeinflusst – vom Osten in den Westen vordringt. Der in Rom um 120–130 entstandene »Hirte des Hermas« kennt einen solchen noch nicht und bezeugt gleichzeitig auch das Fortleben eines apokalyptischen, stark jüdisch geprägten, ethisch ausgerichteten christlichen Profetentums.

<sup>43</sup> Vgl. etwa Apk 2,20; Euseb, h.e. 3,39,9; 5,17,3 f.; 5,24,2. Auch Justin, dial. 82,1 (vgl. Euseb, h.e. 4,18,8) spricht noch vom Wirken des profetischen Geistes.

<sup>44</sup> Tit 3,10 fordert dazu auf, Kontakte mit »Häretikern« zu meiden. 2 Petr 2,1 spricht von »verderblichen Häresien«. Lukas gebraucht den Begriff noch im Sinne von jüdischer »Religionspartei« und sieht in den Christen eine solche wie die Sadduzäer und Pharisäer Apg 5,17; 15,5; 24,5.14; 26,5; 28,22. Negativ erscheint der Begriff dagegen IgnEph 6,2; IgnTrall 6,1. Im Sinne von schlechter »Denkungsart«, Lehre s. Herm sim IX,23 (100),5; Justin, dial. 17,1: Die Christen sind in jüdischen Augen eine *αἵρεσις ἄθεος* etc.

<sup>45</sup> S. Irenäus, adv. haer. 4,6,2 = Euseb, h.e. 4,18,9: gegen Marcion; vgl. Justin, apol. I, 26,8: »Syntagma gegen alle Häresien«.

<sup>46</sup> Ignatius schreibt zwischen 110 und 114, da Trajan im Sommer 114 zum Partherkrieg in den Osten aufbricht, Pastoralbriefe ca. 110–120.

Damals besaß Rom noch keinen monarchischen Bischof, ja, selbst bei Justin um 150 ist das noch nicht eindeutig der Fall. I. Clemens und Hermas bezeugen dort eine pluralistische Leitung durch Presbyter.<sup>47</sup> Die Didache beleuchtet das Leben ländlicher südsyrischer Gemeinden, der Barnabasbrief um 135 die Verschärfung der Auseinandersetzung mit dem Judentum bei gleichzeitiger Übernahme eines jüdischen »ethischen« Katechismus, der »Lehre von den zwei Wegen«, der uns auch in der Didache begegnet. Es ist zugleich die Zeit, in der die spätesten neutestamentlichen Schriften entstehen: die Pastoralbriefe um ca. 115, die zeitlich zwischen der Apostelgeschichte (ca. 80–85) und den romanhaft erzählenden Paulusakten (um 180) stehen, der Judasbrief, der den vielleicht doch echten Jakobusbrief voraussetzt und selbst wieder den zweiten Petrusbrief beeinflusst, der etwa bis 130 entstanden sein mag. Er ist der späteste Text des neutestamentlichen »Kanon«, der jünger ist als eine ganze Reihe der den »apostolischen Vätern« zugerechneten Werke. Er setzt schon die Sammlung der Paulusbriefe und den Kampf um ihre rechte Auslegung voraus. Die Entstehung der 27 Schriften des Neuen Testaments beginnt mit dem ersten Thessalonicherbrief um 50 und umfaßt so etwa einen Zeitraum von rund 80 Jahren. Als eine kanonartige, autoritative Schriftensammlung, die wohl im Gottesdienst verwendet wurde, jedoch noch ohne 3. Johannes, Jakobus, Judas und 2. Petrus, erscheint diese Sammlung freilich erst bei Irenäus um 180, wobei betont werden muß, daß die apologetische und antihäretische Literatur vor Irenäus, die solche Texte gekannt haben könnte, weithin verlorengegangen ist. Das heißt, die Sammlung kann wesentlich älter sein. Der Begriff »Kanon« selbst taucht erst im 4. Jahrhundert auf, und der völlige Abschluß des neutestamentlichen Corpus für die griechische Kirche geschieht viel später durch den 39. Osterbrief des Athanasius 367 n. Chr.

Am Ende dieser dritten Epoche steht so die klare Herausbildung einer »neutestamentlichen Schriftensammlung«, die neben die schon anerkannte Sammlung der heiligen Bücher des »Alten Bundes«<sup>48</sup> in griechischer Sprache tritt. Die Übersetzung der »Siebzig«, die »Septuaginta«, umfaßte für Justin alle »alttestamentlichen« Schriften und ist für ihn durchweg profetische Weissagung auf Christus hin. Ein wesentlicher Schritt in die Richtung auf ein »Neues Testament« wird zum erstenmal deutlich sichtbar bei Marcion, der seiner von ihm gegründeten Sonderkirche mit dem um die Hälfte verkürzten, »gereinigten« Lukasevangelium und den ebenfalls »gereinigten« Paulusbriefen (noch ohne die Pastoralbriefe) als »Aposteltext« so etwas wie ein absolut verbindliches

<sup>47</sup> Apol. I, 67,4 nennt nur einen Vorsteher (ὁ προεστώς) als Prediger beim Sonntagsgottesdienst.

<sup>48</sup> Zur Bezeichnung s. Melitos Schriftenverzeichnis bei Euseb, h.e. 4,26,14.

Schriftencorpus gab.<sup>49</sup> Marcion setzt schon eine Sammlung von vier Evangelien voraus und grenzt sich davon ab. Er brauchte eine eigene, separate autoritative »Heilige Schrift«, weil er das ganze Alte Testament verwarf. Als Gegenbewegung wird in der »Großkirche« ein umfangreiches »Apostolikon« mit den Paulusbriefen einschließlich der Pastoralbriefe, der Apostelgeschichte, der »Katholischen Briefe«, mit 1. Petrus und den Johannesbriefen geschaffen, das uns als Corpus bei Irenäus um 180 als in der Kirche allgemein anerkannt begegnet.<sup>50</sup> Wesentlich früher schon finden sich Hinweise auf das Markus- und das Matthäusevangelium, die Apokalypse und wohl auch auf 1. Johannes und 1. Petrus in den vor allem durch Euseb erhaltenen Fragmenten und Nachrichten über das fünfbandige Werk des Papias zur Zeit Hadrians (117–138), der versuchte, noch einmal ältere mündliche jesuanische und apostolische Traditionen zu sammeln. Die Fragmente des Papias zeigen freilich bereits die erhebliche Verwilderung der mündlichen Tradition. Auch sein Zeitgenosse Polykarp setzt in seinem Brief an die Philipper die synoptische Evangelientradition, die Paulusbriefe, 1. Petrus und die Johannesbriefe voraus. Justin um 150 kennt schon alle vier Evangelien und nennt sie »Erinnerungen der Apostel«. Er weiß, daß die Verfasser »Apostel und Apostelschüler« sind, und berichtet von ihrer Lesung wie auch der der alttestamentlichen Schriften im Gottesdienst als einer gefestigten, selbstverständlichen Tradition.<sup>51</sup> Gegen Ende dieses Zeitraumes wird die Judenschaft in Judäa im Bar Kochba-Aufstand (132–136) vernichtet, durch den das gesetzestreue Judenchristentum noch einmal schwer beeinträchtigt und allmählich in die »ebionitische« Häresie abgedrängt wurde. Die römische Neugründung Aelia Capitolina anstelle Jerusalems erhielt jetzt eine rein heidenchristliche Gemeinde.

4. Eine grundlegende Veränderung wird in dieser Zeit im Aufkommen der *apologetischen Literatur* sichtbar. Sie durchbricht, analog zu manchen »gnostischen« Schriften, die literarische Mauer hin zur gebildeten Oberschicht. Bisher hatte nur Lukas mit seinem Doppelwerk einen Versuch in diese Richtung unternommen. Seine Widmung an Theophilus war eine absolute Ausnahme gewesen, jetzt werden derartige literarische Konventionen häufiger. Die erste Apologie soll ein gewisser Quadratus 124 oder 129 n. Chr. dem Kaiser Hadrian vorgelegt haben, von der nur bei Euseb ein kleines Fragment erhalten ist.<sup>52</sup> Der nächste

<sup>49</sup> Er streicht bei seiner »Reinigung« alle Hinweise auf den minderwertigen »gerechten Gott« (Tertullian, *adv. Marc.* 2,29,1) des Alten Testaments, das für ihn keine Bedeutung für den christlichen Glauben hat.

<sup>50</sup> Die Bezeichnung des 1. Johannesbriefes als *καθολικὴ ἐπιστολή* erscheint wahrscheinlich in der Auseinandersetzung um den Montanismus in Kleinasien gegen Ende des 2. Jahrhunderts, s. Euseb, h.e. 5, 18,5 und HENGEL, *Johanneische Frage*, 102 Anm. 18.

<sup>51</sup> *Apol.* I, 66,3; 67,3; dial. 103,8; s. auch o. S. 5 Anm. 12 und HENGEL, *Gospels*, 20.221 f. Anm. 83.

<sup>52</sup> Euseb, h.e. 4,3.

bekannte Apologet, Aristides, schreibt unter Hadrian oder Antoninus Pius, und Justin, dessen Werk trotz großer Lücken in wesentlichen Teilen erhalten ist, zur Zeit des letzteren und Mark Aurels, unter dem er den Märtyrertod erleidet. Seine beiden Apologien entstehen wahrscheinlich kurz nach 150. Deutlich ist weiter die immer stärker betonte Abgrenzung vom Judentum. Gegen Ende des Bar Kochba-Aufstandes (132–136) entsteht der Barnabasbrief, in dieselbe Zeit verlegt Justin seinen Dialog mit dem nach Kleinasien geflüchteten Juden Tryphon, das Werk selbst hat er etwa um 160 verfaßt. Ein Vorläufer wohl aus der Zeit bald nach dem Bar Kochba-Aufstand ist der verlorengegangene Dialog des Judenchristen Jason mit dem alexandrinischen Juden Papiscus von Ariston von Pella.<sup>53</sup> Weitere einflußreiche Apologeten sind Melito von Sardes, Tatian, ein Schüler Justins, der eine »Harmonie« aus den vier Evangelien herstellte, Athenagoras und Theophilus von Antiochien, ein Zeitgenosse des Irenäus.

Zeitlich parallel zu den Apologeten werden auch jene zum Teil immer umfangreicher werdenden »religionsphilosophischen« Schriften verfaßt, deren Autoren gebildete christliche Intellektuelle waren, die spätestens seit Irenäus als »Gnostiker« verurteilt wurden. Zwischen 130 und 140 lehrt der christliche Denker Basilides in Alexandrien einen platonisierenden, spekulativen Paulinismus und schrieb auch eine Art von Kommentar zur Evangelienüberlieferung;<sup>54</sup> fast gleichzeitig, etwa ab 138, finden wir Valentin – aus Alexandrien kommend – in Rom als freien christlichen Lehrer mit erheblichem kirchlichem Einfluß.<sup>55</sup> Bereits geraume Zeit vor Marcion um 144, den großen religionsphilosophischen »Systembauern«, die man seit Irenäus und Clemens Alexandrinus der christlichen »Gnosis« zurechnete, und den Apologeten war die Abfassung der »neutestamentlichen«<sup>56</sup> Schriften, die selbst noch nicht »gnostisch« beeinflußt sind, endgültig abgeschlossen; es beginnt die Zeit ihrer Wirkung und ihrer Auslegung. Den ersten in Fragmenten erhaltenen Kommentar zu einer ganzen neutestamentlichen Schrift, dem Johannesevangelium, verfaßte in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts auf einem hohen philologischen und philosophischen Niveau Heracleon, wohl ein Schüler Valentins.<sup>57</sup> Der große, in seiner Bedeutung für das Neue Testament freilich gern überschätzte, überwiegend gnostische

<sup>53</sup> F.-R. PROSTMEIER, LACL, 51 f. Daß Justin diesen Dialog nicht kannte, scheint uns unwahrscheinlich zu sein.

<sup>54</sup> Vgl. W. LÖHR, Basilides und seine Schule, WUNT 83, Tübingen 1996.

<sup>55</sup> Dazu CHR. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen 1992.

<sup>56</sup> Die Bezeichnung erscheint erst später bei Tertullian und Clemens von Alexandrien. Melito von Sardes um 170 spricht erstmals von den »Büchern des Alten Testaments« (bei Euseb, h. e. 4,26,14); s. o. S. 14 Anm. 48.

<sup>57</sup> S. die glänzende Untersuchung von A. WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus, WUNT 142, Tübingen 2002, die zeigt, daß Heracleon für Origenes ein ernsthafter Diskussionspartner war und man ihn erst retrospektiv als »Häretiker« bezeichnen kann.

Quellenfund koptischer Texte aus Nag Hammadi beleuchtet die Vielfalt der gnostischen und pseudepigraphischen Produktion, trägt aber durch den diffusen Charakter seiner Schriften enttäuschend wenig zur Lösung der nach wie vor offenen Frage der Entstehung dieser kirchlichen Bewegung und ihrer Geschichte in der christlichen Frühzeit bei. Am wichtigsten sind die evangelienähnlichen Texte wie das Thomas- oder Philippusevangelium. Viele der Traktate mögen eher dem 3. als dem 2. Jahrhundert angehören. Auffallend ist, daß die Namen der großen Schulgründer wie Saturnil, Basilides, Karpokrates, Valentin oder Ptolemaios dort gerade nicht erscheinen.

Neben das »apologetische« und »religionsphilosophische« Schrifttum tritt ab der Mitte des 2. Jahrhunderts eine reiche »volkstümliche« Literatur, die »*apokryphen Apostelakten*«, die sich nur oberflächlich die Apostelgeschichte zum Vorbild nehmen und viel eher der fiktiven antiken Romanliteratur entsprechen; die wirkungsvollste ist die Clemens von Rom zugeschriebene Grundschrift der judenchristlichen, antipaulinischen Pseudoclementinen, in denen Jakobus und Petrus, der gegen Simon Magus kämpft, im Mittelpunkt stehen. Hinzu treten »apokryphe« Schriften nach Art der Evangelien wie das Thomas- und Petrus-evangelium oder die – antignostische – *Epistula Apostolorum*, die Gespräche des Auferstandenen mit seinen Jüngern enthält, eine Gattung, die sonst besonders bei Gnostikern beliebt ist, die sie bekämpfen will. Weiter sind zu nennen die mit dem jüdischen Erbe verbundenen Apokalypsen, etwa eines Petrus oder Paulus oder die ältere *Ascensio Isaiae*, und ähnliche Offenbarungsschriften, wobei zum Teil jüdische Corpora wie die Sibyllinen, die Testamente der Zwölf Patriarchen, die *Vita Adae et Evae* oder die *Vitae Prophetarum* christianisiert und weiterentwickelt werden. Die Trennung vom Judentum hat das Interesse am jüdisch-apokalyptischen Schrifttum nicht abgeschwächt, sondern eher gefördert, wie auch die zahlreichen christlichen Interpolationen in diesen Schriften zeigen. Es ist die Kirche des 2. Jahrhunderts, die in theologischen Zentren wie Rom oder Alexandrien das jüdisch-hellenistische Schrifttum, beginnend mit der Septuaginta unter Einschluß ihrer »Apokryphen«, den Werken Philo und Josephus' übernommen, weiter überliefert und damit erhalten hat. Das Judentum des 2. Jahrhunderts hat dagegen diese Literatur fast völlig abgestoßen und zum Teil erst später wieder aus christlichen Quellen übernommen.

5. Die Geschichte des »Urchristentums« im weiteren Sinne, mit anderen Worten die Geschichte Jesu, der »apostolischen« und »nachapostolischen« Zeit, umfaßt so etwa 100/110 Jahre von ca. 30 – ca. 130/140 n. Chr. Am Ende dieses Zeitraums steht der Versuch, sich noch einmal durch Sammlung mündlicher Tradition oder die persönliche Berufung auf Traditionsträger der »Anfänge« zu versichern: so bei Papias, Quadratus, aber auch bei philosophisch geprägten Lehrern wie Basilides und Valentin, die sich auf namentlich genannte Schüler eines Paulus und Petrus beriefen. Bei aller Hervorhebung von »Perioden« erweist

sich die frühe Geschichte des Christentums als ein *durchgehendes, historisch fruchtbares und sinnerfülltes Kontinuum*. Aufgrund der Bruchstückhaftigkeit der erhaltenen Quellen können wir diese Kontinuität oftmals nur sehr unvollkommen darstellen. Die wirklich schweren, klar aufweisbaren Brüche kommen zumeist von außen und sind eher gewaltsamer Art, so etwa der Tod der drei führenden Köpfe der ersten Generation als Märtyrer in den sechziger Jahren und die bald darauf erfolgende Zerstörung Jerusalems, die der judenchristlichen Gemeinde ihren bisher entscheidenden Einfluß raubte und Rom zum neuen Mittelpunkt der Kirche werden ließ. Auch die Ausstoßung Marcions aus der Gemeinde in Rom und die Gründung einer marcionitischen Gegenkirche um 144 n. Chr. könnte man als einen tiefgreifenden, jedoch unumgänglichen »Gewaltakt kirchlicher Disziplin« bezeichnen. Die zeitliche Grenze bis ca. 100 n. Chr., die durch die Entstehung der Mehrzahl der kanonischen Schriften<sup>58</sup> gezogen wird, wurde nicht als solche empfunden, eher war der Wechsel von der zweiten zur dritten Generation spürbar, verbunden mit dem härteren Zugriff des Staates seit dem späten Domitian und Trajan. Die »neutestamentliche Wissenschaft« hat allzulange unter der Überbetonung der theologisch und kirchlich notwendigen, aber – historisch gesehen – fragwürdigen Grenze des Kanons und der Idealisierung der scheinbar allein wirklich theologisch »interessanten« Autoren wie Paulus und Johannes als Vertreter des wahren »Urchristentums« gelitten. Traditionell gewordene Begriffe wie »Urchristentum«, »apostolische« und »nachapostolische« Zeit oder »Frühkatholizismus« sind durchaus auch heute noch brauchbar, sie sollten aber nicht mehr in wertendem Sinne verwendet werden.

In Wirklichkeit ist das 2. Jahrhundert für die Entstehung des »Neuen Testaments« als Schriftensammlung grundlegend, weil gerade in ihm bis hin zu Irenäus in Lyon um 180 und wenig später bis zu Tertullian in Karthago und Clemens in Alexandrien diese Schriften sich kraft ihres Inhalts in der Kirche durchsetzten. Auffallend ist dabei, daß weder Irenäus noch das große literarische Werk Tertullians einen nennenswerten Einfluß von »neutestamentlichen Apokryphen« zeigen. Diese werden vielmehr von beiden bereits entschieden abgelehnt. Selbst für Clemens sind die für die Kirche »autoritativen« Schriften klar festgelegt, auch wenn er entsprechend der geistigen Situation in Alexandrien und um der Diskussion mit gnostisierenden christlichen Religionsphilosophen willen hin und wieder auch »zweifelhafte« Texte zitiert. Die drei großen Quellencorpora dieser Autoren, die an Umfang alles übertreffen, was sich sonst aus dem 2. und 1. Jahrhundert an christlichen Schriften erhalten hat, bieten zugleich eine wichtige Basis für einen abschließenden Rückblick auf die frühere Zeit der »christlichen Anfänge« und die erstaunliche Entwicklung der Kirche im 2. Jahrhundert. Das in ihnen geschilderte theologische Denken und kirchliche

<sup>58</sup> Außer den Pastoralbriefen, Judas und 2. Petrus.

Leben geht ja ganz auf Voraussetzungen zurück, die sich im Laufe des 1. und 2. Jahrhunderts herausgebildet haben, und ihre theologischen Entwürfe sind auch zu einem guten Teil von dorthier zu verstehen. Sie waren von Jesus und den Aposteln zeitlich nicht weiter entfernt als wir von F. Schleiermacher, F. C. Baur und A. Ritschl, wobei die letzten 150 Jahre schnelllebiger waren als die griechisch-römische Gesellschaft. Darum können sie den sinnvollen Abschluß einer Geschichte *der frühesten Kirche* bilden. Von jetzt an beginnt noch lange vor Konstantin die Geschichte der Reichskirche.

Mit diesen drei Theologen und einem Ausblick auf ihr literarisches Werk soll der geplante *vierte Band* schließen: Er reicht vom Beginn der »dunklen Zeit« nach Ignatius bis zu den Anfängen des 3. Jahrhunderts.

6. Was wir aus jenem Zeitraum von ca. 150–170 Jahren erfahren, ist wenig und viel zugleich. Es ist zuwenig, um eine auch nur einigermaßen kontinuierliche *Geschichte der Entwicklung* der neuen Bewegung im 1. und 2. Jahrhundert sichtbar werden zu lassen. Unsere beiden Hauptquellen, die Apostelgeschichte des Lukas und die ersten sechs Bücher der Kirchengeschichte Eusebs, sind für eine durchgehende Darstellung der Gesamtzusammenhänge viel zu bruchstückhaft. Das gilt erst recht von den Fragmenten der fünf Bücher Hypomnemata des Hegesipp, dem wir vor allem Nachrichten über das Judenchristentum und die ersten Bischofslisten verdanken. Der Versuch einer Darstellung des Werdens der Kirche kann in der Regel nur in ganz groben Linien durch Verbindung einzelner Punkte, das heißt aber nur mit vielen Lücken und unter ständiger Verwendung von Arbeitshypothesen, unternommen werden. Wir wissen – im Vergleich zu anderen religiösen und philosophischen Bewegungen in der Antike – insgesamt dennoch relativ viel über einzelne Zeitabschnitte und Personen, etwa über das Wirken Jesu oder die paulinische Mission, und vor allem wissen wir erstaunlich viel über einzelne theologische Entwürfe, etwa des Paulus, des Johannes, des Ignatius, Justins und Melitos, von Irenäus, Tertullian und Clemens Alexandrinus ganz zu schweigen. Für antike Verhältnisse ist die Entstehung des Christentums und die Geschichte seiner ersten 150–170 Jahre geradezu exzellent bezeugt. Dies gilt dank des lukanischen Doppelwerks und der Paulusbriefe vor allem für die entscheidenden ersten 40 Jahre bis zur Zerstörung Jerusalems. Am dunkelsten sind die ganz frühen zehn Jahre zwischen 30 und 40 und dann wieder der spätere Teil der »nachapostolischen« Epoche etwa zwischen Ignatius und Justin. Hier erhält unser Wissen jedoch wertvolle Ergänzungen durch römische Quellen wie den Pliniusbrief und die Antwort Trajans,<sup>59</sup> ein Edikt Hadrians<sup>60</sup> und die durch Euseb erhaltenen Fragmente eines Papias oder Hegesipp. Überhaupt begleitet Euseb mit den Büchern I–VI seiner einzigartigen Kirchengeschichte unseren

<sup>59</sup> Ep. 10,96 f.

<sup>60</sup> Justin, apol. I, 68. S. dazu HENGEL, KS I, 358–391.

ganzen Weg. Es ist bedauerlich, daß bisher kein Kirchenhistoriker sich dazu entschließen konnte, zu diesem Grundtext einen ausführlichen, brauchbaren Kommentar zu schreiben.

Die Darstellung der theologischen Entwürfe aufgrund der einzelnen Schriften ist an sich die Aufgabe einer »Theologie des Neuen Testaments« und dann der frühen Dogmengeschichte, wobei die erstere in der Regel heute als eine Art von »Geistesgeschichte des Urchristentums« in der Form der Entfaltung seiner Glaubensgedanken und mit Ansätzen zur hermeneutischen Umsetzung für die Gegenwart dargestellt wird. Diese übliche Aufteilung des Stoffes in eine Literaturgeschichte (bzw. Einleitung ins Neue Testament), eine Darstellung der Theologie des Neuen Testaments und den Versuch einer Geschichte des Urchristentums war jedoch immer in der Gefahr, einseitig, abstrakt und statisch zu werden, wenn sie nicht zugleich auch die verschiedenen geschichtlichen Situationen in Raum und Zeit und die handelnden Personen und ihre Gesprächspartner im Blick hatte. Darum lassen sich die Entwicklung des theologischen Denkens, die – sehr fragmentarischen – biographischen, sozialen und politischen Details und die Literaturgeschichte nicht auseinanderreißen. Immer war die Autorität von einzelnen theologischen Lehrern, Autoren, Schulgründern und Bischöfen von wesentlicher Bedeutung. Man kann daher die Erwähnung dieser Persönlichkeiten nicht völlig ausschalten, auch wenn wir biographisch meist ganz wenig über sie wissen. Das zeigt schon ein Blick auf die ersten sechs Bücher von *Eusebs Kirchengeschichte*, der versuchte – gestützt auf die große Bibliothek seines Lehrers Pamphilus in Caesarea –, die ersten rund 270 Jahre des Werdens der Kirche zu beschreiben und ohne den eine Geschichte des frühen Christentums gar nicht geschrieben werden könnte. Freilich kommt bei ihm die eigentliche Darstellung des theologischen Denkens gegenüber biographischen und »kirchenpolitischen« »Fakten« und der zitierten Literatur bis hin zu den aufgelisteten Buchtiteln und kurzen Literaturreferaten und -zitaten zu kurz. Er ist auch allzusehr im wertenden Schema von Orthodoxie und Häresie gefangen. Demgegenüber sind die Darstellung der historischen Besonderheiten und theologischen Charakteristika der einzelnen Schriften und ihrer Autoren, das heißt der Hauptquellen unseres Wissens, und die daraus erschlossenen Profile ihrer Glaubensgedanken wichtigster Teil einer Darstellung der christlichen Frühgeschichte. Vor allem das theologisch-christologische Denken und seine Ausformung und Entwicklung erweisen sich dabei als die eigentliche bewegende Kraft in dieser Anfangszeit. Sie bleiben es auch in den nächsten Jahrhunderten. Davon zeugen die großen Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts und die damit verbundenen christologischen Streitigkeiten.

## § 2 Judentum und frühes Christentum

1. Daß das Urchristentum auf jüdischem Mutterboden gewachsen ist, bezweifelt heute wohl kein christlicher Theologe mehr. Fraglich wird dieser Konsens jedoch, wenn man nur ein Wörtchen hinzusetzt: daß es *ganz* aus dem Judentum hervorging. Denn diese Grundthese, daß das frühe Christentum *historisch gesehen* vollständig ein Kind des Judentums ist, widerspricht einer Ansicht, die einst Hermann Gunkel formulierte und die sich über die religionsgeschichtliche Schule und dann vor allem durch Rudolf Bultmann und seine Schüler in der neutestamentlichen Wissenschaft weithin durchgesetzt hat, daß nämlich das Christentum eine *synkretistische* Religion mit vielerlei Wurzeln sei. An seiner Wiege hätten neben dem Judentum auch eine vorchristliche, überwiegend pagane Gnosis, die griechischen und orientalischen Mysterien, Magie, Astrologie, heidnischer Polytheismus, »Theioi andres« und ihre Mirakel, hellenistische Populärphilosophie und anderes mehr Pate gestanden.<sup>1</sup>

Das Schlagwort »Synkretismus« hat das Verständnis der christlichen Anfänge nicht gefördert, wie überhaupt dieses beliebte Etikett weder dem Judentum in Mutterland und Diaspora noch den christlichen Anfängen im 1. Jahrhundert n. Chr. gerecht wird. Erst gewisse spätere gnostische Strömungen etwa seit dem zweiten Drittel des 2. Jahrhunderts wie die Lehre der Simonianer oder die »Naassenerpredigt« und dann vor allem den Manichäismus im 3. Jahrhundert kann man als durch »Religionsmischung« ganz bewußt »synkretistisch« ausgestaltete religiöse Bildungen bezeichnen. Das frühe Christentum – zumindest des 1. Jahrhunderts – gehört noch nicht dazu, es sei denn, man gebraucht den Begriff zu undifferenziert und allgemein. Denn *fremden religiösen Einflüssen* waren zuerst Israel und dann das Judentum seit den frühesten Anfängen auf

---

<sup>1</sup> H. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, FRLANT 1, Göttingen 1903, s. vor allem 88 und 95 das Fazit: »Das Christentum ist eine synkretistische Religion«; R. BULTMANN, Das Urchristentum, Zürich 1952, 146 ff.: Die Mysterienreligionen; 152 ff.: Die Gnosis; 163 ff.: Das Urchristentum als synkretistisches Phänomen: »So ist das hellenistische Christentum keine einheitliche Größe, sondern aufs Ganze gesehen ein merkwürdiges synkretistisches Gebilde, in sich Spannungen und Gegensätze enthaltend« (165). Das gilt in Wirklichkeit ebenso vom Judentum und im Grunde von allen bedeutsamen antiken Religionen. K. PRÜMM SJ legte 1972 eine umfangreiche Studie vor mit dem Titel: Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung, Salzburg 1972. Seine grundsätzliche Kritik ist zu einem guten Teil zutreffend und wurde seinerzeit leider kaum wahrgenommen.

vielfältige Weise ausgesetzt gewesen; man könnte daher *immer* von »Synkretismus« reden. Aber dadurch ist im Laufe der Geschichte die religiöse Identität des Judentums in Anziehung und Abstoßung nur gewachsen, und dies gilt gerade für die hellenistische Zeit, in der die religiöse Überfremdung der jüdischen Religion am größten gewesen sein soll. Gewiß hat das Judentum damals zahlreiche fremde Einflüsse in sich aufgenommen, aber es hat sie, wie schon zuvor das babylonische Exil und die Perserzeit zeigen, entweder integriert oder abgestoßen und ist durch sie in seiner inneren Kraft nur stärker geworden. Das ergibt sich – um nur ein Beispiel zu nennen – etwa aus der Anziehungskraft der griechisch sprechenden Synagoge auf Nichtjuden und aus der großen Zahl von heidnischen Gottesfürchtigen, die sich in den jüdischen Gebetshäusern versammelten. Dieses selbstgewisse Identitätsbewußtsein würden wir für Qumran, die Pharisäer oder die jüdische Apokalyptik in gleicher Weise behaupten wie für die Literatur der Septuaginta oder Philo von Alexandrien. Ein schönes Beispiel bietet die Apologie des Josephus Contra Apionem. Die von H. Gressmann in seinem berühmten Aufsatz »Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums«<sup>2</sup> überbetonten »synkretistischen Elemente« betreffen mehr das pagane Interesse am Judentum als dieses selbst. Das Judentum und das mit diesem noch eng verbundene frühe Christentum waren – im Vergleich zu ihrer heidnischen Umgebung – gerade keine »synkretistischen Religionen«, es sei denn, man faßt den Begriff »synkretistisch« ganz allgemein für »fremde religiöse Einflüsse« aller Art auf, und dann wird er zu generell und damit nichtssagend.

2. Von dieser Grundthese aus folgern wir: *Was an bleibenden »paganen Einflüssen« im frühen Urchristentum vermutet wurde, kann durchweg auf jüdische Vermittlung zurückgehen.* Nirgendwo läßt sich eine direkte, nicht über jüdisches Milieu vermittelte bleibende Beeinflussung durch heidnische Kulte oder nichtjüdisches paganes Denken nachweisen. Was man im Neuen Testament gemeinhin als »hellenistisch« bezeichnet, stammt in der Regel aus jüdischen Quellen, die sich freilich der »religiösen Koine« der hellenistischen Zeit weder entziehen wollten noch konnten. Denn nur dadurch, daß sie an der religiösen Sprache und Vorstellungswelt ihrer Zeit partizipierten, konnten sie auch »attraktiv« auf Fremde wirken und die Wahrheit ihrer speziellen Botschaft überzeugend vertreten. Das gilt ebenso später für die Christen. Das Judentum hat entsprechend in der Diaspora und bei seinen führenden Köpfen im Mutterland sehr rasch die die Welt beherrschende griechische Sprache einschließlich ihrer religiösen Begrifflichkeit akzeptiert, ähnlich wie man es bereits im babylonischen Exil und in der Perserzeit mit dem Aramäischen getan hatte. Dabei ist zu beachten, daß auch Eretz Israel zur Zeit Jesu und der Apostel seit über 300 Jahren unter »griechischem« Einfluß stand und man von daher mit Fug und

<sup>2</sup> ZAW 43 (1929), 1–32. S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus, 132–139.251–260.

Recht das ganze Judentum des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. als »hellenistisches« bezeichnen kann, das in vielfältiger Weise durch die Ausstrahlung – und die Auseinandersetzung mit – der »hellenistischen« Zivilisation geprägt war. Das reicht bis nach Qumran, wo man an sich griechisch-heidnisches Wesen schroff ablehnte.<sup>3</sup> Das Wort »hellenistisch« taugt daher sowenig wie »synkretistisch« zu klaren Differenzierungen. Jerusalem, die weltberühmte Pilgerstadt, besaß seit den Tagen der Hasmonäer und des Herodes eine »hellenistische« Kultur eigenen Charakters.<sup>4</sup> Es war dort ein »jüdischer Hellenismus« zu Hause, der sich wesentlich von dem Alexandriens unterschied, weil er stärker vom Buchstaben der Tora, vom Heiligen Land und dem Tempel gekennzeichnet und weniger »philosophisch« als »juristisch-exegetisch« geprägt war. Es bedarf für eine differenzierte historische Würdigung schärferer Kennzeichnungen, als es uns Schlagworte wie »synkretistisch« oder »hellenistisch« vermitteln können. Hinzu kommt, daß auch die sogenannte »jüdisch-hellenistische« Diaspora alles andere als eine Einheit bildete. Die Juden in Syrien oder Rom standen stärker unter »palästinischem« Einfluß als etwa die Juden in Alexandrien und Ägypten, und im parthischen Babylonien dachte man anders als im lateinischen Karthago. Zu beachten sind weiter die sozialen Unterschiede. Die Herodianer und priesterlich-aristokratischen Boëthusäer in Jerusalem und erst recht die sehr reiche Familie Philos von Alexandrien waren viel stärker »hellenisiert«, das heißt, sie besaßen eine höhere Bildung als die durchschnittlichen Juden. Das antike Judentum war in den Jahrhunderten um die Zeitenwende reicher und kreativer, als allgemein angenommen wird.

3. Diese jüdischen »Fundamente« der neuen messianischen Bewegung des Urchristentums hängen damit zusammen, daß die große Mehrheit der neutestamentlichen Autoren Judenchristen waren, die zum größeren Teil entweder aus dem palästinischen Mutterland stammten oder aber mit diesem verbunden waren. Das letztere gilt vor allem für *Paulus*, den frühesten christlichen Autor; weiter wären *Johannes Markus*, der älteste Evangelist, der unbekanntes schriftgelehrte Verfasser des *Matthäusevangeliums*, der Autor der *Johannesapokalypse* und der des *Corpus Johanneum* zu nennen. Der Verfasser des vierten Evangeliums und der Briefe, der wohl mit dem »Alten« des zweiten und dritten Briefes identisch ist, kam unseres Erachtens aus der Jerusalemer Aristokratie.<sup>5</sup> *Lukas*, »der geliebte Arzt« (Kol 4,14), war wohl ein Gottesfürchtiger, bevor er Christ und später ein Reisebegleiter des Paulus wurde. Sein in der frühchristlichen Literatur einzigartiges Doppelwerk zeigt unter allen nichtjüdischen

<sup>3</sup> M. HENGEL, Judentum und Hellenismus; DERS., Qumran und der Hellenismus, in: KS I, 258–294.

<sup>4</sup> S. dazu M. HENGEL, KS I, 1–90 (57–63.71 f.); DERS., Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: KS II, 114–156.

<sup>5</sup> M. HENGEL, Johanneische Frage, 321 ff.

Autoren der Antike mit Abstand die beste Kenntnis des Judentums in der Diaspora wie im Mutterland. Der unbekannte Verfasser des *Hebräerbriefes* muß ein rhetorisch versierter Judenchrist gewesen sein, der die alexandrinische Kunst allegorischer und typologischer Exegese meisterhaft handhabte, und auch der Verfasser des *1. Clemensbriefes* in Rom scheint dem Schriftgebrauch der Synagoge und ihrer Liturgie noch recht nahegestanden zu haben. Die Septuaginta ist für ihn eine große Paradigmensammlung für die kirchliche Ordnung. Es bleiben hier nicht mehr viele Schriften im Neuen Testament übrig, die man mit größerer Wahrscheinlichkeit »Heidenchristen« zuschreiben kann. Daß der – sehr deutlich – antipaulinische Jakobusbrief kaum aus einer heidenchristlichen Feder stammen kann, liegt nahe; ähnliches darf für den dem Bruder des Jakobus zugeschriebenen Judasbrief gelten. Es bleiben für »Heidenchristen« so noch vielleicht der Epheserbrief, die sehr späten Pastoralbriefe, der etwas frühere 1. Petrusbrief um ca. 100 n. Chr. und der wesentlich spätere 2. Petrusbrief, der seinerseits wieder vom Judasbrief abhängig ist. Weiter ist zu beachten, daß das Urchristentum die ersten rund zwanzig Jahre fast ausschließlich auf Palästina und Syrien/Kilikien beschränkt war und Syrien die größte jüdische Diaspora im Römischen Reich besaß. Es griff nur zögernd auf weitere Teile des Reiches über, nicht zuletzt durch das weltweite Missionsprogramm des ehemaligen Pharisäers Paulus aus Tarsus. Diese palästinisch-syrische Frühgeschichte mit Jerusalem als Mittelpunkt hat das Urchristentum, das zeigen die Evangelien, die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte, tief geprägt.

In der Bestreitung des jüdischen Charakters des Urchristentums wirkt noch der alte latente Antijudaismus des deutschen Idealismus nach, der meinte, im Gange der »Erziehung des Menschengeschlechts« habe mit der Entstehung des Christentums das Judentum seine religiöse Daseinsberechtigung verloren. Vor allem F.C. Baur und seine Schüler haben in ihrer schroff wertenden Unterscheidung zwischen dem palästinischen Judenchristentum und dem von Paulus inaugurierten universalistischen Heidenchristentum dem jüdischen Kolorit der meisten neutestamentlichen Schriften zuwenig Verständnis entgegengebracht und die Forschung lange Zeit in eine einseitige Richtung gewiesen.

Es ist freilich bezeichnend, daß die nicht minder apologetisch ausgerichteten älteren jüdischen Darstellungen des Christentums wie die von Graetz, Perles, Elbogen, dem frühen Leo Baeck und anderen die verfehlten extremen Spätdatierungen der neutestamentlichen Schriften in der Bauschule gerne übernahmen, sich mit den alten Tübingern auf die notorische historische Unzuverlässigkeit und die heidnische Beeinflussung der neutestamentlichen Schriften beriefen und ihnen einen ernstzunehmenden historischen Quellenwert weitgehend absprachen. Es war das Verdienst von Lightfoot, Zahn, Harnack und Schlatter, hier die historischen Orientierungsmarken wieder auf verlässliche Weise neu gesetzt zu haben, und von ihnen haben ein deutsch-amerikanischer Vertreter

der Reform wie Kaufmann Kohler und ein israelischer Historiker wie Joseph Klausner gelernt, in dieser Frage wesentlich vorsichtiger zu sein. Denn diese rigorose destruktive Skepsis raubt den jüdischen wie erst recht den christlichen Historikern wertvolle Hinweise für die jeweils *eigene* Geschichte, weil die Frühgeschichte der neuen messianisch-universalistischen Bewegung immer noch *auch* ein Stück jüdischer Geschichte blieb.

4. Die Verwurzelung des Urchristentums im Judentum wird zudem an der *grundlegenden Bedeutung der jüdischen heiligen Schriften* für die neue, endzeitlich-messianische Bewegung sichtbar. Sie betrifft deren Gottesdienst, aber auch die Ausgestaltung der Lehre in allen Bereichen von der Christologie bis zur Ethik. Vor allem die Auseinandersetzung mit den anderen jüdischen Gruppen war geprägt durch die Diskussion über bestimmte Texte der Schrift. Diese polemisch geführte Diskussion setzte sich dann in der Alten Kirche fort. Da »die Schriften« im frühen Christentum nicht zuletzt als profetische Weissagung auf die endzeitliche Erfüllung durch das Kommen des Messias Jesus verstanden wurden, konnte man sie später unter Umständen einfach als »die Profeten(schriften)« bezeichnen.<sup>6</sup> Die Formel »Bücher des Alten Testaments« erscheint zuerst bei Melito von Sardes in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in seinem Brief an Onesimus und bezieht sich dabei auf die Bücher der Hebräischen Bibel. Auch wenn der christliche Septuagintakanon im Vergleich zu dieser umfangreicher war, stand dieselbe, wie die philologische Arbeit eines Origenes oder Hieronymus zeigt, als letzte Autorität im Hintergrund. Bei der Entwicklung der Christologie spielten außer zahlreichen messianisch gedeuteten »profetischen« Texten vor allem »die messianischen Psalmen« eine besondere Rolle, da sie als Christushymnen, die man auf Jesus hin deutete, gesungen werden konnten. Sie haben vermutlich die geistgewirkte christologische Hymnendichtung der neuen Gemeinde angeregt, ähnlich wie sich etwa in Qumran die alttestamentliche Liederdichtung fortsetzte.<sup>7</sup> Weitere Übereinstimmungen mit den Qumran-Essenern bestehen darin, daß beide Gemeinschaften dieselben Bücher am meisten schätzten: die Psalmen, Jesaja, Deuteronomium, Genesis, Exodus, die zwölf Profeten, Jeremia und Daniel. Die Hochschätzung dieser Bücher entsprach ihrem theologisch-religiösen Gehalt und einer Tendenz im palästinischen Judentum. In der Diaspora wurde dagegen, wie Philo zeigt, vor allem der Pentateuch zitiert. Diese grundlegende Bedeutung der jüdischen »Heiligen Schriften« für das frühe

<sup>6</sup> M. HENGEL, Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes, in: DERS., KS II, 335–380.

<sup>7</sup> S. dazu M. HENGEL, Hymnus und Christologie, in: Wort in der Zeit. Festgabe für Karl Heinrich Rengstorff zum 75. Geburtstag, hg. v. W. Haubeck und M. Bachmann, Leiden/Köln 1980, 1–23 = KS IV, 185–204 und DERS., Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, hg. v. W. Baier u. a., EOS Buch 185, Bd. 1, St. Ottilien 1987, 357–404 = KS IV, 205–258.

Christentum begründet die trotz aller Spannungen und Kämpfe einzigartige und bis heute gültige Verbindung zwischen Christentum und Judentum. Auch die Methoden der Schriftauslegung des zeitgenössischen Judentums blieben in ihrer Vielfalt im frühen Christentum erhalten. Mit der Auslegung in Qumran und im apokalyptischen Judentum verbindet dieses vor allem der endzeitliche Gegenwartsbezug (1 Kor 9,10; 10,11; Röm 4,23 f.; 15,4; Hebr 11,39 f.; 1 Petr 1,10–12) auf die Zeit der Erfüllung der profetischen Verheißungen.

5. Ebenso zeigt das in den Paulusbriefen in verschiedenen Variationen fast stereotype »den Juden zuerst ...« den jüdischen Charakter der neuen Bewegung.<sup>8</sup> Das »zuerst« in Röm 1,16 ist nicht einfach »eine faktisch wertlose Konzession an das ›auserwählte Volk‹«<sup>9</sup>, sondern weist auf den in Gottes Väterverheißung begründeten »heilsgeschichtlichen« Vorrang hin, der dann in Röm 9–11 entfaltet wird: Allein Israel wurden die »Offenbarungsworte Gottes« (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, Röm 3,2) anvertraut, allein Israel wurde durch die Tora als dem »Zuchtmeister auf Christus hin« bis zu dessen Kommen »bewacht und eingeschlossen« (Gal 3,23 f.). Ein ähnlicher Gedanke begegnet uns in den Evangelien, wenn Jesu Sendung zuerst auf Israel eingeschränkt wird (Mk 7,24 ff.; Lk 1,32 f.; 2,11.34; 24,19–21; Mt 10,5 f.; 15,24; vgl. Apg 1,6; Joh 1,41.49 etc.). Erst der Auferstandene sendet die Jünger zu allen Völkern. Damit wird Israel keineswegs ganz vom Heil ausgeschlossen, es ist vielmehr in diesem »machtet zu Jüngern alle Völker« (Mt 28,19) mit enthalten. Auch in der Apostelgeschichte setzt – gegen die historische Wirklichkeit – die Heidenmission erst relativ spät ein (vgl. Apg 10,1–11,24; 13,16–48). In Wirklichkeit beginnt sie wohl schon in Damaskus (Apg 9,20 ff.) mit den »Gottesfürchtigen« in den Diasporasynagogen. Darum sucht Paulus später bei seinen Missionsreisen wohl von Anfang an gerade die Synagogen auf, bis er aus ihnen vertrieben wird. Er möchte dort Juden und gottesfürchtige Heiden ansprechen, findet aber besonders bei letzteren Widerhall. Diese Phase missionarischer Verkündigung, die sich an Juden und Gottesfürchtige wandte, hat sich wohl bis zum Ausbruch des Jüdischen Krieges im Jahr 66 n. Chr. hingezogen. Nur wer das Alte Testament wie die einstige Tübinger Schule eines F. C. Baur mit den Augen Marcions las, konnte diesen bei Lukas relativ eindeutigen Tatbestand als unhistorisch kritisieren. Der »Völkerapostel« ist zunächst vor allem der Missionar dieser Gottesfürchtigen in den Synagogen, die rechtlich noch als Heiden galten, aber mit den jüdischen Grundlehren und der Septuaginta schon vertraut waren. Darum kann er die Kenntnis der jüdischen Schriften und den Umgang mit ihnen in seinen Missions-

<sup>8</sup> Röm 1,16; 2,9 f.; vgl. 3,1 f. Vgl. auch die Voranstellung der Juden Röm 3,9.29; 9,24; 10,12; 1 Kor 1,22 f.; 9,20 f.; 10,32; 12,13; Gal 3,28, vgl. Kol 3,11 sowie grundsätzlich Röm 9–11 und 15,8–12.

<sup>9</sup> So H. LIETZMANN, An die Römer, HNT 8, <sup>3</sup>1928, 30. (Marcion hat dieses πρῶτον nicht umsonst weggelassen.)

gemeinden schon voraussetzen und so virtuos mit Schriftziten argumentieren. Gegenüber der großen Attraktivität der jüdischen Synagogen in den heidnischen Städten auch für Heiden – man kann hier durchaus von einer erfolgreichen jüdischen religiösen »Propaganda« unter Griechen und Römern sprechen – bildet die urchristliche *Mission* etwas Neues, weil sie auf der *endzeitlichen Sendung* durch den auferstandenen Messias beruht, die die Frist zur Umkehr zwischen Erhöhung und Parusie missionarisch ausfüllt, um sein Kommen als Richter und Weltvollender vorzubereiten. Hier handelt es sich um einen radikal neuen Zug in der antiken Religionsgeschichte des Mittelmeerraums, der im eschatologischen Universalismus der alttestamentlichen Profeten begründet ist und in der paganen Welt keine Parallele hat.

6. Aufgrund dieser komplexen Sachverhalte läßt sich auch die unter Schmerzen vollzogene *Trennung* der Synagoge und der neuen enthusiastisch-messianischen Jesusbewegung *nicht eindeutig auf ein festes und dazu noch gar frühes Datum festlegen*. Es war vielmehr ein langer und komplizierter Prozeß. Das »Christentum« als eine ganz »neue Religion« der antiken Welt trat nicht völlig unvermittelt in die Arena der Geschichte. Die Bezeichnung für diese anstößige endzeitliche Sekte, die sich dann in der Geschichte durchsetzte, »*Christianoi*«, das heißt im Grunde »Messiasleute«, war auch keine Selbstbezeichnung, sondern wurde dieser von außen in Antiochien beigelegt (Apg 11,26). Das heißt, diese typisch lateinische Form eines Parteinamens, die uns auch bei den Ἡρωδιανοί (Mk 3,6; 12,13) begegnet, war im griechischsprachigen Osten geläufig, wurde dort aber vor allem in Kreisen verwendet, die Rom nahestanden. Im Neuen Testament erscheint diese dem Griechischen fremde Wortform Χριστιανοί = *Christiani* nur dreimal,<sup>10</sup> und zwar immer in Beziehung nach außen. Erst der Heidenchrist und Märtyrer Ignatius um ca. 114 n. Chr. verwendet das Wort häufiger und stellt erstmals das Christentum, den Χριστιανισμός, dem Judentum, dem Ἰουδαϊσμός, gegenüber.<sup>11</sup> Bezeichnend ist, daß bei ihm gleichzeitig die gegenwartsbezogene Martyriumserwartung den Blick auf das nahe Weltende fast ganz verdrängt hat. Erst jetzt, in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts, wurde die Trennungslinie zwischen Mutter und Tochter *endgültig* gezogen. Fast gleichzeitig schreibt Plinius an Trajan über sein Vorgehen gegen die *Christiani* als einer *superstitio prava et immodica*, wenig später spricht Sueton von ihnen als *superstitio nova et malefica*, das heißt, diese römischen Autoren sehen in den *Christiani* eine *neue*, potentiell gefährliche religiöse Bewegung. Tacitus berichtet dagegen ausdrücklich, daß diese *exitiabilis superstitio* in Judäa begann, von Pilatus unterdrückt wieder auflebte und von dort nach Rom gelangte. Sie

<sup>10</sup> S. noch Apg 26,28 und 1 Petr 4,16. S. dazu HENGEL/SCHWEMER, Paulus, 340–351.

<sup>11</sup> Ignatius hat Χριστιανοί ca. siebenmal und die Entgegensetzung Χριστιανισμός – Ἰουδαϊσμός viermal.

war für ihn, den Juden- und Christenhasser, die schlimmste kriminelle Form der jüdischen *superstitio*.<sup>12</sup>

Die jüdische Bezeichnung *nôšrîm/našôrājjā/Nazoraioi* ist dagegen von der Herkunft Jesu aus dem galiläischen Nazareth abzuleiten und entspricht einem palästinisch-jüdischen Brauch, Träger häufiger Namen zusätzlich nach ihrer Herkunft zu bezeichnen. Dieser jüdische »Parteiname« war ursprünglich ein Beinamen Jesu. Es ist bezeichnend, daß beim Prozeß gegen Paulus der vom Hohenpriester Ananias bestellte Ankläger von der (jüdischen) »Sekte der Nazoräer« spricht,<sup>13</sup> während König Agrippa II. das Wort »*Christianos*«<sup>14</sup> gebraucht. Für den Hohenpriester ist nach Lukas Paulus also ein »Anführer« einer *innerjüdischen* »*Hairesis*«. Wenig später läßt Lukas Paulus sich selbst als einstigen Anhänger der Pharisäer, das heißt »der strengsten »*Hairesis*« unserer Religion« bezeichnen.<sup>15</sup> Er gibt damit den historischen Tatbestand für Christen und Pharisäer zutreffend wieder: Beide, Pharisäer und »*nôšrîm*«, sind von außen betrachtet bei Lukas verschiedene jüdische »*Hairesis*«. Auf jüdischer Seite finden wir ein Indiz für die Trennung darin, daß der verbreitete jüdische Name *Ješû<sup>a</sup>*, die Kurzform von *J<sup>e</sup>hôšû<sup>a</sup>*, bei den Tannaiten etwa seit Beginn des 2. Jahrhunderts völlig verschwindet, während er bei Josephus noch 22mal erscheint und auch in den Dokumenten aus den Fluchthöhlen der Bar Kochba-Zeit noch relativ häufig ist: Das einfache Volk reagierte langsamer als die rabbinischen Lehrer, die den jetzt fluchbeladenen Namen nicht mehr nennen wollten und zur ursprünglichen, längeren Form *J<sup>e</sup>hôšû<sup>a</sup>* zurückkehrten. Auch die Einführung und Durchsetzung der vieldiskutierten »Verfluchung der Häretiker« im Achtzehnbittegebet ist wohl erst ins frühe 2. Jahrhundert zu verlegen. Sie bezieht sich vor allem auf die Judenchristen, umgekehrt verstand sich die mehr und mehr selbständig werdende Kirche als das »wahre Gottesvolk«, das »wahre Israel«, und nach außen dann konsequent als das »dritte Geschlecht« oder »Volk« neben Griechen und Juden. Die jetzt allmählich vorherrschenden Heidenchristen hatten für das Judentum sowieso nie zu »Israel« gehört.

7. Das heißt aber, daß die in den neutestamentlichen Schriften sichtbaren, zum Teil *heftigen Auseinandersetzungen* zwischen der messianischen Sekte der »*nôšrîm*«, der »Nazarener-Leute«, und den verschiedenen jüdischen Gruppen in Judäa, Pharisäern, Schriftgelehrten, Sadduzäern, Priesteraristokratie und Herodianern, und dann später mit den Synagogengemeinden in der Diaspora von Syrien bis Rom zunächst einen *innerjüdischen Familienstreit* darstellen. Richard L. Rubinstein spricht in seinem Buch »My Brother Paul« im Blick auf die harten Sätze des Paulus 1 Thess 2,14–16 von einem »family dispute«

<sup>12</sup> Plinius minor, ep. 10,96,8; Sueton, Nero 16,2; Tacitus, ann. 15,44,3.

<sup>13</sup> Apg 24,5: ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις, vgl. 24,14.

<sup>14</sup> Apg 26,28.

<sup>15</sup> Apg 26,5.

und erklärt dazu, »his harshness was not unlike that of the members of the Community of the Scrolls«<sup>16</sup>. Es ist ein altes biblisches Motiv, der Streit der Brüder begegnet uns schon in zentralen Texten im Alten Testament: bei Joseph und seinen Brüdern, bei »Rebecca's children«<sup>17</sup>, und (paradigmatisch für den Verlauf der damit beginnenden Menschheitsgeschichte) mit tödlichem Ausgang bei Kain und Abel. Selbst das Verhältnis Jesu zu seinen Brüdern war nicht problemlos.<sup>18</sup> Die These vom Streit zwischen Geschwistern gilt selbst dort noch, wo wie bei Johannes nicht nur gegen bestimmte Gruppen, Schriftgelehrte und Pharisäer oder Hohepriester, polemisiert wird, sondern »die Juden«, gemeint sind die Führer und Sprecher des Volkes, direkt auf das schärfste angegriffen werden. Es geht um die – für die neue, enthusiastische Bewegung schwer begreifliche – Ablehnung des »Messias«, des »Gottessohnes« und »Königs Israels« im eigenen Volk,<sup>19</sup> in dem Gott selbst zu Israel und damit zu allen Menschen kam: Dieser Höhe des Anspruchs entsprach die Heftigkeit der Auseinandersetzung in und mit dem eigenen Volk.<sup>20</sup> Der Familienstreit kann dazu führen, daß einzelne Glieder sich gegen die Mehrheit der eigenen Familie wenden und unter Umständen ausgestoßen werden (vgl. Joh 9,22; 12,42; 16,2). Kein neutestamentlicher Autor konnte wissen, daß mit der messianischen Bewegung der *Nazoräer* oder *Christianoi* eine *neue Religion* mit einer langen Geschichte neben den Juden und gegen sie entstand und daß sie gar nach Jahrhunderten die Macht im Reiche gewinnen würde. Zunächst war sie eine unterdrückte, ja verfolgte »Sekte«. Die Formulierung vom »dritten Geschlecht« oder »Volk« neben Juden und Heiden begegnet uns im Neuen Testament gerade noch nicht, sondern erst bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts, zuerst im Kerygma Petri und bei Aristides. Tertullian lehnte sie ab. Man lebte ja im Bewußtsein der Erfüllung der endzeitlichen Verheißungen der heiligen Schriften und verstand sich zunächst in keiner Weise als eine neue Religion, sondern erwartete vielmehr für Israel und die Welt den baldigen Anbruch der Gottesherrschaft und damit verbunden die Wiederkunft des gekreuzigten, von den Toten auferstandenen, zur Rechten Gottes erhöhten Messias und Gottessohnes Jesus von Nazareth, das heißt des von den Profeten geweissagten Erlösers und Richters des Gottesvolkes und zugleich aller Völker.

8. Das heißt, was die *Nazoräer* vom übrigen Israel trennte, waren gewiß enthusiastisch-eschatologische, aber dennoch in ihren einzelnen Zügen, ihren »Bausteinen«, *urjüdische Glaubensinhalte*. Gerade das Trennende, die »*Chri-*

<sup>16</sup> New York etc. 1972, 115.

<sup>17</sup> So der vielsagende Titel des Buches von A.F. SEGAL, mit dem Untertitel *Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge (Mass.)/London 1986.

<sup>18</sup> Vgl. Joh 7,5 oder Mk 3,21. S. u. S. 288 ff.

<sup>19</sup> Joh 1,41.49; 20,31.

<sup>20</sup> Joh 4,22; vgl. jedoch auch 8,44.47.

*stologie*«, hatte durchaus in ihren Elementen jüdischen Charakter und war in keiner Weise »synkretistisch« mit paganen, dem Judentum fremden Elementen durchsetzt. Auf andere Weise hätte die urchristliche Predigt in den ersten – entscheidenden – 20 Jahren von den noch überwiegend jüdischen Hörern in Judäa und Syrien überhaupt nicht verstanden werden können. *Neu war dagegen der Gesamtentwurf*, das apostolische Christuszeugnis, das Paulus 1 Kor 15,1–11 als das »Evangelium« beschreibt, das nach 15,11 von allen Zeugen und Aposteln verkündigt wird und das er in Phil 2,6–11 in poetischer Form vorträgt. 1 Kor 15,3f. bezeugt, daß dieses Evangelium von Sühnetod und Auferstehung Christi die anerkannte Glaubensgrundlage des Urchristentums bildete, und zwar in Judäa wie in Syrien oder in den paulinischen Missionsgebieten rund um die Ägäis. Diese neue Botschaft vom Glauben an den gekreuzigten Messias und Herrn Jesus und von seinem Heilswerk mußte Ärgernis und Widerspruch erregen.<sup>21</sup> Die Polemik einzelner neutestamentlicher Autoren von Paulus über Lukas und Matthäus bis hin zu Johannes gegenüber den traditionellen jüdischen Kontrahenten und deren Gegenreaktion war auch nicht schärfer als die der Essener gegen »Ephraim« und »Manasse«, das heißt gegen Pharisäer und Sadduzäer, mögen auch die theologischen Differenzen mit der neuen messianischen »Sekte« wegen ihrer speziellen Christologie und Soteriologie noch größer gewesen sein. Scharfe, verletzende Polemik findet sich auch bei anderen jüdischen Gruppen. Wir dürfen nicht vergessen, daß es zwischen Pharisäern und Sadduzäern zur Zeit Johannes Hyrkans und Alexander Jannais und dann wieder zwischen Zeloten und Friedenswilligen in den Jahren vor und nach Ausbruch des Jüdischen Krieges zu blutigen Auseinandersetzungen kam, wobei das letzte Motiv dieser Kämpfe kein soziales, sondern ein religiöses war und in ihnen auch die kontroverse Eschatologie eine Rolle spielte. Die Rabbinen warfen später den Eiferern vor 70 und Bar Kochba vor, sie wollten das Ende »herbeidrängen«. Mußte nicht auch die Botschaft vom bereits gekommenen Messias, den man für die Gegenwart als universalen Heilsbringer und Richter verkündigte und dessen nahes Wiederkommen man erwartete, phänomenologisch gesehen als ein Ausdruck gefährlicher endzeitlicher Ungeduld oder auch anstößiger Utopien erscheinen?

9. Das heute zum Teil mit heftigen Vorwürfen gegen die urchristlichen Autoren verbundene Thema des »*Antijudaismus im Neuen Testament*« hat gewiß eine relative Berechtigung im Blick auf die *verhängnisvolle Wirkungsgeschichte* einzelner Texte, die freilich erst Jahrhunderte später einsetzte. *Zunächst war jedoch die jüdische Mutter durchaus stärker* als die ungebärdige Tochter. Im 1. Jahrhundert n. Chr. hat nicht die »Kirche« die »Synagoge« verfolgt, sondern umgekehrt je und je die »Synagoge« die »Kirche«. Während die neue Bewegung

<sup>21</sup> 1 Kor 1,23; Gal 5,11; Phil 3,18.

nach ihrer Ausstoßung aus der Synagoge rechtlich völlig ungesichert war und ab dem Ende des 1. Jahrhunderts von den Organen der Reichsverwaltung teilweise blutig verfolgt werden konnte, stand das jüdische Ethnos mit seiner traditionellen Religion, wenn wir von den drei großen Aufständen 66–73, 115–117 und 132–136 n. Chr. absehen, unter dem Schutz der in religiösen Fragen relativ toleranten Politik Roms. Im Blick auf die urchristlichen Autoren selbst, die, das gilt sogar noch für Johannes,<sup>22</sup> die nahe Parusie des Messias und Gottessohnes Jesus erwarteten, ist daher der Vorwurf des Antijudaismus *anachronistisch* und zeugt von einem ungeschichtlichen Denken, das die gegenüber späteren Epochen völlig verschiedene damalige historische Situation verkennt. Die jungen Gemeinden blickten auf das *nahe Ende* und das Kommen des Weltenrichters und Erlösers – des zu Gott erhöhten jüdischen Messias Jesus aus Nazareth. Sie, die selbst unter dem doppelten Druck der mißtrauischen Staatsbehörden und der einflußreichen und selbstbewußten jüdischen Muttergemeinden, die über die enthusiastischen Eskapaden der neuen – immer noch jüdischen – Bewegung verständlicherweise empört waren, standen, konnten nicht wissen, welcher Mißbrauch mit ihren polemischen Texten Jahrhunderte später getrieben werden würde. Der »Familienstreit« zwischen den urchristlichen Gemeinden und der Synagoge, oder sagen wir besser: den verschiedenen Autoritäten eines stärker »normativen Judentums«, war nicht heftiger als andere Auseinandersetzungen in den an inneren Kämpfen reichen 300 Jahren zwischen dem Beginn der makkabäischen Erhebung und dem Bar Kochba-Aufstand. Aber zugleich gilt: Familienstreitigkeiten sind verletzender und nachhaltiger als alle anderen. Sie schmerzen so sehr, weil man sich so nahesteht. Das gilt auch für die späteren innerjüdischen und innerkirchlichen Auseinandersetzungen, im Grunde selbst heute noch. Dieser Streit wurde so heftig und schmerzhaft ausgetragen, weil es immer auch um die religiöse *Wahrheitsfrage*, um *Gottes heiligen Willen* ging und weil dies von beiden Seiten sehr ernst genommen wurde: Gerade das Ernstnehmen der Wahrheitsfrage ist alttestamentlich-jüdisches Erbe.

10. Das Auffallende an diesem Streit war, daß er von Anfang an klare Konturen besaß und sich auf zentrale religiöse Anliegen des Judentums konzentrierte, auf Fragen des Glaubens, der Hoffnung und der Lebenspraxis. Es ging um das Verhältnis von messianischer Erlösung und traditioneller Geltung von Heiligtum und Tora. Die beiden letzten Größen, gewissermaßen das bisherige Herzstück des jüdischen Glaubens, waren schon in Zusammenhang mit dem radikalen hellenistischen Reformversuch unter Antiochus IV. Epiphanes nach 175 v. Chr. bedroht gewesen, als die Identität Israels als des »Volkes der göttlichen Erwählung und des Eigentums« auf dem Spiele stand. Seither hatte es bei jedem wirklichen und vermeintlichen Angriff auf diese ihm von Gott anvertrauten

---

<sup>22</sup> Vgl. Joh 21,22 f.; 1 Joh 3,2 f.

Güter allergisch, ja erbittert reagiert und sich – zumindest im Mutterland – in seiner Mehrheit noch schärfer von den »Völkern der Welt« abgesetzt, obwohl es sich durchaus nicht jedem fremden Einfluß entzog. Das war damals eine verständliche, ja notwendige Reaktion. In der neuen messianischen Bewegung, in der Jesus als der gekreuzigte Messias und von den Toten auferweckte Befreier von Sünde und Tod verkündigt wurde, hatte es den Anschein, als würden diese höchsten Güter Israels wieder in Frage gestellt, freilich unter völlig anderen Vorzeichen als über 200 Jahre zuvor. In der Zeit Antiochus' IV. strebten die jüdischen »Hellenisten« der Oberschicht die Assimilation an die Völker und die »Säkularisierung« des Tempels an und bedrohten so die Reinheit des jüdischen »Monotheismus«. Jetzt war der »Monotheismus« nicht mehr bedroht, die neue Bewegung lehnte selbst jede Form des »fremden Dienstes«, das heißt des Polytheismus und des heidnischen Libertinismus, aufs schärfste ab. Ihre Motive waren ganz andere: Nun wurde die direkte Heilsbedeutung von Heiligtum und Tora zumindest partiell im Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft und der messianischen Erlösung fragwürdig, wobei man zugleich die universale eschatologische Erfüllung der Väterverheißungen und profetischen Weissagungen proklamierte. Vertrauen, *Emunah*, und Hoffnung richteten sich nicht mehr primär auf den Israel am Sinai übergebenen heiligen Text und die eigene Möglichkeit des gehorsamen Tuns, sondern auf eine von den heiligen Schriften Israels verheißene, Gott entsprechende *Person*, in der sich gewissermaßen der Gebetsruf von Jes 63,19 (LXX 64,1) erfüllte: »Ach, daß du den Himmel zerrissest und führest herab ...«. Was in Ex 19,11 und Ps 18,10 im Blick auf das »Herabfahren« Gottes auf den Sinai gesagt worden war, wurde jetzt in vollem Sinne »leibhaftige« Wirklichkeit: Gott selbst kommt in einem Menschen, dem von den Profeten verheißenen Davidssproß, am Ende der Zeit zu seinem Volk; der himmlische Vater sendet den Sohn wie in der jüdischen Weisheitstradition eines Sirach oder der Sapiientia die *Chokhma*, die göttliche Weisheit, die die Gottesmänner Israels inspirierte; dieser nimmt als Gottesknecht und leidender Gerechter die Schuld aller stellvertretend auf sich und entsühnt sie durch seinen Tod am Fluchholz:<sup>23</sup> eine Botschaft, die die Hörer faszinieren und abstoßen konnte. Selbst die Vorstellungen von »Mittlerschaft« zwischen Gott und Mensch und »Inkarnation« konnten an alttestamentlich-jüdische Vorbilder anknüpfen, so an die Auslegung von Gen 1,26 f.; 18,1–33; Ex 23,20–23; 24,9–11; Lev 26,11; Ps 8,5 f.; 45,7 f.; 89,27 f.37; 110; Dan 7,9–14 (besonders in der Septuaginta-Version) und – nicht zuletzt – Jes 53.<sup>24</sup> Auch das zeitgenössische Judentum wußte – um mit einer paulinischen Formulierung aus 1 Kor 2,10 zu sprechen – um

<sup>23</sup> Gal 3,13; vgl. Dtn 21,23; 27,26; Apg 5,30; 10,39; 13,29; 1 Petr 2,24.

<sup>24</sup> HENGEL, Sohn Gottes; DERS., Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit, in: KS II, 72–114.

die Spuren der »Tiefen Gottes« (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ), die nach Paulus allein der Geist (der das apostolische Zeugnis wirkt) erforscht und offenbar macht. In der späteren jüdischen Mystik lebten derartige Vorstellungen wieder auf. Gewisse, zwar noch sehr unvollkommene »vestigia trinitatis« finden sich so schon im Alten Testament und in der jüdischen Umwelt des Neuen Testaments, hier wäre neben der präexistenten Weisheit bzw. Tora an den philonischen Logos, an 11Q Melchisedek, an den Menschensohn der Bilderreden des äthiopischen Henochbuches und an das Gebet Josephs zu denken.

11. Auch diese *neue »himmelstürmende« messianische Bewegung* der »Nazoräer«, die zugleich die endzeitliche Gabe des profetischen Geistes für sich in Anspruch nahm, konnte sich so auf wesentliche Glaubensaussagen Israels berufen und tat dies – auch in Eretz Israel – nicht ohne Erfolg. In diesem zentralen Punkt der *Person des Messias Jesus*, des *m<sup>e</sup>šīhā ješū<sup>a</sup>*, »Χριστὸς Ἰησοῦς«, und der durch ihn gewirkten *universalen Erlösung* liegt das *eigentlich Neue*, in die Zukunft Weisende und das heißt zugleich Gefährliche der enthusiastisch-messianischen »ἀφορμὴ τῶν Ναζωραίων«<sup>25</sup>. Ihr »Rädelsführer« Paulus wird von dem im Auftrag des Hohenpriesters und des Synhedriums sprechenden Rhetor Tertullus nach Lukas in verständlichem Zorn als »Anstifter zum Aufruhr unter allen Juden« bezeichnet. Man könnte das Neue schlagwortartig, im Blick auf unseren frühesten Autor, eben diesen Paulus, etwas überpointiert mit der Formel »*Messias contra Tora*« bezeichnen. Für diese Bewegung waren nicht mehr Mose und das Gesetz vom Sinai *Mittler* zwischen Gott und seinem erwählten Volk, sondern der Messias Jesus, der Bringer des neuen endzeitlichen Bundes von Jer 31,31–34.<sup>26</sup> Bezeichnete Gal 3,19 noch Mose als »Mittler« der Tora am Sinai, so wird im Hebräerbrief Jesus zum »Mittler des Neuen Bundes«<sup>27</sup> und im 1. Timotheusbrief zum »Mittler zwischen Gott und den Menschen«<sup>28</sup>. Paulus kann daher »Christus das Ende des Gesetzes, zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt«<sup>29</sup>, nennen. Gleichzeitig wird die Tora von ihm nicht mehr exklusiv als das jüdische Gesetz verstanden, sondern, ausgehend vom ersten Gebot als Gottes heiligem Willen für alle Menschen, als ein Gesetz, das durch das Gewissen selbst in den Herzen der Heiden wirksam ist.<sup>30</sup> Neben das erste Gebot des Dekalogs in Verbindung mit Dtn 6,4 tritt das Liebesgebot Lev 19,18. In dieser zugespitzten Form, die schon auf Jesus zurückgeht, dient es nach Paulus dazu, die absolute, schuldhafte Unfähigkeit des Menschen aufzuweisen, Gottes heiligen Willen zu erfüllen, das heißt, es wirkt, recht verstanden, – heilsame – Erkenntnis der

<sup>25</sup> Apg 24,5, vgl. 24,14.

<sup>26</sup> Vgl. Jer 33,14.25 f.

<sup>27</sup> Hebr 8,6; 9,15; 12,24.

<sup>28</sup> 1 Tim 2,5.

<sup>29</sup> Röm 10,4.

<sup>30</sup> Röm 2,14 ff.

Sünde.<sup>31</sup> Ein solcher Gegensatz mußte pharisäisch geschulten Juden gewiß absurd erscheinen, er fand aber sonderbarerweise, dies zeigt schon die Steinigung des Stephanus, der nach der Anklage Apg 6,13 ständig »Worte gegen diesen heiligen Ort und das Gesetz redete«, einen nicht unbeträchtlichen Widerhall – selbst unter einzelnen Juden in Jerusalem. Die Folge war die Vertreibung der jüdischen »Hellenisten« aus der Metropole Judäas, die dann in den syrischen Synagogen zu Missionaren der neuen messianischen Botschaft wurden; ja sogar der angeblich so gesetzestreue Herrenbruder Jakobus und andere Judenchristen werden von Hannas II. vermutlich im Jahre 62 als »Gesetzesbrecher« (ὁς παρανομήσάντων) durch Steinigung hingerichtet, ein Vorgehen, das selbst pharisäischen Protest auslöste.<sup>32</sup>

12. Ein zentrales Hoffnungsgut der neuen messianisch-universalen Bewegung wurde bald die Erfüllung der auf vielfältige profetische Verheißung gründenden *weltweiten endzeitlichen Bekehrung der Völker zu dem einen wahren Gott Israels* und der Abrahamsverheißung (Gen 12,3) in der Form der Bekehrung zu *Gottes Gesalbtem*, der, das ist das Besondere, *schon gekommen war*. Wie aber sollte diese geschehen, wenn die Tora, wie es im Aristeebrief (139) heißt, Israel gegenüber den Völkern »mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern« umgab und wenn diese Mauer nach Mischna Avot 1,1 selbst wieder mit einem Zaun geschützt werden mußte? Selbst Paulus kann von dieser – durchaus auch schützenden – »einschließenden« Funktion der Tora in Gal 3,23 f. (vgl. Röm 3,1 f.) sprechen, freilich nur bis zur Sendung des Sohnes in die Welt, das heißt bis zum »Kommen des Glaubens«. Es wird hier eine Grundaporie im profetischen Glauben des Alten Israel sichtbar. Die Völkerverheißung konnte nur *volle* Wirklichkeit werden, wenn die Schranken, die das jüdische Volk von den bekehrten, an den einen wahren Gott glaubenden »Völkern der Welt« trennten, in irgendeiner Weise aufgehoben wurden. Das geschah in der eschatologisch motivierten *urchristlichen Mission*, die dabei zunächst vor allem die zahlreichen Gottesfürchtigen der Diasporasynagogen Syriens ansprach. Das heißt, die endzeitlich begründete »Sendung zu den Völkern« konnte an die Attraktivität der synagogalen Predigt anknüpfen. Dabei schuf die Erwartung der baldigen Parusie des Erlösers und die Gewißheit der schon jetzt wirksamen Gegenwart der Gottesherrschaft ἐν Χριστῷ, »in Christus«, in wachsender Distanz zu der irdischen, *politisch exklusiven* Existenz des jüdischen Volkes, ein neues, eschatologisch-universales Bewußtsein: »Denn in Christus seid ihr alle Söhne Gottes durch den Glauben. ... Es ist weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau, denn ihr seid alle einer in Christus Jesus« (Gal 3,26.28). Oder Phil 3,20: »Aber unser Staatswesen (πολίτευμα) ist im Himmel, und von dort

<sup>31</sup> Röm 3,19 f.

<sup>32</sup> Apg 6–9; Josephus, ant. 20,200 f.

erwarten wir als Erlöser den Herrn Jesus Christus ...«. Entsprechend sagt Paulus Gal 4,26: »Aber das obere Jerusalem (im Himmel) ist frei, und sie ist unsere Mutter«. Nach Apk 21,1–22,5 kommt die heilige Stadt aus dem Himmel herab in eine erneuerte Schöpfung (vgl. Jes 65,17) und nimmt als der Ort von Gottes und Christi Gegenwart alle Glaubenden, Juden und Heiden, in sich auf.

13. *Dieses Neue war zugleich das unerhört Anstößige*, weil es – unter endzeitlichem Anspruch und bei Paulus, dem einstigen pharisäischen Schriftgelehrten, mit sublimer theologischer Begründung – letztlich die *Existenz Israels* als allein erwähltes Volk, *das heißt als politisch-religiöse Einheit, grundsätzlich getrennt von den Völkern der Welt*, unter Umständen in Frage stellen konnte. Zumindest wurde dies Paulus zum Vorwurf gemacht. Man beschuldigte ihn offenbar, er verführe Juden zum Abfall »von Mose« (Apg 21,21.28). Dies trifft in dieser Weise, wie Röm 9–11 zeigt, nicht zu. Erwählt sind für ihn alle Glaubenden aus Juden und Heiden, und wenn er nach Röm 11,26, das an Mischna San 10,1 (»Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt«) erinnert, aufgrund der Väterverheißung daran festhält, daß mit dem Kommen des Messias *ganz Israel durch Gottes Gnade gerettet wird*, so entspricht dem, daß am Ende der Weltgeschichte *alle Völker* im Zeichen des Evangeliums zu Gott zurückfinden, damit *seine Gnade allein* über alle Mächte des Bösen, Sünde, Tod und Teufel, triumphiere. Die messianische Erwartung des Paulus war hier unseres Erachtens durchaus realistisch-konkret, sie vollendete sich jedoch nicht durch die eigene politische Aktion wie bei den Zeloten, sondern allein durch Gottes Handeln in der Parusie des Erlösers (Röm 11,26 f.), und Israel wird für ihn dabei zum großen *Paradigma der Gnade*, der freien Erwählung durch Gott und der »Rechtfertigung des Gottlosen« (Röm 4,5), die der einstige Pharisäer und Verfolger an sich selbst erfahren hatte. Entsprechend schließt der letzte Satz des »dogmatischen« Teils des Römerbriefs mit dem lapidaren Satz: »Denn Gott hat alle unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich über alle erbarme« (Röm 11,32).<sup>33</sup> Wir könnten hinzufügen: in Christus, dem Messias und Gottessohn, der zum Heil Israels und der Völker in die Welt gesandt wurde.<sup>34</sup> Darauf kann für Paulus nur noch der hymnische Lobpreis folgen: das *solī Deo gloria* als die allein mögliche menschliche Antwort auf Gottes Gnade. Könnte man sich einen »jüdischeren« Abschluß eines theologischen Traktats denken als diesen an den Psalmen orientierten Lobpreis: »Oh welch ein Reichtum beider, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes ...«, der mit den Worten endet: »Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen«? Die unmittelbar darauffolgende Paränese gründet dann auf der Erfahrung von Gottes Barmherzigkeit und will zu einem dankbaren neuen Leben »in Christus« anleiten, indem sie den Menschen als Antwort auf die empfangene Gnade Gottes zur Hingabe seines

<sup>33</sup> Es ist einer der wichtigsten Sätze des ganzen Neuen Testaments.

<sup>34</sup> Röm 15,8–12. Zum hymnischen Lobpreis s. Röm 11,33–36.

Lebens und zum »vernünftigen Gottesdienst« führt: Röm 12,1 ff. Hier könnten wir von einer neuen, durch Gottes Geist gewirkten, endzeitlich-universalen Form der jüdischen *kawwanāh* sprechen.

So betrachtet weisen Jesus und die von ihm ausgelöste weltweite Bewegung auf *eine* historisch verständliche, man könnte *cum grano salis* auch sagen legitime Möglichkeit in der Entwicklung des Judentums während der Spätzeit des Zweiten Tempels hin, die – auf einer profetisch-apokalyptischen Sicht der alttestamentlichen Tradition gründend – einen ganz anderen Weg einschlug als der rabbinische Zweig, der sich nach der Katastrophe der Tempelzerstörung formierte und den weiteren Weg des Volkes bestimmte.

Zugleich wird deutlich, daß eine Darstellung Jesu und des Urchristentums nur auf dem Hintergrund des Judentums seiner Zeit sinnvoll ist und gewissermaßen ständig von diesem begleitet werden muß. Dabei steht zunächst das palästinische Mutterland im Mittelpunkt, denn Jesus und die erste Generation seiner Anhänger stammten von dort oder waren zumindest mit diesem eng verbunden. Darum soll dieses, seine Geschichte und seine religiösen Bewegungen, am Anfang unserer Darstellung stehen.

# I. Das Judentum



## § 3 Das Judentum unter römischer Herrschaft im 1. Jahrhundert vor und nach Christus

### 3.1 Judäa als römischer Klientelstaat und als Provinz<sup>1</sup>

Die Werke des *Josephus*<sup>2</sup> bilden die einzige durchgehende historische Erzählung über die Zeit der römischen Herrschaft seit der Unterwerfung Judäas durch Pompeius 63 v. Chr. und der Niederwerfung des jüdischen Aufstands 66–73 n. Chr. Man kann diese Epoche nur darstellen, wenn man ihm folgt. Aber auch er hat Lücken, gerade für die Zeit der Präfekten vor Pontius Pilatus, weil seine Quelle Nikolaos von Damaskus von da ab entfällt.<sup>3</sup> Josephus hat weiter sehr deutliche Tendenzen: Im »Bellum Judaicum«, in den Jahren 75–79 direkt nach dem Krieg geschrieben, stellt er ebenso dessen Vorgeschichte dar, entlastet das eigene Volk zuungunsten der Zeloten, ebenso entlastet er die römische Verwaltung nach der Verbannung des Archelaos 6 n. Chr. und der Verwandlung Judäas in eine römische Provinz, um freilich den letzten Prokurator Gessius Florus als Mitschuldigen an der Katastrophe um so mehr zu belasten. Die spätere, ausführlichere Darstellung dieser Zeit in den »Antiquitates Judaicae«, die er in den Jahren 93/94 veröffentlicht hat, ist meistens zuverlässiger und weniger prorömisch. Sein eigenes Verhalten zu Beginn des Aufstandes 66–67 n. Chr., als er militärischer Führer in Galiläa war, rechtfertigt er ausdrücklich in seiner »Vita«, einem Anhang zu den Antiquitates. Sein spätestes Werk, eine Apologie des Judentums, seiner uralten Religion und seiner Gesetze, die, weil er sich unter anderem gegen die Angriffe des alexandrinischen Judenfeindes Apion wandte, den Titel »Contra Apionem« trägt, ist nicht nur eine wichtige

---

<sup>1</sup> S. dazu BOFFO, *Iscrizioni*; MICHEL/BAUERNFEIND, *Josephus*; SIEGERT, *Josephus*; MASON, *Life of Josephus*; GABBA, *History*, 94–167; GOODBLATT, *Monarchic Principle*; HENGEL, *Zeloten*; DERS., *KS I–III*; DERS., *Judentum und Hellenismus*; DERS., *Judaism*; HENGEL/SCHWEMER, *Paulus*; KLAUSNER, *Jesus*, 169–307; KOKKINOS, *Dynasty*; MILLAR, *Roman Near East*; PUCCI BEN ZEEV, *Rights*; RIESNER, *Paulus*; SCHALIT, *Herodes*; SCHÜRER I–III/2; SCHWARTZ, *Agrippa*; STERN, *GLAJJ*.

<sup>2</sup> Zu Textausgaben und neuerer Literatur vgl.: I. WANDREY, *Art. Josephos*, *DNP* 5, 1998, 1088–1091; T. RAJAK, *Art. Josephus*, *RGG*<sup>4</sup> 4, 2001, 585 ff. Eine kommentierte und übersetzte Gesamtausgabe in zehn Bänden erscheint jetzt bei Brill (leider ohne griechischen Text): *Flavius Josephus. Translation and Commentary*, ed. by S. Mason, Leiden etc.

<sup>3</sup> Zu Nikolaos s. u. S. 51.

Quellensammlung von griechisch-hellenistischen Zeugnissen über die Juden und den antiken Antijudaismus, sondern auch eine unentbehrliche Beschreibung jüdischer Gesetzesauslegung und Gebräuche.<sup>4</sup> Seine Zahlenangaben sind oft schwankend und vergeifen sich in der Größenordnung, aber sie sind nicht generell unzuverlässig. Wir erhalten von ihm gewiß ein einseitiges Bild, aber ohne dieses Bild wäre allzu vieles in den Evangelien historisch unverständlich. Das Milieu, aus dem er kommt und für das er schreibt, ist mit dem des Lukas verwandt, es war ein hellenisiertes Judentum, von einem Kreis heidnischer Sympathisanten umgeben. Josephus – ein nationalbewußter Priester aus Jerusalem – gehörte zur judäischen Aristokratie und schrieb seine Werke als Freigelassener des flavischen Kaiserhauses in Rom; dabei ist interessant, wie sehr er sich als Apologet des Judentums von griechischer und römischer Kultur beeinflussen ließ, ähnlich wie der hochgebildete Galiläer Justus von Tiberias, mit dem er konkurrierte.

Gegen die neuere Sekundärliteratur, die ja Josephus vor allem als Rhetoriker und Tendenz-Schriftsteller sehen will, ist er als Historiker ernst zu nehmen. Abgesehen von ihm und Philo von Alexandrien besitzen wir nur noch zufällige Hinweise aus den griechisch-römischen Schriftstellern für diese Zeit, so von Strabo, Tacitus, Cassius Dio u. a.<sup>5</sup> Vor allem die historischen Apologien »Legatio ad Gaium« und »In Flaccum« des philosophischen Exegeten *Philo* über die Caligula-Krise und ihre Vorgeschichte 38–41 n. Chr. schildern nicht nur die Vorgänge in Alexandrien und Rom, sondern beleuchten auch die Verhältnisse unter den herodianischen Herrschern und Präfekten in Judäa und ergänzen die Darstellung des Josephus, der diesen jüdischen Aristokraten aus der Diaspora hoch schätzte.<sup>6</sup>

Unter den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit sind als Quellen besonders aufschlußreich die Makkabäerbücher, die Psalmen Salomos, aber auch stärker legendäre Erzählungen und last not least vor allem die Textfunde aus Qumran.<sup>7</sup> Die rabbinischen Nachrichten sind dagegen stark tendenziös gefärbt.<sup>8</sup> Ohne die Korrekturen durch Josephus wäre ihre Beurteilung durch das Fehlen jedes historischen Zusammenhangs unmöglich, denn sie würden ein völ-

<sup>4</sup> Vgl. dazu C. GERBER, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem*, AGJU 40, Leiden etc. 1997.

<sup>5</sup> S. die Sammlung von STERN, GLAJJ. Zum rhetorisch eingefärbten Herodesbild des Josephus s. jetzt T. LANDAU, *Out-Heroding Herod. Josephus, Rhetoric and the Herod Narratives*, AJEC (AGAJU) 63, Leiden/Boston 2006.

<sup>6</sup> Josephus, ant. 18,259 f. Vgl. G. VELTRI, Art. Philo, RGG<sup>4</sup> 6, 2003, 1286 ff.

<sup>7</sup> Vgl. die ältere Beschreibung der Quellen bei SCHÜRER I, 17–122; III.1/2; dazu HENGEL, KS II, 176–192. Weiter MITTMANN-RICHERT, Einführung.

<sup>8</sup> Zu J. NEUSNERS zunächst berechtigter Kritik an der älteren Forschung, aber dann immer radikaler werdenden Ablehnung der Verwendung rabbinischer Texte für die historische Darstellung vor 70 n. Chr. vgl. DEINES, Pharisäer, 536 ff.

lig falsches Bild ergeben. Das Judentum hat sich nach 70 n. Chr. radikal gewandelt, und die Rabbinen waren nach der Katastrophe an einer Darstellung ihrer Geschichte nicht mehr interessiert. Sie sahen ihre Aufgabe in der halachischen, gesetzlichen, und haggadischen, moralisch-theologischen, Schriftauslegung.

### 3.1.1 Zur Vorgeschichte: Von Pompeius bis zur Herrschaft Herodes' I. (63–4 v. Chr.)

Die Religionsnot unter Antiochus IV. Epiphanes und der erfolgreiche makkabäische Freiheitskampf im 2. Jahrhundert v. Chr. bedeuteten einen tiefen Einschnitt in der Geschichte und im Selbstverständnis des jüdischen Volkes.<sup>9</sup> Aufgrund des Niedergangs des Seleukidenreiches und seiner allmählichen Auflösung konnte das kleine Judäa unter der Führung der makkabäischen Freiheitskämpfer seine politische Selbständigkeit in einem Jahrzehnte dauernden wechselhaften Aufstand nach über 400 Jahren Fremdherrschaft erringen und sein Herrschaftsgebiet so weit ausdehnen, daß es um 100 v. Chr. dem alttestamentlichen Ideal vom Land des Zwölfstämmevolkes nahekam. Den Erfolg dieses Freiheitskampfes sollte von Anfang an ein Bündnis mit Rom sichern.<sup>10</sup> Judas Makkabäus hatte nach seinem Sieg über Nikanor<sup>11</sup> im Frühjahr 161 v. Chr. eine Gesandtschaft nach Rom geschickt, die ein Friedens- und Waffenbündnis mit dem römischen Senat schloß,<sup>12</sup> das gegen den seleukidischen Herrscher Demetrius I. gerichtet war, wie dem gleichzeitigen Schreiben an diesen zu entnehmen ist, dem der drohende Vorwurf des Senats galt:

»Warum hast du dein Joch unseren Freunden, den verbündeten Juden, auferlegt? Wenn sie noch weiter gegen dich Klage führen, werden wir ihnen Recht verschaffen und dich zu Wasser und zu Land bekämpfen.«<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Zur hellenistischen Reform in Jerusalem und der Religionsnot unter Antiochus IV. Epiphanes, die den Aufstand auslöste: E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937; HENGEL, *Judentum und Hellenismus*. Vgl. zu den religiösen Auswirkungen der Verfolgung, den Martyrien und der Auferstehungshoffnung, sowie der Entstehung der Religionsparteien unten § 4.

<sup>10</sup> Die römische Republik hatte schon in der Schlacht bei Magnesia (190 v. Chr.) den seleukidischen Herrscher Antiochus III. besiegt, und der anschließende Friedensschluß von Apamea (188 v. Chr.) vollendete seine Niederlage, denn der Seleukide verlor jeden Anspruch auf Griechenland und Kleinasien und mußte eine gewaltige Summe als Kriegsschädigung aufbringen, die die Finanzen des Staates schwer belastete und vermutlich auch in Palästina zu Steuererhöhungen führte. Antiochus IV. Epiphanes (s. dazu unten) wuchs als Geisel in Rom auf.

<sup>11</sup> Vgl. 1 Makk 7,43 ff.

<sup>12</sup> 1 Makk 8,17–30; vgl. 2 Makk 4,11.

<sup>13</sup> 1 Makk 8,31 f.; vgl. 1 Makk 12,1–4; 14,16–19. Zum Problem der Echtheit der Urkunden s. SCHÜRER I, 171–173; vgl. weiter Justin, *Epitome von Pompeius Trogus* 36,3,9; Pompeius Trogus datiert die »Freiheit« in die Zeit des Demetrius I.: *A Demetrio cum descivissent, amicitia Romanorum petita primi omnium ex Orientalibus libertatem acceperunt, facile tunc Romanis*

Der Vertrag der Römer mit dem Volk der Juden stand auf einer Bronzetafel in Rom, und eine Abschrift erhielten die Jerusalemer.<sup>14</sup> Im Selbstbewußtsein der jüdischen Bevölkerung garantierte er vor allem die Freiheit vom seleukidischen »Joch«, nicht so sehr die Anerkennung der Hegemonie Roms, denn die Römer waren damals noch fern. Sie zeigten freilich nach den siegreichen Auseinandersetzungen mit Antiochus III. (192–188 v. Chr.) bereits lebhaftes Interesse an den Vorgängen in Syrien, intervenierten mehrfach gegenüber den Seleukiden. Schon Antiochus IV. war bei seinem siegreichen 2. Ägyptenfeldzug vom römischen Feldherrn Popillius Laenas aufgrund eines Senatsbeschlusses zum Rückzug und zum Verzicht auf seine Ansprüche auf Ägypten gezwungen worden.<sup>15</sup>

Rund hundert Jahre später wurde durch das Ende des Seleukidenreiches Syrien zur römischen Provinz,<sup>16</sup> und der jüdische Hasmonäerstaat in Palästina kam als Anhängsel Syriens unter römische Oberherrschaft. Pompeius hatte nach der endgültigen Unterwerfung des Mithridates VI. 65 v. Chr. in Armenien Tigranes besiegt und das von diesem besetzte hellenistische seleukidische Kerngebiet Syrien, Kilikien und Phönizien »befreit«. Er schickte seinen Feldherrn Scaurus in das südliche Syrien, um die Verhältnisse zu ordnen. Als dieser nach Damaskus kam, hatten zwei Unterfeldherrn, Lollius und Metellus, die hellenistische Polis bereits von der Herrschaft der Nabatäer befreit; Scaurus zog daher weiter nach Judäa, wo die beiden Söhne des hasmonäischen Hohenpriester-Königs Alexander Jannai (103–76 v. Chr.) und der Königin Alexandra Salome (76–67 v. Chr.) nach deren Tod um das Erbe stritten. Alexandra hatte schon bei ihrem Regierungsantritt den älteren Hyrkan II. zum Hohenpriester eingesetzt und sich zugleich mit den bisher antihomonäischen Pharisäern verbündet; dadurch gelang es ihr, den Bürgerkrieg zu beenden, den ihr verstorbener Mann König Jannai lange Zeit mit den Pharisäern und ihren Anhängern geführt hatte. Noch zu Lebzeiten hatte sie Hyrkan auch zum Erben der Königswürde bestimmt,<sup>17</sup> mußte sich aber zunehmend mit dem Machtstreben ihres jüngeren Sohnes Aristobul II. auseinandersetzen, der sich auf die bisherigen Anhänger seines Vaters – den

---

*de alieno largientibus.* »Als sie von Demetrius abgefallen waren, erbaten sie die Freundschaft von den Römern, und sie empfingen als erste von allen aus dem Orient die Freiheit, wobei die Römer damals leicht wegschenkten, was ihnen nicht gehörte.« (Text bei: STERN, GLAJJ I, 336).

<sup>14</sup> Vgl. Josephus, ant. 12,415–419. Josephus unterstreicht, daß dies der erste Vertrag zwischen Römern und Juden war. Nach 1 Makk 8,22 gelangten dagegen Bronzetafeln nach Jerusalem. Zum Streit um die Authentizität des Vertrags in 1 Makk s. SCHÜRER I, 171 ff.

<sup>15</sup> Ausführlicher dazu SCHÜRER I, 151 f.171. Diese Vorgänge wurden in Judäa aufmerksam registriert, s. Dan 11,30.

<sup>16</sup> Durch Pompeius 64 v. Chr., offiziell im Jahr 58 v. Chr.; 27 v. Chr. wurde es durch Augustus zur kaiserlichen Provinz und unterstand einem Legaten; s. dazu MILLAR, Roman Near East, 31: »the ›provinces of Caesar‹ were the military areas ... Syria ... was a military area, and one in which at all times comparatively large military forces were stationed.«

<sup>17</sup> Josephus, bell. 1,120.

sadduzäischen Adel – stützte. Nach Salomes Tod brach offener Krieg zwischen den Brüdern aus, Hyrkan II. wurde von Aristobul II. besiegt und entthront. Doch der ehrgeizige Aristokrat und idumäische Magnat Antipater,<sup>18</sup> dem die Verwaltung des judaisierten Idumäa unterstand und der politischer Berater des unfähigen Hyrkan II. geworden war, rief in dessen Namen die Nabatäer zu Hilfe<sup>19</sup> und belagerte zusammen mit ihnen den von Aristobul II. gehaltenen Jerusalemer Tempelberg. Der Streit war so erbittert, daß bei dieser Belagerung ein charismatischer Wundertäter, Onias, aus rabbinischen Texten als Choni der Kreiszieher bekannt, von einer wütenden Menge gesteinigt wurde, weil er sich weigerte, Aristobul zu verfluchen, und Gott bat, das Vorhaben der streitenden Brüder nicht gelingen zu lassen.<sup>20</sup> Beide, Hyrkan und Aristobul, suchten nun den römischen Feldherrn Scaurus für ihre Partei zu gewinnen. Scaurus begünstigte Aristobul, so daß dieser das Heer von Hyrkan und Antipater vernichtend schlagen konnte. Als Pompeius 64 v. Chr. in Damaskus eintraf, machten die Brüder ihre jeweiligen Ansprüche vor diesem geltend.

»Hier hörte er (Pompeius) von der Sache der Juden und ihrer Herrscher, die gegeneinander kämpften ..., während das Volk (ἔθνος) gegen beide war, weil sie nicht von einem König beherrscht werden wollten. (Sie sagten,) nach ihrem väterlichen (Gesetz) gehorchten sie den Priestern des bei ihnen verehrten Gottes, aber diese beiden, die zwar Abkömmlinge von Priestern seien, wollten das Volk in eine andere Herrschaftsform überführen, damit sie zu (einem Volk von) Sklave(n) würden.«<sup>21</sup>

Die wohl von Pharisäern angeführte Abordnung des Volkes lehnte die Königsherrschaft, die schon seit Alexander Jannai bzw. seinem Bruder Aristobul I. (104–103 v. Chr.) bestand, grundsätzlich als nicht konform mit dem jüdischen Gesetz ab.<sup>22</sup> Pompeius ging auf dieses ›Volksbegehren‹ nicht ein, ermahnte

<sup>18</sup> Josephus, bell. 1,123: »Dieser war von Geburt Idumäer, um seiner Herkunft, seines Reichtums und sonstiger Überlegenheit willen der erste Mann in seinem Volk.« Zu Antipater und seiner Familie, die ursprünglich aus Askalon kam und dessen Vater bereits unter Jannai und Alexandra Salome Idumäa verwaltete, s. KOKKINOS, *Dynasty*, 94–139. Vermutlich war der Vater Antipaters bei der Zwangsjudaisierung Idumäas durch Johannes Hyrkan (135–104 v. Chr.) zum Judentum übergetreten. Die Quelle des Josephus ist bei all diesen Vorgängen vor allem Nikolaos von Damaskus; vgl. u. S. 51.

<sup>19</sup> Er selbst war mit einer Nabatäerin verheiratet, s. u. S. 52 Anm. 71.

<sup>20</sup> Josephus, ant. 14,22–24. Zu den rabbinischen Überlieferungen s. SCHÜRER I, 235 Anm. 6; vgl. VERMES, *Jesus*, 56 ff.

<sup>21</sup> Josephus, ant. 14,41; s. dazu den Parallelbericht von Diodorus Siculus 40,2 (Text bei STERN, *GLAJJ I*, 185 ff.). Vgl. HENGEL/DEINES, *Pharisäer*, in: HENGEL, *KS I*, 392–479, die 458 Anm. 181 auf den pharisäischen Standpunkt dieser Abordnung hinweisen.

<sup>22</sup> Ob sie sich dabei auf den mit dem Volk (ἔθνος) der Juden und dem römischen Senat geschlossenen Bündnisvertrag aus dem Jahr 161 v. Chr. beriefen (s. das *senatus consultum* in 1 Makk 8,23–30; vgl. 2 Makk 4,11; vgl. Josephus, ant. 12,415–419, dazu o. S. 42 Anm. 14) und sich deshalb unter römischen Schutz stellen wollten, wird aus dem Bericht in den *Antiquitates* nicht erkennbar. Im kürzeren Bericht des *Bellum* übergeht Josephus die Abordnung des Volkes.

jedoch zum Frieden und warnte Aristobul vor Aufstand und Abfall von Rom, das heißt, der Repräsentant Roms sah sich selbstverständlich als Herrn des Ostens an, der jetzt durch Rom neu geordnet werden mußte.<sup>23</sup> Er nahm Aristobul gefangen, als dessen Anhänger weder die zugesagten Zahlungen leisten noch Jerusalem übergeben wollten. Die Anhänger Aristobuls verschanzten sich wieder im Tempel, während Hyrkan die Stadt und den Königspalast Pompeius übergab.<sup>24</sup> Nach zweieinhalbmonatiger Belagerung erstürmte Pompeius den Tempel, wobei viele Priester, die ihren Dienst versahen, getötet wurden,<sup>25</sup> betrat das Innere des Heiligtums, raubte es jedoch nicht aus:

»Nichts aber traf unter den Nöten damals das Volk so sehr wie die Tatsache, daß das bis dahin nie gesehene Heiligtum von den Fremden bloßgelegt wurde: Pompeius betrat mitsamt seinem Gefolge den Tempel, wo hineinzugehen heiliges Recht nur dem Hohenpriester gestattet; er betrachtete, was darin war, Leuchter samt Lampen, Tisch, Opferschalen und Räuchergefäße ... und den heiligen Schatz, an 2000 Talente. Weder diesen noch etwas anderes von den heiligen Kostbarkeiten rührte er jedoch an.«<sup>26</sup>

Den Hyrkan bestätigte Pompeius nur als Hohenpriester, nicht als Ethnarchen oder König, machte das Land tributpflichtig – in kurzer Zeit waren 10.000 Talente zu bezahlen – und trennte alle hellenistischen Städte ab, die in der Hasmonäerzeit erobert worden waren, übergab sie als »freie Städte« wieder ihren ehemaligen, zum Teil vertriebenen Bewohnern<sup>27</sup> und schloß sie der Provinz Syrien an. Aristobul und seine Familie, aber auch zahlreiche Kriegsgefangene<sup>28</sup>

Die Nachricht des Diodor (s. vorherige Anmerkung) ist hier klarer und erwähnt den Bündnisvertrag mit dem Senat.

<sup>23</sup> Auch das spricht dafür, daß die Bündnis- und Beistandsverträge mit Rom nicht in Vergessenheit geraten waren. Vgl. 1 Makk 12,1.3 f. (der Hohepriester Jonathan und das Volk erneuern den Vertrag mit Rom); 1 Makk 14,16 ff. (Rom erneuert den Vertrag mit dem Hohenpriester Simon); Josephus, ant. 13,260–266 (Erneuerung des Vertrags mit dem jüdischen δῆμος – um 132 oder weniger wahrscheinlich um 105 v. Chr.); 14,247 ff. (Vertragserneuerung zugunsten des jüdischen ἔθνος und des Hohenpriesters Johannes Hyrkan).

<sup>24</sup> Josephus, bell. 1,142 ff.; ant. 14,59.

<sup>25</sup> Josephus, bell. 1,150: »Da verharrten viele Priester, ob sie auch die Feinde mit dem Schwert in der Hand auf sich zukommen sahen, ruhig bei dem Gottesdienst, beim Ausgießen des Trankopfers wurden sie hingeschlachtet und bei der Darbringung des Räucherwerks, und so achteten sie ihre Rettung geringer als den Gottesdienst.« Vgl. ant. 14,65–68.

<sup>26</sup> Josephus, bell. 1,152 f.; vgl. Strabo 16,40 (bei Josephus, ant. 14,71 ff.; STERN, GLAJJ I, 276); Tacitus, hist. 5,9.

<sup>27</sup> Josephus, ant. 14,75 f. nennt Gadara, Hippos, Skythopolis, Pella, Dion, Samaria, Marisa, Aschdod, Jamnia, Arethusia und die Küstenstädte Gaza, Joppe, Dora und Stratons-Turm. PsSal 17,14–18 bezieht sich auf die unbarmherzige Eintreibung dieses Tributs in Jerusalem und die Steuerflucht der »Frommen« in die Wüste; zur »Anachoresis« in Judäa vgl. u. S. 100 Anm. 330.

<sup>28</sup> Es handelte sich nicht zuletzt um Priester und Leviten, die den Tempel verteidigt und bis zum Eindringen der Römer den Kult aufrechterhalten hatten. Sie bildeten den Kern der jüdischen Diaspora in Rom. Zu deren Nachfahren als Freigelassene in Rom s. Philo, legat. 155 f.; zu Rückwanderern vgl. die Theodotos-Inschrift u. S. 156 Anm. 160. Vgl. auch PsSal 17,11 f.

nahm Pompeius mit nach Rom, wo Aristobul im Triumphzug des Pompeius mitgeführt wurde.<sup>29</sup> Josephus macht für dieses Unglück Jerusalems, die Entweihung des Tempels, den Verlust der Freiheit und die Unterwerfung unter Rom die beiden Brüder und ihren Bruderkrieg verantwortlich:

»An diesem Unglück für die Jerusalemer waren Hyrkan und Aristobul schuld, die gegeneinander Krieg führten. Denn wir verloren die Freiheit und wurden Untertanen der Römer.«<sup>30</sup>

Die Psalmen Salomos – verfaßt in frühherodianischer Zeit – beklagen diese Vorgänge aus pharisäischer Sicht:

2,1 ff.: »In seinem Übermut stürzte der Sünder (Pompeius) mit dem Widder ragende Mauern, ... fremde Völker bestiegen deinen Altar, mit ihren Schuhen traten sie ihn nieder in Übermut, weil die Söhne Jerusalems das Heilige des Herrn befleckt ... durch Gesetzlosigkeiten geschändet hatten.«

17,11 f.: »Der Gesetzlose (Pompeius) entblöbte unser Land von seinen Bewohnern ..., sandte sie fort bis zum Westen, und die Fürsten des Volkes machte er zum Spott.«

Pompeius ereilt danach die gerechte Strafe für seinen Frevel (PsSal 2,26 f.), aber auch die Hasmonäer werden für ihre Untaten bestraft werden, denn sie ergriffen das königliche »Diadem« aufgrund ihres Hochmuts und »verwüsteten Davids Thron« (PsSal 17,5 f.):

»Du aber, o Gott, wirst sie niederwerfen und ihren Samen von der Erde wegnehmen, indem sich gegen sie ein Mensch, der unserem Geschlecht fremd (ἄλλότριον) ist, erhebt. Nach ihren Sünden wirst du ihnen vergelten, o Gott ...« (PsSal 17,7 f.).

Die Psalmen Salomos sehen in der späteren Machtübernahme und dem Vorgehen des »Halbjuden« idumäischer Herkunft Herodes – der hier mit dem Fremden gemeint ist<sup>31</sup> – gegen die Hasmonäer die gerechte Strafe Gottes, der »treu ist in allen seinen Gerichten« (17,10).

Die römische Herrschaft der späten Republik war vor allem an einer effektiven, ja exzessiven Besteuerung der neuen Provinz interessiert, daneben auch an der Stärkung der hellenistischen Städte und ihrer Kultur, die nach dem Niedergang der Seleukiden, den die Römer selbst gefördert hatten, von den orientalischen »Barbaren«, Parthern, Armeniern, Nabatäern und Juden, bedroht worden waren. Zugleich lag den Römern wegen der wachsenden Parthergefahr an einer Befriedung der durch den Zerfall des Seleukidenreiches zersplitterten

---

<sup>29</sup> Zum Triumph des Pompeius vgl. Diodorus Siculus 40,4 (STERN, GLAJJ I, 188 f.); Plinius, nat. hist. 7,98 (STERN, GLAJJ I, 483 f.); Appian, Mithridatica 117,571 ff.576 ff. (STERN, GLAJJ II, 182 f.). PsSal 17,12 erwähnt die Verspottung der jüdischen Fürsten.

<sup>30</sup> Ant. 14,77.

<sup>31</sup> Vgl. AssMos 6,2; Josephus, ant. 14,403: ἡμιουδαῖος (vgl. dazu u. S. 52 Anm. 71). Zur pharisäischen Überzeugung, daß die Herrschaft des Herodes die gerechte Strafe Gottes sei, s. u. S. 49 Anm. 54.

neuen Provinz Syrien. Gabinius teilte darum ca. 57 v. Chr. den jüdischen Reststaat in fünf Synhodoi, das heißt Verwaltungsbezirke, mit Jerusalem und Jericho als Sitz von Synhedrien in Judäa, Amathus in Peräa, Adora in Idumäa und Sepphoris in Galiläa, um für Ruhe und Ordnung und die geregelte Einziehung des Tributs zu sorgen.<sup>32</sup> Gleichzeitig erhielt das Land eine »aristokratische« Verfassung,<sup>33</sup> wie sie bei den Römern in den unterworfenen Provinzen auch sonst üblich war, denn im neuen römischen Klientelstaat stand zunächst Hyrkan II. nur als Hoherpriester an der Spitze, Verwaltung und Rechtsprechung lagen in der Hand der führenden lokalen Familien.<sup>34</sup> Dafür, daß die ständigen Unruhen in Judäa, das den Verlust der Unabhängigkeit schwer ertragen konnte, nicht aufhörten, sorgten Alexander, der Sohn Aristobuls II., der der Gefangenschaft schon auf dem Weg nach Rom entkommen konnte, aber auch Aristobul selbst, nachdem er aus Rom geflohen war, und später sein Sohn Antigonos, die alle den Anspruch auf den Thron und das Hohepriesteramt, jeweils gestützt auf eine große Anhängerschaft im Volk, nicht aufgaben.<sup>35</sup> Die römischen Legaten in Syrien, denen drei Legionen zur Verfügung standen, die jedoch wegen der Parthergefahr in Nordsyrien stationiert waren, mußten gegen sie in mehreren Feldzügen eingreifen.<sup>36</sup> Mit einer klar prorömischen – realistischen – Haltung versuchten Antipater und Hyrkan, ihre Macht zu erhalten. Auch als Crassus, um seinen Partherfeldzug zu finanzieren, im Jahr 54 v. Chr. den Tempel ausraubte, scheint der Hohepriester nicht protestiert zu haben, der Tempelschatzmeister konnte mit viel Diplomatie gerade noch die kostbaren Tempelvorhänge retten.<sup>37</sup> Die Befürchtung, daß die Römer – so wie einst die Babylonier – Stadt und Tempel zerstören oder wie Antiochus IV. letzteren entweihen würden, wird nach den Übergriffen von Pompeius und Crassus, denen weitere folgen sollten, latent in der Bevölkerung gewachsen sein.<sup>38</sup> Aufgrund der Niederlage des Crassus

<sup>32</sup> Vgl. Cicero, de prov. cons. 5,10 (Text und Kommentar bei STERN, GLAJJ I, 202 ff.); Cassius Dio 39,56,5 f. (Text bei STERN, GLAJJ II, 354 f.). Vgl. GABBA, History, 98 f.: »The arrangement imposed by Gabinius was ineffective, and must have lasted quite a short time. In 56 BCE Aristobulus himself, having escaped from Rome, gathered many followers and tried yet another revolt, once again crushed by Gabinius.« Vgl. weiter op. cit., 100.

<sup>33</sup> Josephus, ant. 14,91; vgl. ant. 11,111.

<sup>34</sup> SCHÜRER I, 184–198; vgl. auch GOODBLATT, Monarchic Principle, 30.110 f.

<sup>35</sup> Josephus, ant. 14,93: »Viele Juden hatten sich Aristobul angeschlossen wegen seines alten Ruhms und weil sie immer Freude an revolutionären Umtrieben hatten.« Vgl. ant. 14,100 ff.: Aristobuls Sohn Alexander kommt zum zweiten Mal an die Macht, zwingt viele Juden zum »Abfall« und zieht mit einer großen Armee, jeden Römer tötend, durchs Land. Gabinius besiegt ihn am Tabor, zehntausend (μύριοι – eine typisch übertriebene Zahlangabe) Juden kommen ums Leben.

<sup>36</sup> Josephus, ant. 14,82–88.92–97.101 f.120.

<sup>37</sup> Josephus, bell. 1,179; ant. 14,105–109.

<sup>38</sup> Vgl. die Erwartung der endzeitlichen Zerstörung des Tempels in der Habakuk-Vita der Vitae Prophetarum (12,11): »Und über das Ende des Tempels sagte er vorher: ›Es wird von einem Volk aus dem Westen geschehen.« Die endzeitliche Zerstörung Jerusalems hat nach

bei Karrhae (53 v. Chr.) und dem Einfall der Parther in Syrien brachen erneut offene Unruhen in Galiläa aus, die Cassius Longinus niederschlug.<sup>39</sup> Nach dem Tod des Pompeius unterstützten Hyrkan und Antipater Julius Caesar in dessen schwieriger Lage bei seinem Ägyptenfeldzug (48–47 v. Chr.) mit jüdischen Hilfstruppen in der Stärke von 1500 Mann<sup>40</sup> und brachten die ägyptischen Juden auf Caesars Seite. Dieser scheint deshalb die Juden in seinem Machtbereich besonders begünstigt zu haben.

Die Einteilung in fünf Synhodoi bzw. Synhedria durch Gabinius hatte der Befriedung des Landes nicht gedient<sup>41</sup> und wurde darum von Caesar 47 v. Chr. im Zusammenhang mit einer Neuordnung des Gebietes wieder aufgehoben. Für ihre Bundesgenossenschaft beim Ägyptenfeldzug wurden Hyrkan und Antipater entsprechend belohnt: Hyrkan II. wurde zum Ethnarchen der Juden ernannt, das Amt sollten auch seine Nachkommen erhalten, weiter wurde ihm das erbliche Hohepriesteramt bestätigt.<sup>42</sup> Antipater erhielt nicht nur das römische Bürgerrecht und persönliche Steuerfreiheit, sondern die Vollmacht zu regieren, in welcher Form er es für richtig halte; damit wurde er der eigentliche Herr im Lande.<sup>43</sup> Die Juden wurden sowohl in Judäa wie in Kleinasien vom römischen Militärdienst befreit<sup>44</sup> und sollten nach ihren hergebrachten Gewohnheiten leben, das heißt den Sabbat feiern und die Tempelsteuer einsammeln und nach Jerusalem transferieren dürfen. Caesar gewährte zudem Steuernachlaß in Judäa<sup>45</sup> und gab außer Joppe, dem wichtigsten Hafen des Landes, auch den hasmonäischen Grundbesitz

---

dieser Schrift der Profet Jona geweissagt (10,8). Vgl. Josephus, bell. 6,300–309; Joh 11,48; Mk 13,2.

<sup>39</sup> Josephus, bell. 1,180; ant. 14,119 f.

<sup>40</sup> Josephus, bell. 1,187, sowie ant. 14,128.139 wird 3000 angegeben, in ant. 16,52 (in der Rede des Nikolaos von Damaskus vor Agrippa) sind es 2000; in dem von Josephus zitierten Dekret Caesars ant. 14,193 heißt es jedoch vermutlich richtiger 1500. Vgl. dazu PUCCI BEN ZEEV, Rights, 40.48 f.

<sup>41</sup> S. o. S. 46 Anm. 32.

<sup>42</sup> Josephus, ant. 14,194 f.196.199.210. Ausführlich kommentiert die Dokumente (Briefe Caesars aus den Jahren 47–44 und entsprechende *senatus consulta* in ant. 14 und ant. 16, die Josephus zitiert): PUCCI BEN ZEEV, Rights; sie unterstreicht die Bedeutung dieser Dokumente zu Recht (373): »Along with Polybius, Appian and not many others, and along with his Jewish predecessors, Ezra and the authors of the books of the Maccabees, Josephus is one of the few ancient historians who quotes the text of documents. In spite of his apologetic bias in choosing them, in spite of his lack of attention to their content, and in spite of the fact that they are not original documents but copies (and often copies of copies) already translated into Greek, there is no doubt that his quotations constitute an enormous contribution to our knowledge of Jewish rights. More than that: they provide us with almost all the information available concerning Jewish rights in the first century BCE and in the first century CE.«

<sup>43</sup> Josephus, ant. 14,143; vgl. bell. 1,194.199 f.

<sup>44</sup> Josephus, ant. 14,227.228. In Judäa war dies mit der Befreiung von der Unterhaltung von Winterlagern verbunden.

<sup>45</sup> Josephus, ant. 14,201.

an Hyrkan zurück.<sup>46</sup> Als Herodes jedoch 40 v. Chr. durch Octavian und Marcus Antonius zum König eingesetzt wurde, waren die Bestimmungen für Hyrkan und seine Kinder bereits wieder hinfällig geworden bzw. auf Herodes und seine Familie übergegangen.<sup>47</sup>

Josephus zitiert diese römischen Dekrete so ungewöhnlich ausführlich bis hin zum Edikt des Claudius an die Alexandriner und dem Brief des Petronius an die palästinische Hafenstadt Dora, die nach der Caligulakrise<sup>48</sup> die jüdischen Rechte wieder garantierten, um seine jüdischen Volksgenossen in Judäa und der Diaspora gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. davon zu überzeugen, daß sie – auch nach dem ersten jüdischen Krieg –, wenn sie sich der römischen Herrschaft gegenüber loyal verhielten, von dieser geschützt würden. Zugleich war es aber auch eine Mahnung an die Römer, von ihrer bisherigen guten Tradition ja nicht abzugehen.<sup>49</sup> Es war seine feste Überzeugung – wie schon vor ihm die Philo von Alexandrien –, daß gerade die von Augustus und seinen Nachfolgern propagierte *Pax Romana* Rechtssicherheit und die freie Ausübung des jüdischen Kultes garantierte.<sup>50</sup> Er hat damit die politische Situation Judäas durchaus realistisch gesehen.

Antipater setzte zunächst seine beiden Söhne als Strategen, das heißt als militärische und zivile Befehlshaber, ein: Phasael in Jerusalem und den jüngeren Herodes in Galiläa. Dies gab Herodes die Gelegenheit zu seiner ersten Heldentat im Jahr 47 v. Chr.<sup>51</sup> Der »Räuberhauptmann« Hiskia unterhielt eine Privatarmee, mit der er Raubzüge ins südliche Syrien unternahm. Herodes nahm ihn und seine Anhänger gefangen und ließ sie hinrichten. Daß Hiskia<sup>52</sup> kein einfacher »Räuber«

<sup>46</sup> Josephus, ant. 14,202–210. Dazu PUCCI BEN ZEEV, Rights, 80–92; GABBA, History, 100f.

<sup>47</sup> Damit verbunden war das Privileg, zum Senat zugelassen zu werden und innerhalb von zehn Tagen Antwort zu erhalten (Josephus, ant. 14,210). Vgl. die schnelle Anhörung des Herodes vor dem Senat, dessen Verfahren zur Ernennung zum König in sieben Tagen abgeschlossen war (Josephus, ant. 14,387). Dazu KOKKINOS, Dynasty, 98 f. Anm. 54, der vermutet, Antipaters Familie habe bereits ähnliche Privilegien erhalten wie die Hyrkans.

<sup>48</sup> S. dazu u. Exkurs S. 84–87.

<sup>49</sup> Kaiser Domitian (81–96 n. Chr.) trieb den  *fiscus Iudaicus* , die Zwei-Drachmen-Steuer, die alle Juden nach der Zerstörung des Jerusalemer Heiligtums und dem Ende des Jüdischen Krieges an den Tempel des Iuppiter Capitolinus in Rom bezahlen mußten, mit verschärfter Grausamkeit ein (Sueton, Dom. 12) und bestrafte Römer, die zum Judentum übertraten (Cassius Dio 67,14,2); vgl. SCHÜRER III, 122 f. und u. S. 159 Anm. 177.

<sup>50</sup> Vgl. P. KEHNE, Art. Pax, DNP 9, 2000, 454 f. S. vor allem die zum Frieden mahnende Rede Agrippas beim Beginn des Aufstandes 66 n. Chr. (Josephus, bell. 2,345–401). Weiter u. S. 107 Anm. 375. Dieses Wissen spielt auch bei Paulus in Röm 13 eine Rolle, s. HENGEL/SCHWEMER, Paulus, 95 f. Sie ist eine Voraussetzung der urchristlichen länderübergreifenden Mission.

<sup>51</sup> Josephus, bell. 1,204–211; ant. 14,159 f.184.

<sup>52</sup> Zu Hiskia und seiner Dynastie s. HENGEL, Zeloten, 319–324; FREYNE, Galilee, 211–216; GABBA, History, 101; vgl. u. S. 77 Anm. 208; S. 94 Anm. 299; S. 110 Anm. 386 u. ö. Zur Bezeichnung »Räuber« für alle Feinde der römischen Herrschaft bei Josephus, nicht nur für

gewesen sein kann, zeigt auch das Nachspiel in Jerusalem, denn nicht nur die Vertreter des Priester- und Laienadels, die vornehmsten Juden, forderten von Hyrkan, Herodes zur Verantwortung zu ziehen, weil nur der Hohepriester und sein Synhedrium das Recht hätten, eine Kapitalstrafe zu vollziehen, sondern auch die Mütter der von Herodes Getöteten bedrängten den Hohenpriester täglich im Jerusalemer Tempel, er müsse Herodes vor Gericht stellen. Hyrkan gab nach, ließ jedoch Herodes – auf Wunsch des römischen Statthalters – entkommen.<sup>53</sup> Das Gerichtsverfahren selbst artete wegen der Feigheit der Synhedristen angesichts des selbstbewußten Auftretens des Herodes mit einer bewaffneten Leibgarde zu einer Farce aus, nur der Pharisäer Samaias ergriff das Wort, beschuldigte die Ratsmitglieder und kündigte ihnen die künftige Herrschaft und Rache des Herodes an: Wegen ihrer Sünden könnten sie ihm nicht entkommen.<sup>54</sup> Hiskia muß selbst der nationalbewußten Aristokratie angehört haben.

Den Aufstieg verdankte Herodes zunächst dem Einfluß seines Vaters Antipater, später mehr und mehr seiner militärischen, politischen und ökonomischen Begabung, seinem skrupellosen Willen zur Macht und seiner konsequenten Loyalität den jeweiligen römischen Befehlshabern gegenüber. Als Cassius einen Tribut von 700 Talenten forderte, brachte Herodes in Galiläa die von ihm verlangte Summe als erster zusammen.<sup>55</sup> Die Unruhen hörten nicht auf, denn nun sammelte Antigonos, der Sohn Aristobuls II., ein Heer, aber Herodes besiegte ihn in Galiläa.<sup>56</sup>

Nach dem Sieg bei Philippi übernahm Marcus Antonius die Herrschaft im Osten, er ernannte Herodes und dessen Bruder Phasael zu Tetrarchen und ließ in Tyrus die jüdische Gesandtschaft, die sich über Herodes beklagt hatte, hin-

---

Banditen, s. HENGEL, Zeloten, 25–47; SCHÜRER I, 441; II, 600.604. Hiskia war offenbar ein mächtiger antirömischer Parteigänger Aristobuls, der von Galiläa aus heidnisches Gebiet heimsuchte. Sein Sohn Judas spielte später eine Rolle bei den Aufständen nach dem Tod des Herodes I. 4 v. Chr. und ist wohl mit dem Begründer der zelotischen Freiheitsbewegung, Judas dem Galiläer, 6 n. Chr. identisch. Seit diesem Hiskia nennt Josephus fast stereotyp die Aufständischen gegen Herodes und die Römer »Räuber«. Er folgt darin seiner Quelle Nikolaos von Damaskus.

<sup>53</sup> Josephus, ant. 14,170.177 ff. Herodes floh nach Damaskus, wurde dann aber vom römischen Statthalter als Präfekt über die Dekapolis und Samaria eingesetzt. Damit erhielt er ein offizielles römisches Amt.

<sup>54</sup> Josephus, ant. 14,171–176. Samaias war es danach auch, der Herodes die Tore Jerusalems öffnete, als er es mit Sossius belagerte (vgl. ant. 15,3 f.). Diese Passage hat keine Parallele im *Bellum*, die dramatische Schilderung geht wohl auf Nikolaos von Damaskus zurück, den Josephus für seine ausführliche Geschichte des Herodes (ant. 14–17) ausschreibt. Vgl. o. S. 45 Anm. 31 zu PsSal 17,5–8.11; AssMos 6,2.

<sup>55</sup> Josephus, bell. 1,220 f.; ant. 14,274. Nach bell. 1,225; ant. 14,280 versprach Cassius dem Herodes, ihn wegen seiner außerordentlichen Tüchtigkeit zum König von Judäa zu machen, wenn er Octavian und Antonius geschlagen habe. Doch Cassius und Brutus verloren die Schlacht bei Philippi 42 v. Chr. und fanden dort ihren Tod.

<sup>56</sup> Josephus, ant. 14,297 ff.

richten (41 v. Chr.).<sup>57</sup> Herodes hatte den Parteiwechsel von dem Caesarmörder Cassius zu Antonius erfolgreich überstanden, aber der Parthereinfall in Judäa im Frühjahr 40 v. Chr.<sup>58</sup> wendete das Blatt: Er mußte fliehen, die Parther plünderten Jerusalem, wie auch das umliegende Land, und zerstörten den einstmals idumäischen Hauptort Marisa, die Heimatstadt des Herodes. Sie nahmen Hyrkan II. und Phasael gefangen, Antigonos wurde mit ihrer Unterstützung Hoherpriester und König (40–37 v. Chr.). Er ließ seinem Onkel Hyrkan die Ohren abschneiden, damit er niemals wieder als Hoherpriester amtieren konnte, Phasael verlor das Leben.<sup>59</sup> Herodes brachte zuvor sein Vermögen an einem unbekanntem Ort im Süden, vermutlich in der mächtigen hellenistischen Polis Askalon, die niemals jüdisch geworden war,<sup>60</sup> in Sicherheit, seine Anhänger und seine gesamte Familie, vor allem seine Verlobte Mariamne – die Enkelin Hyrkans –, rettete er in die als uneinnehmbar geltende Festung Masada und floh im Herbst 40 v. Chr. über Nabatäa und Ägypten nach Rom. Octavian und Marcus Antonius nahmen ihn freundlich auf und halfen ihm. Der Senat ernannte Herodes auf Vorschlag des Antonius zum König, weil er der geeignete Mann schien, die römischen Interessen im Partherkrieg zu vertreten und gegen den von den Parthern installierten Antigonos zu kämpfen.<sup>61</sup> Ein König von Judäa konnte von nun an nur noch von Rom eingesetzt werden.<sup>62</sup>

Schon die Parther hatten Teile des Landes verwüstet, noch mehr litt die Bevölkerung unter dem drei Jahre dauernden Kampf zwischen Herodes und Antigonos. Weil er von römischen Truppen zunächst nur unzulänglichen Beistand erhielt, konzentrierte sich Herodes darauf, den Widerstand der »Räuber« in Galiläa zu brechen, das heißt der Anhänger des Antigonos, die lieber sterben wollten, als »Sklaven« unter Herodes zu werden.<sup>63</sup> Herodes und der mit seiner Unterstützung beauftragte römische Feldherr Sossius nahmen schließlich 37 v. Chr. Jerusalem

<sup>57</sup> Josephus, ant. 14,326–327 ff.

<sup>58</sup> Josephus, bell. 1,248–273; ant. 14,330–369.

<sup>59</sup> Josephus, bell. 1,270 ff.; ant. 14,366–369; er nahm sich das Leben bzw. versuchte es und wurde danach von einem Arzt des Antigonos vergiftet. An anderer Stelle betont Josephus dagegen, daß Phasael von den Parthern getötet wurde (bell. 1,484, s. dazu den Kommentar in der Ausgabe von MICHEL/BAUERNEFELD I, 421 Anm. 233; 2,46; 5,162; ant. 14,379; 17,257). Bei Julius Africanus hat sich die Nachricht des Justus von Tiberias erhalten, daß Phasael in der Schlacht gegen die Parther fiel; s. dazu KOKKINOS, *Dynasty*, 159.

<sup>60</sup> Vgl. KOKKINOS, *Dynasty*, 100 Anm. 58.

<sup>61</sup> Josephus, ant. 14,384 ff.: Herodes habe erwartet, der junge Hasmonäer Aristobul, Enkel von Hyrkan II., würde zum König ernannt werden.

<sup>62</sup> Zur Anklage, Jesus habe sich zum König der Juden erklärt, die gegen ihn vor Pilatus vorgebracht wurde, vgl. SCHWEMER, *Passion*, 155 und u. S. 598.604 f.

<sup>63</sup> Josephus, bell. 1,303–313; ant. 14,413–430. Die dramatischere Schilderung von der Vernichtung der »Räuber« in den Höhlen von Arbela in den *Antiquitates* (14,429: *Θάνατον πρὸ δουλείας ὑπομένων*) verdankt Josephus vermutlich Nikolaos von Damaskus (oder den Memoiren des Herodes?), der betont, daß der König selbst anwesend war und trotz der Schmähungen, die der letzte der Helden gegen ihn ausstieß, diesem die Hand und freien Abzug bot.

nach dreimonatiger Belagerung ein, gerade 26 Jahre nach der Eroberung durch Pompeius; dabei konnte Herodes nur mit Mühe Exzesse bei der Plünderung durch römische Soldaten verhindern. Antigonos, von Sossius als »Antigone« verspottet, wurde in Fesseln nach Antiochien geführt und von Marcus Antonius auf Wunsch des Herodes enthauptet.<sup>64</sup>

Für seine Beschreibung des Aufstiegs und der Herrschaft des Herodes verwendete Josephus in den *Antiquitates* ausführlich die Darstellung des Nikolaos von Damaskus, eines engen Freundes des Königs und Augenzeugen, ebenso die Memoiren des Herodes, aber auch eine antiherodianische priesterliche Quelle, von der er sich in seinem Urteil über den König stärker bestimmen ließ, denn Nikolaos habe, am Hofe des Königs lebend, diesem schmeicheln müssen.<sup>65</sup> Nikolaos war der Erzieher der Kinder des Marcus Antonius und der Kleopatra gewesen und kam vermutlich bald nach der Schlacht von Actium, dem Suizid von Antonius und Kleopatra und der Auflösung ihres Hofstaats zu Herodes. Er hätte nicht so viele Jahre am Hof verbracht und schließlich bei den Testamentsregelungen mitgewirkt, wenn Herodes nur ein primitiver orientalischer Despot gewesen wäre. Aus vornehmer damaskenischer Familie stammend, war Nikolaos nicht nur ein Historiker und Diplomat von Rang, sondern der führende Universalgelehrte seiner Zeit. In seinen philosophischen Anschauungen folgte er Aristoteles und vertrat auch dessen enzyklopädisches Bildungsideal. Herodes studierte mit ihm die Philosophen, aber sehr viel mehr war der König an der Historiographie interessiert.<sup>66</sup> Seine Weltgeschichte in 144 Büchern begann Nikolaos in Jerusalem, und seine Darstellung des Augustus verfaßte er ebenfalls auf Anregung des Herodes. Josephus konnte auf diese Weltgeschichte bis hin zu den Unruhen nach dem Tod des Herodes in Palästina und den Streitigkeiten um dessen Testament zurückgreifen.<sup>67</sup> Der langjährige Aufenthalt dieses großen Gelehrten in Jerusalem manifestiert auch die »Hellenisierung« der Oberschicht in der jüdischen Hauptstadt. Er muß dort eine umfangreiche Bibliothek besessen haben.

Nach der Eroberung Jerusalems ließ Herodes 45 Synhedristen und die Anhänger des Antigonos aus der reichen sadduzäischen Aristokratie töten und konfiszierte

<sup>64</sup> Josephus, bell. 1,353; ant. 14,465–488. Zur Verspottung des Antigonos vgl. HENGEL, *Rabbinische Legende*, 50. Zur Hinrichtung des Antigonos s. bell. 1,357; ant. 14,489–491; Strabo (bei Josephus, ant. 15,9–10); Cassius Dio 49,22,3 ff. (Text bei STERN, GLAJJ II, 359 ff.): Antonius ließ den Antigonos an einen Pfahl (σταυρός) binden und geißeln – eine Strafe, die kein anderer König von den Römern erleiden mußte, bevor er getötet wurde. Ähnlich Plutarch, *Vita Antonii* 36,4 (Text bei STERN, GLAJJ I, 568). S. dazu u. S. 608–615 zur Hinrichtung Jesu als »König der Juden«.

<sup>65</sup> Josephus, ant. 16,184; vgl. 14,9; nach 15,174 verwendete Josephus auch die Memoiren des Herodes.

<sup>66</sup> Nikolaos von Damaskus, FGtH 90, F 135 (bei STERN, GLAJJ I, 248–250); vgl. dazu KOKKINOS, *Dynasty*, 124.

<sup>67</sup> Zu Nikolaos ausführlicher B. Z. WACHOLDER, *Nicolaus of Damascus*, UCPH 75, Berkeley 1962; HENGEL, *KS I*, 60–63 u. ö.; DERS., *KS II*, 141 ff. u. ö., s. Index s. v. (460); zur Bedeutung des Nikolaos als Augenzeuge vgl. MILLAR, *Roman Near East*, 41: »in the modern historiography of the Roman Imperial system at this formative stage the contemporary evidence of Nicolaus has hardly played the role that it should.«

ihr Vermögen.<sup>68</sup> Er hatte noch während der Belagerung Jerusalems in Samaria die Hochzeit mit Mariamne, der Enkelin Hyrkans II. und Aristobuls, vollzogen. Diese Verbindung mit einer Hasmonäerin diente der dynastisch-politischen Legitimation – wie gerade der Zeitpunkt der Heirat kurz vor der Eroberung Jerusalems verrät – und war wohl nicht nur von Hyrkan, sondern auch schon von Antipater angestrebt worden.<sup>69</sup> Die Heirat brachte freilich weder die erhoffte Stärkung der rechtlichen Position des Königs noch das Wohlwollen des Volkes,<sup>70</sup> denn die Rivalität und Feindschaft zwischen der neuen und der alten Dynastie, die auf eine über hundert Jahre dauernde, zum Teil glanzvolle Geschichte zurückblicken konnte, führte zu unentwegten Intrigen am königlichen Hof, an dem die Schwester des Herodes, Salome, eine besondere Machtposition hatte. In den Augen der Hasmonäer blieb Herodes als ehemaliger Privatmann idumäischer Herkunft trotz der Bekehrung seines idumäischen Großvaters zum Judentum ein »Halbjude« und nicht ebenbürtig.<sup>71</sup> Mit dieser Heirat legte Herodes selbst die Wurzel »seines häuslichen Unglücks«<sup>72</sup>, denn seine Eifersucht und der Widerstand der schönen, stolzen Frau, die ihm den Mord an ihrem Bruder und Großvater nicht verzieh, sondern offen vorwarf und deren Haß auf den König ebenso groß gewesen sein muß wie seine leidenschaftliche Liebe, führten zur Hinrichtung Mariamnes 29 v. Chr.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Josephus, bell. 1,358; ant. 15,5 f.

<sup>69</sup> Josephus, ant. 14,300.467; bell. 1,344: Er erlaubte sich die Hochzeit während der Belagerung. Mariamnes Vater war Alexander, der Sohn Aristobuls I., ihre Mutter Alexandra, die Tochter Hyrkans II. Hyrkan II. hatte das Mädchen Herodes versprochen, als dieser Strategie in Galiläa war. Der Bruder des Herodes, Pheroas, heiratete später die jüngere Schwester Mariamnes, die jedoch um 20 v. Chr. starb; vgl. KOKKINOS, *Dynasty*, 211; gegen SCHALIT, Herodes, 66, der für eine Liebesheirat des Herodes plädierte und die politischen Beweggründe allein auf der Seite Hyrkans und von Mariamnes Mutter Alexandra sah.

<sup>70</sup> Josephus, ant. 20,248: »Herodes heiratete ... Mariamne, weil er sich das Wohlwollen des Volkes verschaffen wollte im Andenken an Hyrkan.«

<sup>71</sup> Die Mutter des Herodes war »Araberin«, das heißt Nabatäerin, sein Vater gehörte zu den seit zwei Generationen zum Judentum übergetretenen Idumäern, das heißt, Herodes war wie sein Vater Antipater rechtlich gesehen Jude. Vgl. weiter Josephus, bell. 1,313; ant. 14,430.489; vgl. bell. 1,478. Schon Antigonos verspottet Herodes als Halbjuden (Josephus, ant. 14,403); Josephus, selbst stolz auf seine eigene priesterliche und hasmonäische Abkunft, teilt diese Ansicht; vgl. ant. 14,403; 17,192. Herodes dagegen legte der jüdischen und nichtjüdischen Welt seiner Zeit gegenüber Wert darauf, als Jude zu gelten. Nikolaos von Damaskus rekonstruierte für ihn einen Stammbaum, der seine Herkunft auf jüdische Vorfahren im babylonischen Exil zurückführte (Josephus, ant. 14,9), was Josephus als Priester natürlich als Lüge durchschaut. Vgl. HENGEL, *KS I*, 63; KOKKINOS, *Dynasty*, 101 f. Man berief sich gegen ihn auf Dtn 17,15: »Du darfst keinen Ausländer, der nicht dein Bruder ist, über dich setzen.« Vgl. mSot 7,8 zu Agrippa I.; SCHÜRER I, 447; u. S. 90 Anm. 277.

<sup>72</sup> Josephus, bell. 1,431.665: ἐν δὲ τοῖς κατ' οἴκον ἀτυχεστάτος. Vermutlich nach Nikolaos von Damaskus.

<sup>73</sup> Josephus, ant. 15,229 ff. Die Angabe in bell. 1,441–444 korrigiert Josephus in ant. 15,87.

Mit insgesamt zehn Ehen und einem ›orientalischen‹ Harem, zu dem auch Knaben gehörten, demonstrierte Herodes seine Macht und seinen Reichtum.<sup>74</sup> Zunächst ließ er nur seine Söhne, die er mit Mariamne gezeugt hatte, in Rom erziehen, das heißt, er bereitete sie auf die Nachfolge vor, später dann auch die der Samaritanerin Malthake. In seiner Familienpolitik setzte er auf die dynastische Stärkung durch Verwandtenehen unter den Nachkommen Hyrkans II. und seiner Familie. Bei seiner Schwester und den Töchtern legte er Wert auf Eheschließung nach jüdischem Recht.<sup>75</sup> Heiratsanwärter, die sich nicht der Beschneidung unterziehen wollten, lehnte er ab.<sup>76</sup> Der Streit seiner Söhne um die Nachfolge, an einem Hof voller Haß und Intrigen, überschattete seine letzten Regierungsjahre. Die beiden Söhne der Hasmonäerin Mariamne ließ er gegen den Rat des Nikolaos in Sebaste strangulieren, nachdem er sie nach jahrelangen gegenseitigen Verdächtigungen und Versöhnungen der Verschwörung und des Mordplans überführt glaubte.<sup>77</sup> Sein ältester Sohn Antipater, der hinter diesen Intrigen stand und den natürlichen Tod des Vaters nicht abwarten konnte, starb fünf Tage vor dem König; er wurde hingerichtet, weil er seinen Vater hatte vergiften wollen.<sup>78</sup>

Zu Beginn seiner Regierung bereiteten Herodes die Feindschaft und die Begehrlichkeit der Kleopatra Schwierigkeiten; sie hätte gern neben der Dekapolis und dem palästinischen Küstenstreifen Judäa und Nabatäa ihrem Reich einverleibt und damit das ptolemäische Reich des 3. Jahrhunderts v. Chr. in Palästina wiederhergestellt, aber Antonius gab ihren Wünschen nicht völlig nach. Immerhin erhielt sie unter anderem 34 v. Chr. auch ein »Filetstück« des Herodes, die Balsamplantagen bei Jericho, für die Herodes jährlich die beträchtliche Summe von 200 Talenten zu entrichten hatte.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Polygamie war nach jüdischem Recht dem König erlaubt (vgl. Josephus, bell. 1,477; mSan 2,4: 18 Frauen darf er haben); abgelehnt wurde sie von den Essenern (CD IV 21; V 2–6; 11QT 57,17 ff.). Kein anderes Mitglied seiner Familie hatte jedoch (gleichzeitig) derart viele Frauen wie Herodes; s. dazu KOKKINOS, *Dynasty*, 143 ff. 211.244 f.

<sup>75</sup> Dies blieb auch später Brauch bei den herodianischen Herrschern; vgl. HENGEL/SCHWEMER, Paulus, 120 Anm. 494.

<sup>76</sup> KOKKINOS, *Dynasty*, 182 ff. rechnet zu Unrecht mit einer Ablehnung des Sylläus (Josephus, ant. 16,225) aus politischen Gründen, die religiösen, die Josephus anführt, seien vorgeschoben. Aber dazu hat Josephus gegenüber seinen heidnischen Lesern keinen Grund. Die Schwester des Herodes, Salome, konnte hoffen, durch diese Heirat Königin in Nabatäa zu werden. Zum Verhältnis von Juden und Nabatäern s. HENGEL, KS III, 193 ff.

<sup>77</sup> Nikolaos (FGrH II, A 90, F 136; STERN, GLAJJ I, 251 f.); Josephus, bell. 1,513–551; ant. 16,300–394; KOKKINOS, *Dynasty*, 214 f.; zu Sebaste vgl. u. S. 55.

<sup>78</sup> Josephus, bell. 1,661–664; ant. 17,182–187; vgl. SCHALIT, Herodes, 642; KOKKINOS, *Dynasty*, 501 Index s. v. »Antipater II«.

<sup>79</sup> Josephus, bell. 1,360–362; ant. 15,79.95 f. 106 f. Vgl. zu den Schenkungen des Antonius an Kleopatra SCHALIT, Herodes, 772–781; weiter GABBA, *History*, 114: Schon aus diesem Grunde wird Herodes nach der Schlacht von Actium gern die Seite gewechselt haben und zu Octavian übergegangen sein.