

Sub Pontio Pilato – Chronologie als Ausdruck frühchristlicher Substitutionstheologie

Michael Wilhelm Nordbakke, Trondheim 2008

Zusammenfassung

Dem Untergang des ersten Tempels wird in der rabbinischen Literatur ein paradigmatischer Stellenwert zuerkannt. Das Wirken Jeremias fiel in die letzten vierzig Jahre vor diesem Ereignis. Dies ist möglicherweise ein Grund für die Auffassung, die Jahre zwischen 30 und 70 seien eine verhängnisvolle Zeit gewesen. Rabbinische Texte sprechen von ständig wiederkehrenden Mirakeln bedrohlicher Art. Es mag polemische Gründe gegeben haben, warum die Evangelien indirekt auf das Schicksal Jesu als Auslöser dieser 40-jährigen Krise verweisen. Nachvollziehbar, wenn auch rein spekulativ, wäre somit die Frage, ob die neutestamentliche Chronologie zu buchstäblich verstanden wird. Die Zeitangabe von vierzig Jahren könnte auch symbolisch gemeint sein. Die Synoptiker enthalten in der Tat einige Hinweise, die zur Stützung dieses Ansatzes herangezogen werden können. Durch die Phrase „diese Generation“ und ähnliche Worte, die Jesus zugeschrieben werden, wollen diese Evangelien einen Bogen zwischen den Zeitgenossen Jesu und der Wüstengeneration schlagen. Die durch die Phrase geweckten Assoziationen werden durch die biblische Chronologie verstärkt. Die Wüstengeneration musste vierzig Jahre lang wandern; Jesus trat vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels an die Öffentlichkeit. Die vorliegenden Überlegungen wenden sich der Frage nach dem fiktiven Charakter der neutestamentlichen Chronologie zu, ohne Schlussfolgerungen vorwegnehmen zu wollen. Der Beitrag ist nicht als kritisch-systematische und dem neuesten Forschungsstand entsprechende Auseinandersetzung zu verstehen, sondern als Zusammenfassung einiger charakteristischer Probleme, die durch eine unkonventionelle Fragestellung aufgewirbelt werden.

Einleitung

Die Synoptiker auf der einen Seite und das Johannes- und Petrus-evangelium auf der anderen widersprechen sich in der Frage, ob Jesus am 15. oder 14. Nisan hingerichtet worden ist (vgl. Mk 14,12; Joh 19,14). Davon unberührt bleibt die Tatsache, dass alle vier Evangelien den Tod Jesu mit dem Pessachfest verknüpfen. Wer die Evangelien mit unbefangenen Augen liest, wird auch ohne exegetische Vorkenntnisse erkennen können, dass sich aus den

Passionsgeschichten enge Verbindungen zwischen Chronologie und Theologie herauslesen lassen, auch wenn die Beschaffenheit dieser Verbindungen manchmal schwer zu ergründen ist. Jesus ist in der christlichen Gedankenwelt das Pessachlamm (1 Kor 5,7), und vor diesem Hintergrund wird beispielsweise der Zusammenhang zwischen Ex 12,46 und Joh 19,32-36 erkennbar.¹ Wie in der Literatur ausführlich beschrieben, stellt der Zusammenfall der Kreuzigung mit dem Pessachfest eine Verbindung zwischen der Hinrichtung Jesu und der Fesselung Isaaks (Akedah) her. Die Begründung liegt darin, dass dem Jubiläenbuch (17-18) zufolge die Akedah mit dem Schlachten der Pessachlämmer zusammenfällt (14. Nisan) und somit mit der Pessachtradition verknüpft ist. Es existiert außerdem eine Tradition, nach der Isaak wirklich geschlachtet worden und aus dem Tod wieder auferstanden sei.² J. D. Levenson schreibt: „Isaak ist insofern ein Vorgänger Jesu, als dass er als Märtyrer Versöhnung und Erlösung bewirkt. Aber in anderer Hinsicht ist er nicht ein Vorgänger Jesu, da die Erlösung nicht *ausschließlich und spezifisch* durch seinen Tod bewirkt wird“.³ Die immer wieder gezogenen Parallelen zwischen Isaak und dem Pessachlamm wurden von einigen Theologen in erster Linie als Ergebnis einer rabbinischen Gegenmaßnahme interpretiert: einer Herabwürdigung Jesu zu einem bloßen Plagiat.⁴ Derartigen Spekulationen stehen jedoch vorchristliche Fragmente aus Qumran gegenüber, welche die Akedah ebenfalls mit der Pessachtradition verknüpfen.⁵ Aufgrund dieser Umstände lässt sich vermuten, frühe Christen könnten bei der Festlegung des Todestages Jesu die Akedah als Vorbild benutzt haben. Diese Vermutung wäre wahrscheinlich nicht sehr gewagt, denn nur eine Minderheit heutiger Exegeten würde hartnäckig die Ansicht vertreten, die Evangelien seien von Augenzeugen verfasst worden. Ziel der Evangelien-schreiber war es außerdem nicht, die Historizität Jesu zu beweisen. Unumstritten ist die Auffassung, die Evangelien seien etwas grundsätzlich anderes als Geschichtsbücher im Sinne moderner Geschichtsforschung.⁶

¹ Damit soll nicht pauschal behauptet werden, der Tod Jesu werde als ‚Opfertod‘ dargestellt. Für die Synoptiker scheint ja eher das Abendmahl im Zentrum der Symbolik zu stehen; vgl. Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1935.

² Shalom Spiegel, *The Last Trial*, New York 1967. Vgl. Heb 11,19, wo von Auferstehung die Rede ist.

³ Jon D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, New Haven–London 1993, 189; hier aus dem Englischen übersetzt.

⁴ Vgl. Abraham Geiger, *Erbsünde und Versöhnungstod*. Deren Versuch in das Judentum einzudringen, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 10. 1872, 166-171, sowie Philip R. Davies and Bruce D. Chilton, *The Akedah. A Revised Tradition History*, in: *CBQ* 40. 1978, 514-546.

⁵ Geza Vermes, *New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225*, in: *JJS* 47. 1996, 140-146.

⁶ Vgl. hierzu beispielsweise R. Joseph Hoffmann, *Jesus outside the Gospels*, Amherst/New York 1984, 35-36.

Problematischer wäre aber die Annahme, nicht nur die christliche Umdeutung des Pessachfestes, sondern auch der von den Evangelien gesetzte chronologische Rahmen der Wirksamkeit Jesu könnte möglicherweise einen anderen Hintergrund haben als geschichtliche Recherchen. Für Historiker, die sich auf das Thema der Historizität Jesu einlassen, gilt als selbstverständlicher Ausgangspunkt, Jesus sei ein Galiläer gewesen, der während der römischen Besatzung gelebt habe, und sein kurzes Wirken sei etwa vierzig Jahre vor der Belagerung Jerusalems zu Ende gegangen. Dennoch lassen sich innerhalb des Neuen Testaments Hinweise finden, dass der zeitliche Rahmen seines öffentlichen Auftretens möglicherweise erst nach der Zerstörung des zweitens Tempels festgelegt wurde und zwar mit dem Ziel, zentrale christliche Vorstellungen zu untermauern. Vierzig ist schließlich eine symbolische Zahl, die in der hebräischen Bibel und im Neuen Testament mehrmals vorkommt. Aber dies wäre nicht das zentrale Argument. Im Markusevangelium werden Jesus diese Worte in den Mund gelegt: „Denn wer sich von dieser treulosen und sündigen Generation [ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῶ] meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er mit den heiligen Engeln in der Höhe seines Vaters kommt“ (Mk 8,38). Die Bezeichnung „diese Generation“ und ähnliche Phrasen sind Anspielungen auf das Deuteronomium, in dem Moses vom Zorn Gottes redet: Kein einziger „von dieser verdorbenen Generation“ würde das gelobte Land erblicken (Dtn 1,35; siehe auch Dtn 32,5.20; Num 14,11.27.35; Ps 95,10).⁷ Diese Redewendungen sind nach Ansicht von J. N. Rhodes „eine wichtige rhetorische Figur, die den Eindruck vermitteln soll, die Geschichte Israels sei durch Ungehorsam und Versagen gekennzeichnet“.⁸ Da Gott die Wüstengeneration dazu verurteilte, vierzig Jahre in der Wüste zu wandern, werden, wie es den Synoptikern zu entnehmen ist, die für diese Redewendungen typischen Assoziationen durch das chronologische Gerüst verstärkt, denn Jesus habe ja vierzig Jahre vor den katastrophalen Ereignissen des Jahres 70 auf Erden gewirkt. Die stillschweigend angenommene Grundvoraussetzung liegt anscheinend darin, dass durch die Ablehnung Jesu

⁷ Vgl. Ulrich Mauser, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, Naperville/Illinois 1963. Die Phrase „diese Generation“ kommt siebzehn Mal in den synoptischen Evangelien vor: Mt 11,16; 12,41.42; 23,36; 24,34; Mk 8,12 (zweimal); 13,30; Lk 7,31; 11,29.30.31.32.50.51; 17,25; 21,32. Noch dazu kommen acht Fälle, wo die Phrase durch ein Adjektiv erweitert wird: Mt 12,39.45; 16,4; 17,17; Mk 8,38; 9,19; Lk 9,41; 11,29.

⁸ James N. Rhodes, *The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition*, Tübingen 2004, 162 f., Anm. 86; hier aus dem Englischen übersetzt.

die Einwohner Jerusalems den Zorn Gottes auf sich zögen, so wie es einst die Wüstengeneration aus ganz anderen Gründen getan hätte.⁹

Die Phrase „diese Generation“ lässt unmittelbar die Zahl vierzig anklingen, weil sie mit der Wüstenwanderung verknüpft ist. Diese Beobachtung ist der Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen, die sich der nachvollziehbaren, wenn auch rein spekulativen Frage nach dem fiktiven Charakter der neutestamentlichen Chronologie zuwenden, ohne Schlussfolgerungen vorwegnehmen zu wollen. Der Beitrag ist nicht als kritisch-systematische und dem neuesten Forschungsstand entsprechende Auseinandersetzung zu verstehen, sondern als Zusammenfassung einiger charakteristischer Probleme, die durch eine unkonventionelle Fragestellung aufgewirbelt werden. Zwei Grundlagenthemen – so der im Folgenden zu erhärtende Verdacht – sind dabei von besonderer Wichtigkeit und zwar erstens die neutestamentliche Basis der Substitutionstheologie und zweitens die Frage, ob das heute verschollene Evangelium Marcions nur eine verstümmelte Fassung des Lukasevangeliums darstellte.

Das Gleichnis von den bösen Winzern

Im Dialog mit dem Juden Tryphon (11,5; 123,9; 135,3) argumentiert Justin der Märtyrer dafür, die Christen als „das wahre Volk [γένος] Israel“ zu würdigen. Diese Begeisterung für die Substitutionstheologie ist nur schwer mit dem Argument zu erklären, die Anleitung der Pharisäer, Schriftgelehrten und Hohenpriester werde in den Evangelien durch die Autorität Jesu ersetzt (vgl. Matthäus 5-7). Aber die Auffassung, die Kirche ersetze die Juden, ist in den Evangelien deutlicher zum Ausdruck gekommen, als vielleicht vermutet wird. Diese Behauptung beruht auf der Voraussetzung, die harten Jesusworte über „diese Generation“ hätten erst nach den Ereignissen des Jahres 70 formuliert werden können. Die dafür sprechenden Argumente können hier nur kurz angedeutet werden. Im Lukasevangelium sagt Jesus: „Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen, damit das Blut

⁹ Unumstritten dürfte sein, dass sowohl Christen als auch Nicht-Christen die typologische Bedeutung der Erlösung aus Ägypten als Modell für die himmlische Erlösung verwerteten. So geht aus den Angaben des Josephus hervor, dass Messiasprätendenten wie beispielsweise Theudas und der Ägypter gerne auf die Gründergeneration Israels und die Wüstenwanderung zurückblickten; vgl. Jüdische Altertümer XX 5,1; XX 8,6; XX 8,10; Jüdischer Krieg II 13,4-5; VII 11,1.

aller Propheten [...] an dieser Generation [τῆς γενεᾶς ταύτης] gerächt wird, vom Blut Abels bis zum Blut des Zacharias [...]“ (Lk 11,49-51). Die Auffassung, Jerusalem habe die Propheten misshandelt und getötet, findet sich sowohl in der christlichen als auch in der rabbinischen Literatur wieder und geht auf die Vorstellung zurück, Israel habe die Warnungen der Boten Gottes abgewiesen (Neh 9,26).¹⁰ Es ist mit Sicherheit kein Zufall, dass die von Jesus angedeutete Prophetenreihe mit Secharja, dem Sohn Jojadas, abschließt, denn in der Midrasch wird der Mord an Secharja als Grund für die Zerstörung des ersten Tempels angeführt. Nach dieser Tradition hätten sich die Mörder des Secharja eines siebenfachen Vergehens schuldig gemacht: „Sie hatten einen Priester, einen Propheten und Richter erschlagen, sie hatten unschuldiges Blut vergossen, den göttlichen Namen entheiligt, die Halle verunreinigt, und es war am Versöhnungstage, der mit dem Sabbath zusammen gefallen war“ (Pesikta des Rab Kahana 15,7).¹¹ Erzählt wird, wie bei der Ankunft des für die Zerstörung zuständigen babylonischen Kommandanten Nebusaradan das Blut Secharjas angefangen habe zu sieden. Zur Besänftigung des Blutes habe er den grossen Sanhedrin, den kleinen Sanhedrin, die jungen Priester und die Schulkinder der Reihe nach getötet. Die Zahl der Getöteten sei dabei auf 940.000 angestiegen, aber das Blut habe trotzdem nicht aufgehört zu sieden. Nebusaradan habe dann schreiend gefragt, wie das Sieden des Blutes gestoppt werden könnte: „Was meinst du? Was willst du? Soll deine ganze Nation deinetwegen umkommen?“ Danach sei das Blut von der Erde aufgesaugt worden (vgl. Babyl. Talmud, Gittin 57b und Sanhedrin 96b; Jerus. Talmud, Ta’anit 4). Der Targum zu den Klageliedern, in welchem der historische Rahmen der Klagelieder nicht immer berücksichtigt wird, schildert, wie Gott eine aktive Rolle bei der Zerstörung seines Altars und Tempels gespielt habe. Nebukadnezzar und Titus hätten beide in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen gehandelt.¹² Im Targum wird Secharja aus ungeklärten Gründen mit Sacharja ben Iddo verwechselt, dem Verfasser des Prophetenbuches. Der Zusammenhang lässt aber keinen Zweifel aufkommen, welche Persönlichkeit gemeint ist. Im Matthäusevangelium taucht anscheinend der gleiche Fehler auf wie im Targum (vgl. Mt. 23,35).

¹⁰ Vgl. Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn 1967, sowie Betsy Halpern Amaru, *The Killing of the Prophets. Unraveling a Midrash*, in: *HUCA* 54. 1983, 153-180.

¹¹ Die Pesikta des Rab Kahana wird nach der Übersetzung von August Wünsche (Leipzig 1885) zitiert.

¹² Christian M. M. Brady, *Targum Lamentations’ Reading of the Book of Lamentations* (Dissertation, Oxford 2000).

Im Gleichnis von den bösen Winzern, das als Midrasch zu Jes 5,1-7 zu verstehen ist, wird der Zorn Gottes durch den Tod des „geliebten Sohnes“ erregt.¹³ Das Gleichnis findet sich in den Synoptikern (Mt 21,33-44; Mk 12,1-12; Lk 20,9-19) und außerdem noch im Thomasevangelium (65-66) wieder. Es können an dieser Stelle weder die wichtigen Unterschiede zwischen den vier Fassungen noch die zahlreichen, dem Gleichnis zugesprochenen Auslegungen vorgestellt werden.¹⁴ Es möge der Hinweis genügen, dass das Gleichnis sehr oft als Allegorie verstanden wird. Jesus bezieht sich noch einmal auf die Auffassung, Jerusalem habe die Propheten misshandelt und getötet. Der Weinberg ist das Volk Israel (oder auch das Himmelreich),¹⁵ der Besitzer des Weinbergs ist Gott, die Knechte sind Propheten, und der geliebte Sohn ist Jesus. Es lässt sich bezüglich der Winzer begründen, dass diese die religiösen Leiter Israels und die Jesus feindlich gesinnten Juden darstellen dürften, auch wenn diese Auslegung häufig problematisiert wird.¹⁶ Da es im Gleichnis in erster Linie um das Schicksal der Winzer geht und weniger um den Weinberg, ist es nur wenig relevant, dass im Targum zu Jesaja Turm und Kelter mit Tempel und Altar gleichgesetzt werden.

Diese allegorische Auslegung setzt voraus, dass die römische Belagerung Jerusalems im Jahre 70 als göttliche Reaktion auf die Kreuzigung Jesu zu verstehen ist. Das Gleichnis könnte somit als Hinweis gedeutet werden, das Frühchristentum habe eine bereits vorhandene Idee übernommen und erweitert und zwar die Vorstellung vom Untergang Jerusalems als göttliche Reaktion auf menschliche Sünden. Die biblische Verankerung dieses auch außerhalb des neutestamentlichen Bereichs anzutreffenden Gedankens findet sich im Deuteronomium, das festhält, dass bei Nichtbefolgen der Gebote Krieg, Hungersnot, Pest und Landflüchtigkeit drohen würden (vgl. Dtn 28,15-68). Josephus war beispielsweise der Meinung, der Untergang

¹³ Von ‚Opfertod‘ im Sinne der Akeda kann hier nicht die Rede sein. Levenson spricht an dieser Stelle von Joseph als Typos für Jesus; vgl. Levenson, *Death and Resurrection*, 226 f.

¹⁴ Zu den verschiedenen Auslegungen vgl. John S. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, Tübingen 2006; Klyne Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants. An Inquiry into Parable Interpretation*, Tübingen 1983.

¹⁵ Vgl. Rhodes, *Epistle of Barnabas*, 157 f.

¹⁶ Wenn – wie in Jes 5,1-7; Ps. 80,8-15; Jer 2,21; 12,10 – der Weinberg das Volk Israel versinnbildlicht, so folgt, dass die Winzer womöglich die religiösen Leiter Israels darstellen. Matthäus scheint anzudeuten, dass die Jesus feindlich gesinnten Juden das Himmelreich nicht erben würden (Mt 22,1-14). Somit könnten auch sie gemeint sein und nicht nur die religiösen Leiter. Zu dieser Problematik vgl. insbesondere Rhodes, *Epistle of Barnabas*, 153-163.

Jerusalems habe im Jahre 68 begonnen, nachdem Zeloten den Hohenpriester Ananus ermordet hätten (Jüdischer Krieg IV 5,2). Er schlussfolgerte, dass der Tempel wegen dieses und weiterer Morde unrein geworden sei und dadurch für den Gottesdienst ungeeignet. Die durch Blutvergießen verursachte Unreinheit hätte nur durch läuterndes Feuer beseitigt werden können. Die am Niederbrennen des Tempels beteiligten römischen Soldaten hätten deshalb in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen gehandelt. Etwa zehn Jahre früher sei der Hohepriester Jonathas durch Anstiftung des römischen Prokurators Markus Antonius Felix von Sicarii (Dolchmördern) meuchlings ermordet worden. Die Sicarii, bekannt für die in ihrer Kleidung versteckten Dolche, waren jüdische Zeloten, die sich vehement für das Vertreiben der Römer und ihrer Mitläufer aus Judäa einsetzten. Josephus hebt hervor, der Mord an Jonathas sei nie gerächt worden, und weil niemand die Sicarii zurückgehalten habe, seien auch weitere Morde an Unschuldigen verübt worden. Diese Morde hätten nicht nur in entlegenen Stadtteilen Jerusalems, sondern sogar im Tempel stattgefunden:

„Deshalb hat auch Gott, wie ich glaube, im Zorn über solche Gräueltaten seine Hand von Jerusalem weggezogen und, weil er den Tempel nicht mehr als seine unbefleckte Wohnstätte anerkannte, die Römer gegen uns herangeführt, über die Stadt das läuternde Feuer geschickt und uns mit Weib und Kind der Sklaverei preisgegeben, um uns durch Unglück zur Erkenntnis unserer Schuld zu bringen“ (Jüdische Altertümer XX 8,5).¹⁷

Josephus schreibt also, die Zerstörung des zweiten Tempels sei bereits von Gott vorgesehen und geplant gewesen, weil das Morden den Zorn Gottes erregt hätte. Auch in anderen Zusammenhängen wird auf das Thema Blutvergießen eingegangen. Zeloten, so wird berichtet, hätten im Jahre 68 einen Scheinprozess gegen einen als besonders fromm bekannten Mann namens Zacharias, Sohn des Bariskaios (oder Baruch), veranstaltet. Dieser Mann sei letztendlich in der Mitte des Tempels getötet worden, was hieße, dass die Zeloten sich diesmal eines zweifachen Vergehens schuldig gemacht hätten: Sie hätten im Tempel einen Mord begangen, und sie hätten falsches Zeugnis abgelegt. Josephus schreibt: „Infolge seines Hasses gegen alles Schlechte und seiner besonders großen Liebe zur Freiheit war er [d.h. Zacharias] ihnen ein Dorn im Auge“ (Jüdischer Krieg IV 5,4). Dieser Episode haftet eine

¹⁷ Die Bücher des Josephus werden nach der Übersetzung von Heinrich Clementz (Halle an der Saale [1899]) zitiert.

gewisse Mystik an, weil sich hier einige Berührungspunkte zu dem erwähnten Mord an Secharja ergeben.

Die hier zu bearbeitende Fragestellung berührt nicht nur die Tempelzerstörung, sondern insbesondere auch die Wüstengeneration. Ein wichtiges Beispiel in dieser Hinsicht findet sich im Buch der biblischen Altertümer des Pseudo-Philo, wo ein Bogen zwischen dem Untergang des Tempels und der Zerstörung der Gesetzestafeln am Berg Sinai geschlagen wird (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 12,4; 19,7). Der Vorfall mit dem goldenen Kalb wird auch in der Rede des Stephanus (Apg 7,41) und im Barnabasbrief erwähnt. Die Auffassung, der Bund Israels mit Gott sei am Berg Sinai gekündigt worden, sollte nach Ansicht von Rhodes als rhetorische Hyperbel verstanden werden.¹⁸ Der Vorfall mit dem goldenen Kalb sei „ein archetypisches Vergehen“ von geradezu paradigmatischer Bedeutung, ja „der entscheidende Moment“ in einer durch Ungehorsam gekennzeichneten Geschichte gewesen. Gott habe sein Volk nur vorübergehend und nicht endgültig verlassen wollen, doch anstatt Reue und Demut zu zeigen, habe Israel weiterrebelliert. Auch in rabbinischen Texten findet sich ein Hang dazu, nationale Katastrophen auf die durch das goldene Kalb verursachten Nachwirkungen zurückzuführen. Die anti-jüdische Polemik der christlichen Theologen und der kirchlich sanktionierte Antisemitismus der Neuzeit hatten aber zur Folge, dass derartige Gedanken immer seltener zum Ausdruck gebracht wurden.¹⁹

Kurz gesagt, im Gleichnis von den bösen Winzern spiegelt sich keineswegs eine radikal neue Geschichtsauffassung wider. Sowohl christliche als auch nicht-christliche Juden wären sich einig gewesen, dass die römische Belagerung nicht ohne Gottes Wirken hätte durchgeführt werden können, denn Gott lenke ja alles, und sein Volk werde nur für seine Sünden gezüchtigt. Dies ist die jeremianisch-deuteronomistische Geschichtsauffassung. Ein wichtiger Unterschied besteht darin, dass nicht-christliche Juden des zweiten und dritten Jahrhunderts dem Wiederaufbau des Tempels mit Erwartung entgegensahen,²⁰ wohingegen manche (aber nicht alle) Anhänger des Christentums den alten Bund oder zumindest das in Jerusalem zentralisierte Opfersystem als endgültig aufgehoben betrachteten. In der christlichen Tradition wird die Ablehnung Jesu mit der gewaltsamen Ablehnung der israelitischen Propheten

¹⁸ Rhodes, *Epistle of Barnabas*, 17-30.

¹⁹ Leivy Smolar/Moshe Aberbach, *The Golden-Calf Episode in Postbiblical Literature*, in *HUCA* 39. 1968, 91-116.

²⁰ Vgl. Jacob Neusner, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, Leiden ²2004, 225-228.

zusammengebracht. Jesus ist insofern mit Secharja vergleichbar, als dass sein Tod, wenn auch nur im christlichen Kontext, als Grund für die Zerstörung des Tempels angeführt wurde. Secharja ist aber nicht in jeder Hinsicht mit Jesus vergleichbar, denn sein Tod führte ja nicht zur Aufhebung des Bundes. Dieser Unterschied ist entscheidend. Wenn die allegorische Auslegung zugrunde gelegt wird, muss das Gleichnis so verstanden werden, dass nach dem Tod Jesu das Himmelreich an die Christen (oder an die Heiden) übergeben wurde. Außerdem besteht offensichtlich eine Verbindung zwischen „dieser Generation“ und den Winzern, welche die Knechte des Besitzers umbrachten. Die Winzer werden im Gleichnis enteignet, und Jesus sagt, „ein böses Ende“ komme auf sie zu (Mt 21,41). Dieser Teil der Handlung dürfte eine Allegorie für das auf „diese Generation“ zukommende Schicksal sein. In den Synoptikern wird die durch die Morde an den Propheten aufgehäuften Schuld auf „diese Generation“ übertragen, die nicht nur die Zerstörung des Tempels erleben werde (Mk 13,30), sondern am Tag des jüngsten Gerichtes auch noch ein Urteil über sich werde ergehen lassen müssen, weil sie Jesu ermahnende Worte missachtet und sich nicht bekehrt habe (Lk 11,31 f.). Origenes berichtet im großen apologetischen Werk *Contra Celsum*, der heidnische Philosoph Celsus habe sich folgendermaßen geäußert: „Die Christen [...] erklären, dass wegen der Sünden der Juden der Sohn Gottes schon gesandt worden sei, und dass die Juden, weil sie Jesus gestraft und mit Galle getränkt hätten, auf sich selbst den Groll Gottes herabgezogen haben“ (*Contra Celsum* IV 22).²¹ Die Beobachtung des Celsus könnte möglicherweise auf eine Lektüre des Petrus-evangeliums zurückgehen, wo es heisst, die Juden hätten „das Maß der Sünden“ über ihr Haupt vollgemacht. Das Zitat könnte aber trotzdem als Hinweis dafür gelten, dass viele Christen des zweiten Jahrhunderts nicht gezögert hätten, das Gleichnis von den bösen Winzern in diesem Licht zu betrachten.

Der Untergang Jerusalems wird im Gleichnis so behandelt, als ob dieses Ereignis von Jesus vorausgesehen worden sei. Folglich müssen die in den Evangelien vorliegenden Versionen der Zeit nach 70 zugeordnet werden. Dies gilt auch für den Gebrauch der Phrase „diese Generation“ und ähnlicher Phrasen, denn auch hier ist anscheinend von einer verborgenen, das Jahr 70 betreffenden Prophetie die Rede. Die Phrasen beziehen sich im engsten Sinne nur auf die Menschen, die zwischen 30 und 70 in Jerusalem lebten, waren aber offensichtlich dafür gedacht, auch auf nachfolgende Generationen übertragbar zu sein. Die blutigen Ereignisse des Jahres 70, welche die Vertreibung und Enteignung der Einwohner Jerusalems

²¹ *Contra Celsum* wird nach der Übersetzung von Paul Koetschau (München 1926) zitiert.

mit sich brachten, sollten anscheinend als Warnung dienen, dass diejenigen, die Jesus ablehnten, außerhalb des gelobten Landes zugrunde gehen würden. Die betroffenen Textstellen zeugen von der Hoffnung, nicht-christliche Juden würden sich in diesem Bild wieder erkennen. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass Justin, falls ihm das Gleichnis von den bösen Winzern und die erwähnten Phrasen geläufig waren, die Vorstellung der Christenheit als *verus Israel* direkt aus den „Denkwürdigkeiten der Apostel“ ableitete.²² Die Vermutung liegt nahe, „dass sowohl die chronologischen als auch die qualitativen Konnotationen die Art und Weise beeinflussten, wie die Phrase auf christlicher Seite verwendet wurde“, wie Rhodes schreibt.²³ Die chronologischen Konnotationen sind nur auf den glücklichen Zufall zurückzuführen, dass Jesus vierzig Jahre vor der Zerstörung gewirkt hat.

Das Evangelium Marcions

Die neutestamentlichen Evangelien bieten nur geringe Anhaltspunkte für die Chronologie des Lebens Jesu. Die chronologische Angabe in Lk 3,1 f. wird meistens so verstanden, dass Jesus im Jahre 28 oder 29 an die Öffentlichkeit getreten sei. Voraussetzung ist dabei, dass das „fünfzehnte Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius“ mit dem fünfzehnten Todesjahr des Kaisers Augustus gleichzusetzen ist. Das Lukasevangelium besagt, dass Jesus beim ersten öffentlichen Auftritt etwa dreißig Jahre alt gewesen sei (Lk 3,23). Die Dauer seines Wirkens ist nicht näher angegeben, aber bei den Synoptikern ist wohl eher von einem Zeitraum von einem Jahr auszugehen und nicht, wie das Johannesevangelium anscheinend andeutet, von drei Jahren. Die in Joh 2,20 erwähnten „sechsendvierzig Jahre“ können so gedeutet werden, dass das erste Pessachfest, das in den Zeitraum seiner Wirksamkeit fiel, dem Jahre 26 oder 27 zugeordnet werden müsste. Trotz der widersprüchlichen Angaben entsteht somit der Eindruck, dass sowohl das Johannesevangelium als auch die Synoptiker die Hinrichtung Jesu auf das Jahr 30 festlegen. Diese Schlussfolgerung steht in scharfem Gegensatz zu der von Eusebius aufgestellten Chronologie, nach welcher Jesus im Jahre 33 nach einem Wirken von etwa dreieinhalb Jahren gekreuzigt worden sei. Eusebius ging dabei davon aus, die Dauer der Wirksamkeit Jesu habe sich über vier Pessachfeste erstreckt. Derartige Unterschiede sind hier von untergeordnetem Interesse. Es möge der Hinweis genügen, dass Pilatus, der von 26 bis 36

²² Justin greift anscheinend immer auf eine Harmonie zurück; vgl. Leslie L. Kline, *Harmonized Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies and Justin Martyr*, in: ZNW 66. 1975, 223-241, sowie Marie-Émile Boismard, *Le Diatessaron. De Tatien à Justin*, Paris 1992.

²³ Rhodes, *Epistle of Barnabas*, 162 f., Anm. 86; hier aus dem Englischen übersetzt.

regierte, in allen Evangelien erwähnt wird. Die Vorstellung, dass Jesus etwa vierzig Jahre vor der Zerstörung des zweiten Tempels an die Öffentlichkeit getreten sei, spiegelt sich deshalb in den Evangelien wider.

Wenn anstatt der Evangelien die neutestamentlichen Briefe betrachtet werden, ergibt sich ein anderes Bild. Ein Hinweis auf das Johannesevangelium findet sich in einem der Pastoralbriefe: „Ich gebiete dir bei Gott, von dem alles Leben kommt, und bei Christus Jesus, der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat und als Zeuge dafür eingetreten ist: Erfülle deinen Auftrag rein und ohne Tadel, bis zum Erscheinen Jesu Christi, unseres Herrn“ (1 Tim 6,13 f.; vgl. Joh 18,37). Außerhalb der Evangelien und der Apostelgeschichte ist dies im ganzen Neuen Testament die einzige Stelle, wo der Name Pilatus erwähnt wird. Dieser Brief stammt frühestens aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, wie etwa der explizite Hinweis auf die Antithesen Marcions belegt (1 Tim 6,20). Allgemein wird aber davon ausgegangen, dass die Mehrheit der neutestamentlichen Briefe älter sei als die Pastoralbriefe und die Evangelien. Daraus ergeben sich zumindest zwei Möglichkeiten. Es ist einerseits vorstellbar, dass die chronologischen Aspekte als nicht erwähnenswert empfunden wurden; andererseits kann nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, dass die chronologischen Einzelheiten zum Leben Jesu bereits vor der Verbreitung der Evangelien bekannt (oder endgültig festgelegt) waren. Diese Problematik wirft eine weitere interessante Fragestellung auf, die im Folgenden nur kurz erörtert werden soll. Die genaue Datierung der Paulusbriefe ist umstritten. Nicht umstritten ist, dass zehn der Paulusbriefe von den Marcioniten hoch geschätzt wurden. Für Marcion war der „fremde“ Gott ein anderer Gott als der Gott der hebräischen Schriften. Sein Ausgangspunkt war der paulinische Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade.²⁴ Wenn die Angaben des Tertullian als glaubhaft anzusehen sind, glaubten die Marcioniten, dass der Gott der hebräischen Schriften erst dann von der Existenz Jesu erfahren habe, als Jesus auf Erden erschienen sei (*Adversus Marcionem* III 1,2; III 5,1). Diese Auffassung ist unvereinbar mit der Botschaft, die im Gleichnis von den bösen Winzern vermittelt wird. Die Substitutionstheologie war ganz offensichtlich nicht Teil der Lehre Marcions. Dieser betrachtete Paulus als den einzigen wahren Apostel, und Paulus „schiebt die Schuld am Tod Jesu keineswegs auf die Juden, was in Anbetracht der in den neutestamentlichen Evangelien enthaltenen Berichte über die Verurteilung und Hinrichtung

²⁴ Hermann Detering, *Der gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielficht*, Düsseldorf, 1995; vgl. auch Joseph B. Tyson, *Marcion and Luke-Acts. A Defining Struggle*, Columbia 2006.

Jesu eine erstaunliche Tatsache ist“, wie Levenson schreibt.²⁵ In 1 Thess 2,14-16 findet sich allerdings ein schwer zu erklärendes Gegenbeispiel. Die Auffassung, die Verfasserschaft der unumstrittenen Paulusbriefe sei ausschließlich auf die Person des Paulus begrenzt, wird häufig als „normatives Paradigma“ betrachtet. Es handelt sich deshalb um ein heute umstrittenes Thema. Dennoch sind zahlreiche Theologen der Meinung, die Verse 2,14-16 seien von späterer Hand hinzugefügt worden.²⁶ Der Verdacht liegt somit nahe, dass die von Levenson erwähnte „erstaunliche Tatsache“ womöglich mit der nicht weniger erstaunlichen Abwesenheit chronologischer Angaben verknüpft sein könnte. Pilatus wird in den unumstrittenen Paulusbriefen nicht erwähnt, und ein Grund dafür könnte sein, dass die Chronologie des Lebens Jesu und der Gebrauch der Phrase „diese Generation“, die ja abwertende Konnotationen besitzt, wesentlich enger verknüpft sind, als bisher angenommen. Diese Fragestellung ist nach Kenntnis des Verfassers nie ernsthaft thematisiert worden.

Die polemischen Werke des Tertullian, Epiphanius und Adamantius erlauben eine detaillierte Rekonstruktion des Evangeliums Marcions,²⁷ das angeblich die lukanische Beschreibung des Zeitpunktes für den Beginn der Wirksamkeit des Täufers im Jahre 28 oder 29 enthalten habe – allerdings unter Auslassung des Täufers. Sowohl Pilatus als auch Herodes seien in der Passionsgeschichte des Evangeliums erwähnt worden. Somit ergibt sich die Schlussfolgerung, dass offensichtlich auch die Marcioniten das chronologische Gerüst des Lukasevangeliums akzeptierten. Dabei bleibt unklar, ob sich die Marcioniten einer von ihren Gegnern getroffenen Annahme unkritisch angeschlossen haben. Das Evangelium Marcions wird normalerweise als eine verstümmelte Fassung des Lukasevangeliums beschrieben. Diese Auffassung war und ist Gegenstand heftiger Kontroversen, und die Frage danach, wer sich wessen Materials bedient habe, muss als offen gelten. Tertullian schreibt: *Ego meum dico verum, Marcion suum. Ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum* (*Adv. Marc.* IV 4,1). Vieles deutet darauf hin, dass das Evangelium Marcions nicht auf die neutestamentliche Fassung des Lukasevangeliums zurückging, sondern auf eine heute verschollene Frühfassung des Lukasevangeliums,²⁸ die Marcion außerhalb der von ihm gegründeten Gemeinde erworben haben könnte. Das Vorhandensein der lukanischen Zeitangabe setzt in keinem Fall

²⁵ Levenson, *Death and Resurrection*, 230; hier aus dem Englischen übersetzt.

²⁶ Vgl. Birger A. Pearson, *1 Thessalonians 2:13-16. A Deutero-Pauline Interpolation*, in: *HTR* 64. 1971, 79-94.

²⁷ Vgl. Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, Leipzig ²1924.

²⁸ John Knox, *Marcion and the New Testament. A Study in the Early History of the Canon*, Chicago 1942.

voraus, dass Marcions Vorlage so umfangreich war wie das kanonische Lukasevangelium. Es sei nebenbei bemerkt, dass diese Problematik eine Vielzahl komplexer Fragen aufwirft, die hier nicht einmal oberflächlich angekratzt werden können. Dazu gehören beispielsweise die Datierung der hypothetischen Logienquelle Q und auch andere Aspekte des synoptischen Problems.²⁹

Wie anfangs angedeutet, ist es denkbar, dass der Autor der hypothetischen Vorlage des marcionitischen Evangeliums sowie andere Vertreter des Frühchristentums die Notwendigkeit eines etwa vierzigjährigen Zeitraumes zwischen der Wirksamkeit Jesu und der Zerstörung des Tempels stillschweigend mit der Auffassung begründeten, Jesu Gegner müssten mit der Wüstengeneration verglichen werden. Wenn diese Annahme richtig wäre, so würde daraus dennoch nicht folgen, dass diese Denkweise den Marcioniten geläufig gewesen sei. Und selbst wenn Marcion die Symbolträchtigkeit des chronologischen Gerüsts erkannt hätte, wäre er vielleicht trotzdem bei den allgemein bekannten Angaben zum Leben Jesu stehen geblieben, denn auch in seinem Evangelium wurde der Tod Jesu mit dem Pessachfest verknüpft, und dies könnte ein Hinweis sein, dass Marcion chronologische Angaben ohne Rücksicht auf die theologischen Hintergründe übernommen hat. Das Pessachfest ist ja schließlich tief in den jüdischen Schriften verwurzelt. Damit soll nicht behauptet werden, Marcion habe seine Vorlage an keiner Stelle abgeändert. Epiphanius gibt an, sowohl das Gleichnis von den bösen Winzern als auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn seien im Evangelium Marcions weggelassen worden (*Panarion* 42). Die Meinung ist vertretbar, das erstere Gleichnis sei höchst wahrscheinlich Teil der Vorlage Marcions gewesen und zwar aus dem Grund, dass die lukanische Version dieses Gleichnisses etliche für die Gleichnisse des Lukasevangeliums typische Stilmittel aufweise. Zu diesen Stilmitteln gehöre die Verwendung von Selbstgesprächen, die in den Satz münden: „Was soll ich tun? Ich will...“ (vgl. Lk 12,17.45; 15,17; 16,3 f.; 18,4 f.). In der lukanischen Version des Gleichnisses von den bösen Winzern sagt der Besitzer des Weinberges: „Was soll ich tun? Ich will meinen geliebten Sohn zu ihnen schicken [...]“ (Lk 20,13). Auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn dürfte Teil der Vorlage Marcions gewesen sein. Es gehört zum Mittelteil des Evangeliums, der eine Reihe verdeckter Hinweise auf das Deuteronomium enthält.³⁰ Der Mittelteil ist als abgegrenzte

²⁹ Vgl. hierzu insbesondere Matthias Klinghardt, *The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem. A New Suggestion*, in: *NovT* 50. 2008, 1-27.

³⁰ Christopher F. Evans, *The Central Section of St. Luke's Gospel*, in: Dennis Eric Nineham (Hg.), *Studies in the Gospels. Essays in memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955, 37-53.

Einheit innerhalb des Evangeliums zu verstehen, was beispielsweise aus der Tatsache hervorgeht, dass in vielen alten Handschriften eine Leerzeile vor und nach diesem Textteil gelassen wurde. Somit sollte das Gleichnis vom verlorenen Sohn als integrierter Teil einer Gesamtheit betrachtet werden. Wird das Gleichnis weggelassen, entsteht eine Lücke. Außerdem findet sich auch in diesem Gleichnis ein Selbstgespräch (Lk 15,17). Der Gedanke liegt nahe, Marcion (oder einer seiner Anhänger) könnte die beiden Gleichnisse aus polemischen Gründen weggelassen haben. Das Gleichnis von den bösen Winzern ist, wie bereits erwähnt, mit der Lehre Marcions unvereinbar. Was das Gleichnis vom verlorenen Sohn betrifft, so ist es durchaus denkbar, dass Nicht-Marcioniten darin ein Werkzeug zur Bekämpfung der Marcioniten entdeckten, und dass das Gleichnis erst danach wegedigert wurde.³¹

Falls Marcion willentlich und wissentlich auf ganze zwei Gleichnisse verzichtete, dann ist es sicherlich richtig anzunehmen, dass er womöglich auch kürzere Perikopen wegedigert haben könnte. Die Phrase „diese Generation“ kommt im Lukasevangelium insgesamt neun Mal vor (7,31; 11,29.30.31.32.50.51; 17,25; 21,32). Noch dazu kommen zwei Fälle, wo die Phrase durch ein Adjektiv erweitert wird (9,41; 11,29). Nach den Angaben des Tertullian und Epiphanius habe das Evangelium Marcions nur drei der betroffenen Verse enthalten und zwar 7,31 (τῆς γενεᾶς ταύτης), 9,41 (ὁ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη) und 17,25 (τῆς γενεᾶς ταύτης). Somit ist nicht auszuschließen, dass die Phrase „diese Generation“ bereits in der Vorlage Marcions vorkam, und dass er im Hinblick auf sein eigenes Evangelium die Verwendung der Phrase auf ein Minimum beschränken wollte. In Lk 11,32 wird „diese Generation“ den bußfertigen Niniviten gegenübergestellt: „Die Männer von Ninive werden beim Gericht gegen diese Generation [τῆς γενεᾶς ταύτης] auftreten und sie verurteilen; denn sie haben sich nach der Predigt des Jona bekehrt. Hier aber ist einer, der mehr ist als Jona.“ Epiphanius berichtet, dieser Hinweis auf das Buch Jona habe im Evangelium Marcions gefehlt. Der Grund dürfte, wenn die Perikope Teil der Vorlage Marcions war, nicht nur die Phrase „diese Generation“ gewesen sein, sondern dass Marcion jeglichen Hinweis auf die jüdischen Schriften grundsätzlich vermieden hätte. Der Hinweis auf das Buch Jona ist im vorliegenden Zusammenhang von besonderem Interesse. Keine biblische Person ist in der frühchristlichen Kunst häufiger abgebildet als Jona.³² Die Darstellungen finden sich vor allem

³¹ Robert M. Price, *The Pre-Nicene New Testament. Fifty-four Formative Texts*, Salt Lake City 2006, 267 f.

³² Robin Margaret Jensen, *Understanding Early Christian Art*, London–New York 2000, 172.

auf Sarkophagen. Ein wichtiger Grund ist, dass die Erlebnisse des Jona Assoziationen an Erlösung und Auferstehung wecken. Aber auch das Zerstörungsmotiv mag den Christen des zweiten und dritten Jahrhunderts besonders ins Auge gefallen sein. Jona und Jesus sind beide mit Galiläa verknüpft (vgl. 2 Kön 14,25), aber davon abgesehen, sind die Unterschiede zwischen den beiden Personen von größerer Aussagekraft als die Ähnlichkeiten. Jona fällt in dieselbe Kategorie wie die Sünder Adam und Eva, die sich Gottes Willen widersetzten und in die Flucht geschlagen wurden, und Moses, der den Felsen schlug. Jesus ist sündenfrei. In der Midrasch wandelt sich Jona von einem Sünder, der sich auf die Flucht vor Gott begibt, zu einem Vorbote des Messias.³³ Jesus ist nicht ein Vorbote des Messias; er ist der Messias. Jona verkündet den Niniviten die Botschaft, Ninive werde in vierzig Tagen zerstört, und er hofft heimlich, die Niniviten würden sich nicht bekehren. Aber die Niniviten zeigen sich bußfertig, und Ninive wird gerettet. Jesus hofft dagegen, „diese Generation“ würde sich bekehren und leben, aber das Gegenteil passiert. Nach vierzig Jahren wird Jerusalem zerstört. Die Zahl vierzig dient in beiden Fällen als Symbol für Erprobung und Bewährung.

Diskussion und Schlussfolgerungen

Die in den Synoptikern und der Apostelgeschichte angedeutete Chronologie weist zwei vierzig-tägige Zeiträume auf: Jesus habe vierzig Tage und vierzig Nächte in der Wüste gefastet (Mk 1,12 f.), und Jesus sei nach der Auferstehung vierzig Tage bei seinen Jüngern geblieben (Apg 1,4). Der erstere Zeitraum sollte vielleicht als Parallele zu den vierzig Tagen und vierzig Nächten, die Moses auf dem Berg Sinai verbrachte, oder womöglich zu der Wanderung Elijas zum Horeb (1 Kön 19,8) gesehen werden. Parallelen zum vierzig-tägigen Zeitraum nach der Auferstehung finden sich in zwei Apokryphen (Apokalypse des Baruch 76,4; Viertes Buch Esra 14,23.45), wo der Seher nach vierzig Tagen in den Himmel aufgenommen wird. Die Zahl vierzig wird in all diesen Fällen explizit erwähnt, was keinen Zweifel daran bestehen lässt, dass der Zahl hier ein rein symbolischer Wert zugeschrieben wird. Was den etwa vierzig-jährigen Zeitraum zwischen der Wirksamkeit Jesu und der Zerstörung des Tempels betrifft, würde die Mehrheit neutestamentlicher Exegeten wahrscheinlich der Meinung sein, die Situation wäre eine ganz andere, da die Evangelien die Zahl vierzig nicht ausdrücklich erwähnen. An dieser Stelle sei jedoch auf eine mögliche Parallele zum Buch Jeremia

³³ Jona kann aber auch messianische Züge tragen; vgl. hierzu insbesondere Bezalel Narkiss, *The Sign of Jonah*, in: *Gesta* 18. 1979, 63-76.

hingewiesen. Die chronologische Angabe in Jer 1,2, die sich in Jer 25,3 wieder findet, will andeuten, das Wirken Jeremias habe von 627 v. Chr. bis in die Zeit nach dem Untergang Jerusalems im Jahre 586 v. Chr. hinein, also etwa vierzig Jahre, gedauert. Die Zahl vierzig wird nicht ausdrücklich erwähnt, und dennoch vergleicht ihn die rabbinische Literatur mit Moses, denn „dieser weissagte vierzig Jahre, und jener weissagte vierzig Jahre“ (Pesikta des Rab Kahana 13,6). Weiterhin wird in einer Tradition die Rolle Jeremias während der Zerstörung des ersten Tempels auf Jochanan ben Sakkai, den legendären Begründer des Lehrhauses in Jawne, übertragen.³⁴ Einigen Texten zufolge habe Jochanan ben Sakkai die Zerstörung des zweiten Tempels vorausgesehen. Im folgenden Auszug aus dem babylonischen Talmud werden vier Unheil verkündende Mirakel beschrieben, die sich in der Zeit zwischen 30 und 70 immer wieder zugetragen hätten:

„Unsere Meister lehrten: Vierzig Jahre lang vor der Zerstörung des Hauses kam das Los [für den Herrn] nicht in die Rechte, noch wurde der rotgefärbte Stoffstreifen weiß, noch brannte das westliche Licht, und es öffneten sich die Türen des Tempels von selbst. Bis Rabban Jochanan, Sakkais Sohn, sie anfuhr und sagte: Tempel, Tempel, warum erschreckst du dich selber? Ich weiß von dir, dass dein Ende zukünftige Zerstörung sein wird, und schon Sacharja hat über dich verkündet: Tue auf Libanon deine Tore, dass Feuer deine Zedern verzehre!“ (Joma 39b).³⁵

J. Neusner schreibt: „Die in den Texten des rabbinischen Judentums vereinten Weisen, angefangen mit der Mischna, haben alle die Zerstörung des zweiten Tempels zur Kenntnis genommen, und alle haben es als selbstverständlich angesehen, dass dieses Ereignis unter

³⁴ Jacob Neusner, *Beyond Historicism, After Structuralism. Story as History in Ancient Judaism*, in: Jacob Neusner (Hg.), *Method and Meaning in Ancient Judaism III*, Chico/Kalifornien 1981, 217-238; vgl. auch Amram Tropper, *Yohanan Ben Zakkai, Amicus Caesaris. A Jewish Hero in Rabbinic Eyes*, *Jewish Studies*, an *Internet Journal* 4. 2005, 133-149 (Veröffentlichung online auf www.biu.ac.il/JS/JSIJ/).

³⁵ Zitiert nach Reinhold Mayer (Hg.), *Der Babylonische Talmud*, München ⁴1963. Der Hohepriester warf an jedem Versöhnungstag das Los über zwei Böcke: ein Los für den Herrn und ein Los für den ‚Sündenbock‘. Im Zeitraum 30 bis 70 sei das Los für den Herrn ausnahmslos in die linke Hand geraten, was als schlechtes Vorzeichen galt. Der rote Streifen wurde aus dem vom Sündenbock getragenen Gewand herausgeschnitten und an den Tempeltüren befestigt. Der Streifen sei jedes Jahr weiß geworden, im Zeitraum 30 bis 70 jedoch nicht. Das westlichste Licht des Tempelleuchters sollte länger brennen als die anderen, aber das Licht sei im genannten Zeitraum abends immer ausgegangen. Das Mirakel der Tempeltüren, die sich von selbst öffneten, wird auch von Josephus (*Jüdischer Krieg* VI 293) und Tacitus (*Historiae* V 13) erwähnt.

Hinweis auf das Modell der ersten Tempelzerstörung erklärt werden müsste“.³⁶ Den hebräischen Schriften zufolge fiel das Wirken Jeremias in die letzten vierzig Jahre vor der ersten Tempelzerstörung. Vierzig Jahre lang habe Jeremia das Volk gewarnt und sei dabei sogar als Verräter dargestellt worden (vgl. Jer 22,5-9). Dies ist möglicherweise ein Grund für die Auffassung, die Jahre zwischen 30 und 70 seien eine verhängnisvolle Zeit gewesen, und Jochanan ben Sakkai habe die Bedeutung der ständig wiederkehrenden Mirakel verstanden. Dem Untergang des ersten Tempels wird in der rabbinischen Literatur ein paradigmatischer Stellenwert zuerkannt.³⁷ Es ist somit denkbar, dass der vierzigjährige Zeitraum 30 bis 70 im Nachhinein als eine Zeit der Prüfung und Erprobung betrachtet wurde. Wäre die Vorstellung eines verhängnisvollen, der Zerstörung vorausgehenden Zeitraumes in der jüdischen Bevölkerung des östlichen Mittelmeerraumes weit verbreitet gewesen, dann wären diejenigen Missionare, die auf das Schicksal Jesu als Auslöser dieser 40-jährigen Krise verwiesen hätten, womöglich schneller auf Resonanz gestoßen als andere Missionare. Ein kurzer, aber nicht überdeutlicher Hinweis auf Pilatus hätte genügt, und die Botschaft wäre angekommen. Die Chronologie wäre in diesem Fall eine Frage von Polemik und vielleicht auch noch Psychologie gewesen. Unabhängig von diesen Spekulationen bleibt festzuhalten, dass Jochanan ben Sakkai und Jesus, wenn sie aus dem historischen Zusammenhang herausgerissen werden, mit einem gemeinsamen biographischen Detail überraschen: Sie hätten vierzig Jahre im Voraus den Untergang des zweiten Tempels vorhergesagt. Dies kann nur heißen, dass sowohl bei Jochanan ben Sakkai als auch bei Jesus Parallelen zu Jeremia gezogen wurden.

Der vierzigjährige Zeitraum zwischen der Wirksamkeit Jesu und der Zerstörung des Tempels spiegelt sich in den neutestamentlichen Briefen nicht wider. Der chronologische Rahmen der Wirksamkeit Jesu wird nur durch einen einzigen, allein stehenden Hinweis auf Pilatus gesetzt. Aber die Vorstellung, Jesu Gegner müssten mit der Wüstengeneration verglichen werden, ist anscheinend nicht ausschließlich in den Evangelien verwurzelt. Im Ersten Brief an die Korinther finden sich diese warnenden Worte: „Gott aber hatte an den meisten von ihnen kein Gefallen; denn er ließ sie in der Wüste umkommen. Das aber geschah als warnendes Beispiel für uns: damit wir uns nicht von der Gier nach dem Bösen beherrschen lassen, wie jene sich von der Gier beherrschen ließen“ (1 Kor 10,5 f.). Der Verfasser des Hebräerbriefes weist

³⁶ Neusner, *Idea of History*, 226-227; hier aus dem Englischen übersetzt.

³⁷ Shaye J. D. Cohen, *The Destruction. From Scripture to Midrash*, in: *Prooftexts 2*. 1982, 18-39.

ausdrücklich auf die Dauer der Wüstenwanderung hin: „Wer war ihm vierzig Jahre lang zuwider [τίσι δὲ προσώχθισε τεσσαράκοντα ἔτη]? Nicht etwa die Sünder, deren Leichen in der Wüste liegen blieben?“ (Heb 3,17). Diese Vorstellungen bilden in der christlichen Gedankenwelt die Fäden eines großen Gewebes, wo die Heil bringende Kreuzigung Jesu mit dem Schlachten des Pessachlammes und dem Auszug aus Ägypten verknüpft wird, und wo die Nicht-Christen als Parallele zur Wüstengeneration dienen, die dem Nachfolger des Mose, Josua (Jesus), nicht in das gelobte Land gefolgt, sondern außerhalb desselben zugrunde gegangen war. Symbolik und Chronologie gleiten nahtlos ineinander über und verschmelzen zu einer unauflösbaren Einheit. Wenn zugrunde gelegt wird, dass die Chronologie der Evangelien und der Apostelgeschichte einen grundsätzlich fiktiven Charakter hat, so folgt, dass sich diese starke Symbolik zur gleichen Zeit wie die rein spekulative Verknüpfung des Todes Jesu mit der Amtszeit des Pilatus und des Herodes entwickelt haben muss.

Ob der von den Evangelien gesetzte chronologische Rahmen einst nur eine von mehreren Möglichkeiten zur Datierung der Kreuzigung darstellte, darüber lassen sich nur Spekulationen anstellen. Im Talmud und in der Toledot Jeschu spiegelt sich eine jüdische und jüdisch-christliche Tradition wider, nach der die Hinrichtung Jesu zur Zeit des Alexander Jannaeus (104–78 v. Chr.) stattgefunden habe. Diese Chronologie geht anscheinend auf eine esoterische Umdeutung von Ps 132 [131],11 und Gen 49,10 zurück,³⁸ aber wie Mead schreibt: „Von Epiphanius abgesehen (der nur indirekt darauf eingeht), lassen die Kirchenväter kein Wort über solch furchtbare Anklagen gegen die grundsätzliche historische Echtheit der christlichen Tradition fallen“.³⁹ Es mag an dieser Stelle nahe liegend erscheinen, die alternative Chronologie als Ausdruck der rabbinischen Geringschätzung Jesu zu verstehen. Die anfangs erwähnten Vorstellungen zur Akeda sollten aber als Warnung vor voreiligen, oftmals bequemen Urteilen dienen. Die jüdischen Quellen sind deshalb einzigartig, weil sie zum Überleben nicht auf die christliche Filtrierung angewiesen waren. Bei den in den Werken des Josephus und Tacitus enthaltenen Informationen ist die Lage eine andere. Und selbst wenn es sich so verhielte, dass die mittelalterlichen Schreiber die letzteren Informationen unverändert belassen hätten, lägen dadurch nicht Augenzeugenberichte, sondern Darstellungen antiker

³⁸ Vgl. George Robert Stowe Mead, *Did Jesus Live 100 B.C.?* London 1903, 391-397. Mead schreibt: „Man kommt nicht an der Tatsache vorbei, dass nach der ausdrücklichen Erklärung des Epiphanius die königliche und hohepriesterliche Würde des Alexander Jannaeus direkt an Jesus weitergegeben worden sei, damit die Sukzessionslinie ununterbrochen bewahrt werden würde“; hier aus dem Englischen übersetzt.

³⁹ Mead, *Did Jesus Live*, 419; hier aus dem Englischen übersetzt.

christlicher Ansichten vor. Damit soll aber keineswegs angedeutet werden, der historische Gehalt der sich mit Jesus befassenden talmudischen Texte zähle mehr als die Evangelien. Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass eine Anzahl jüdischer Christen sich zu einem gewissen Zeitpunkt anscheinend für diese alternative Chronologie entschieden hat, wohingegen die Paulusbriefe und die Schriften der apostolischen Väter womöglich überhaupt keine Chronologie zugrunde legen.⁴⁰ Einen Sonderfall stellt das Werk des Celsus dar, in dem es nach Origenes hieß, Jesus sei der uneheliche Sohn eines Soldaten namens Panthera gewesen (*Contra Celsum* I 32) und habe in Ägypten seine Zauberkünste erlernt (*Contra Celsum* I 38).⁴¹ Diese Ansichten spiegeln sich häufig in jüdischen Quellen wider, und dennoch dürfte auch Celsus die übliche Chronologie anerkannt haben. Zu seinen Quellen gehörte vermutlich ein Text, der Ähnlichkeiten mit dem Petrus-evangelium (oder Mt 27,45-54 und Lk 23,44 f.) aufwies, da ein Erdbeben und eine Sonnenfinsternis als chronologische Hinweise wahrgenommen werden:

„Von der Verfinsterung der Sonne unter dem Kaiser Tiberius, unter dessen Regierung Jesus bekanntlich gekreuzigt wurde [Περὶ δὲ τῆς ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος ἐκλείψεως, οὗ βασιλεύοντος καὶ ὁ Ἰησοῦς ἔοικεν ἐσταυρωθῆναι], und den großen Erdbeben zu jener Zeit berichtet auch Phlegon, wenn ich nicht irre, im dreizehnten oder vierzehnten Buche seiner Chronik“ (*Contra Celsum* II 33).

Die talmudische Tradition, nach der Jesus zu Tode gesteinigt und zur Abschreckung an einem Baum aufgehängt worden sei, scheint ihm geläufig gewesen zu sein (*Contra Celsum* II 4; vgl. Babyl. Talmud, Sanhedrin 43a).⁴² Diese Tradition tritt auch in den Fragmenten eines in der

⁴⁰ Die letztere Beobachtung ist nicht neu. Vgl. hierzu beispielsweise Albert Kalthoff, *Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Leipzig 1902, 25, wo es heißt: „Dabei kann nun gar kein Zweifel darüber bestehen, daß in den Schriften der apostolischen Väter Christus, oder wie er noch öfter genannt wird ‚der Herr‘ kein historisches Individuum, sondern die personifizierte Idee, das transcendente Prinzip der Kirche bedeutet“.

⁴¹ Der Name Panthera wurde offensichtlich aus dem Wort *parthenos* abgeleitet; vgl. Peter Schäfer, *Jesus im Talmud. Aus dem Englischen von Barbara Schäfer*, Tübingen 2007, 198 f. Schäfer schreibt: „Boyarin hat also absolut recht, wenn er argumentiert, dass es sich hier um die wohlbekannteste Praxis der Rabbinen handelt, nach der diese Heiden oder Christen heiligen Namen verunstalteten, um sie zu verspotten [...]“. Vgl. auch Daniel Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford/Kalifornien 1999, 154, Anm. 27. Diese Erklärung schließt aber die Möglichkeit nicht aus, dass die alternative Chronologie Bestandteil einer judenchristlichen Tradition sein könnte, da sie nur den Namen Panthera betrifft.

⁴² Vgl. R. Joseph Hoffmann (Übers.), *Celsus. On the True Doctrine*, New York–Oxford 1987, 130, Anm. 26.

Apologie des Aristides wiedergegebenen Glaubensbekenntnisses zutage, das besagt, Jesus sei „von den Juden durchbohrt“ worden. Der chronologische Hinweis auf Pilatus scheint nicht Teil des Bekenntnisses gewesen zu sein.⁴³

Nach einem vor einigen Jahrzehnten erschienenen Essay, das die außerevangelischen Berichte über das Leben Jesu behandelt, sei sogar die vorsichtige Schlussfolgerung, Jesus habe in Judäa zur Zeit der römischen Besatzung gelebt, von einigen Theologen als ‚gewagt‘ bezeichnet worden. Diese radikal kritische Betrachtungsweise ist aber nicht kennzeichnend für die Mehrzahl heutiger Exegeten. Viele von ihnen würden die Ansicht vertreten, ein historischer Jesus hätte die Phrase „diese Generation“ durchaus benutzen können, auch wenn es sich hier vielleicht um eine verborgene Prophetie handele.⁴⁴ Was in ihren Augen als ‚gewagt‘ erscheint, ist eher die Tendenz zur Infragestellung der Motive der Evangelien-schreiber. Aber die bloße Berufung auf die Mehrheitsmeinung wäre kein zwingendes Argument für die Unzulässigkeit der Frage, ob die Idee eines vierzigjährigen Zeitraums zwischen der Wirksamkeit Jesu und der Zerstörung des Tempels erst durch Auseinandersetzungen zwischen christlichen und nicht-christlichen Juden entstanden sein könnte. Fest steht, dass die urchristlichen Anfänge und deren Rezeption in der Apostelgeschichte nur schwer mit gewissen anderen historischen Tatsachen in Einklang zu bringen sind. Problematisch scheint insbesondere die Frage, wie aus einer sozial ausgegrenzten, um einen einzigen Charismatiker gebildeten Gruppe, die sich als Gegner eines schwer zu definierenden ‚normativen‘ Judentums betrachtete, die ganze Vielfalt des Frühchristentums hätte herauswachsen können – und zwar innerhalb weniger Jahrzehnte. Es scheint eher so, als seien die Abgrenzungen zwischen Judentum und Christentum nicht so eindeutig definiert gewesen, wie oft behauptet.⁴⁵ Die frühesten Beispiele für Kunstgegenstände, die eindeutig als christlich zu erkennen sind, werden auf die Zeit um 200

⁴³ Vgl. die einleitenden Worte zu James Rendel Harris (Übers.), *The Apology of Aristides on behalf of the Christians*, Cambridge²1893, 1-34.

⁴⁴ Vgl. Evald Lövestam, *Jesus and 'this Generation'. A New Testament Study*, Stockholm 1995.

⁴⁵ Vgl. hierzu insbesondere Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, 89-147. Boyarin schreibt: „Viele, ja vielleicht die meisten Juden widersetzten sich den Bemühungen des Justin, den Logos ausschließlich für das Christentum in Anspruch zu nehmen“; hier aus dem Englischen übersetzt.

datiert.⁴⁶ Die Auffassung, dass beispielsweise das Markusevangelium noch vor dem zweiten Jahrhundert entstanden sein müsste, kann aus rein archäologischer Sicht nicht belegt werden.⁴⁷ Ein Papyrusfragment, beschrieben mit einigen wenigen Zeilen aus dem Johannesevangelium, wurde in den 1930-er Jahren vom Herausgeber C. Roberts sensationeller Weise auf die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts datiert. Diese Datierung gilt aber heute als umstritten. Nach B. Nongbri müsse der Spielraum möglicher Datierungen auf die zweite Hälfte des zweiten und den Anfang des dritten Jahrhunderts ausgedehnt werden: „So wie es jetzt aussieht, müssen die papyrologischen Befunde als zweitrangig im Vergleich zu Befunden anderer Art behandelt werden, wenn von der Entstehungszeit des Vierten Evangeliums die Rede ist“.⁴⁸ So bleibt nur festzustellen, dass jegliche Aussage darüber, wie eng die symbolische Bedeutung der Zahl vierzig und das chronologische Gerüst der Evangelien miteinander verknüpft oder nicht verknüpft seien, zwingend subjektiv eingefärbt ist und in gewissem Sinne als ‚gewagt‘ gelten muss.

⁴⁶ Larry W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Origins*, Grand Rapids 2006, 3; Graydon F. Snyder, *Ante Pacem. Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Macon: ²2003, 2.

⁴⁷ Zu den papyrologischen Befunden vgl. Hurtado, *Earliest Christian Artifacts*, 38 f., 220-222.

⁴⁸ Brent Nongbri, *The Use and Abuse of P52. Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel*, in: *HTR* 98. 2005, 23-48; hier aus dem Englischen übersetzt.