

DAS EVANGELIUM NACH MATTHÄUS

TITEL UND URHEBERSCHAFT

Dem im 4. Jahrhundert u.Z. schreibenden Kirchenhistoriker Euseb zufolge berichtet ein Bischof namens Papias (ca. 125 u.Z.), dass der Jünger Matthäus (Mt 9,9; vgl. Mk 3,18; Lk 6,15; Apg 1,13) Worte Jesu in hebräischer Sprache aufgezeichnet habe. Der Text des Matthäusevangelium selbst jedoch beansprucht nirgends, von Matthäus geschrieben worden zu sein, und liest sich auch nicht wie eine Übersetzung aus dem Hebräischen. Das Evangelium scheint vielmehr ein auf Griechisch abgefasster Text zu sein, in dem eine profunde Kenntnis der jüdischen Schriften und Tradition und des jüdischen Glaubens zum Ausdruck kommt.

Während eine Minderheitenmeinung innerhalb der modernen Forschung meint, dass das Matthäusevangelium sowohl Markus und Lukas als auch möglicherweise Johannes zugrundelegen habe, stimmen die meisten Fachleute darin überein, dass Matthäus sowohl vom Markusevangelium (90 % des markinischen Materials ist auch bei Matthäus zu finden) als auch von einem hypothetischen Text namens Q (für deutsch: Quelle) abhängig sei. Der gängigen Annahme nach bestand dieses Dokument oder diese Quelle nicht aus Erzähl-, sondern vorwiegend aus Lehrüberlieferung wie den Seligpreisungen (Mt 5,3–12; vgl. Lk. 6,20–23) und dem Vaterunser (Mt 6,9–13; vgl. Lk 11,2–4). Sie wird „Logien-“ oder „Spruchquelle“ genannt und kann aus den Versen rekonstruiert werden, die Matthäus und Lukas gemeinsam haben, die aber bei Markus fehlen.

ENTSTEHUNGSZEIT UND HINTERGRUND

Das Matthäusevangelium setzt voraus, dass der Jerusalemer Tempel zerstört ist (s. Mt 12,6; 22,7), und ist daher in die Zeit nach dem Jahr 70 u.Z. anzusetzen. Die früheste Erwähnung des Evangeliums stammt hingegen vermutlich von Ignatius von Antiochia um 110 u.Z. Sein Brief an die Gemeinde von Philadelphia scheint einige Traditionen aus dem Matthäusevangelium zu kennen. Daher erscheint eine Entstehungszeit zwischen 80–90 u.Z. nachvollziehbar. Antiochia in Syrien ist aus mehreren Gründen ein plausibler Entstehungsort für das Matthäusevangelium: Es ist das einzige Evangelium, das Jesu Wirken in Syrien kennt und erwähnt (Mt 4,24); späteren Texten zufolge lebten dort Anhänger Jesu (s. Apg 11,19–27; 13,1; 14,22–23; Gal 2,11); Petrus hat Beziehungen sowohl zu dieser Stadt als auch zum Matthäusevangelium (s. Mt 16,17–19); und wie schon oben erwähnt, scheint Ignatius von Antiochia das Evangelium zu kennen. Eine Entstehung in Galiläa ist jedoch angesichts des besonderen Interesses des Evangelisten an dieser Gegend ebenfalls möglich (s. Mt 4,12; 21,11; 26,32; 28,10).

STELLUNG INNERHALB DES NEUEN TESTAMENTS

Das Matthäusevangelium steht aus verschiedenen Gründen im NT an erster Stelle: Es war im frühen Christentum besonders beliebt (es ist das meistzitierte Evangelium); es enthält Weisungen für die Gemeinden (z.B. Mt 18,15–20) und der am Anfang stehende Stammbaum Jesu stellt einen sanften Übergang zwischen den Schriften Israels und der Geschichte Jesu her. Ob das Evangelium für eine spezielle christliche (oder genauer: jüdisch-christliche) Gemeinde geschrieben wurde oder als Text für die gesamte Christenheit diente, wird immer wieder diskutiert.

AUFBAU UND THEMATISCHE SCHWERPUNKTE

Das Matthäusevangelium gliedert sich in fünf größere Redeeinheiten (die Bergpredigt, sodann die Missionsrede, die Gleichnisse, die Gemeinderede und die eschatologische Rede), die jeweils durch die Formel „als Jesus diese Rede vollendet hatte“ (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1) abgeschlossen werden. Manche Ausleger*innen sehen in dieser Struktur eine Anspielung auf den Pentateuch, ähnlich wie auch der Psalter in fünf Teile untergliedert ist.

Mehr als jeder andere Text des Neuen Testaments bezieht sich das Matthäusevangelium mit ca. 50 Zitaten und Anspielungen auf die Schriften Israels, überwiegend in der Fassung der Septuaginta (LXX, die griechische Übersetzung des Tanach). Matthäus benutzt häufig die Formel „auf dass erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat, ...“ (z.B. 1,22–23; 2,15; 4,14; 8,17; 12,14–17; 13,35; 21,4–5; 27,9–10) und beschreibt Jesus als die Erfüllung der Tora und der Propheten (s. Mt 5,17; 7,12; 17,3,12).

Der Text lässt auch erhebliches Interesse an der jüdischen Toraobservanz erkennen; dies zeigt sich in Jesus Versicherung „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Mt 5,17) ebenso wie bei der Tilgung der Behauptung des Markus (Mk 7,19), Jesus habe alle Speise für rein erklärt, oder bei der Verpflichtung, das Sabbatgebot einzuhalten (Mt 12,1–14). Jesus zeigt, wie die jüdischen Gesetze zu verstehen und auf die Lebenssituation einer frühchristlichen Gemeinde anzuwenden sind, die sowohl aus jüdischen als auch aus nichtjüdischen Mitgliedern besteht.

Auch indem Matthäus Jesus und Mose verschiedentlich vergleicht, verortet er Jesus im Judentum. Diese Verbindung dürfte schon in Kap. 1 beginnen, mit Marias wundersamer Schwangerschaft, Josefs Entschluss, sich von ihr scheiden zu lassen, und der göttlichen Anweisung, sie doch zu heiraten, die eine gewisse Ähnlichkeit mit midraschischen Erzählungen der Empfängnis Moses aufweisen (z.B. *Josephus, Ant. 2,205–2017*; Pseudo-Philo *LAB 9,1–10*; *TPsj zu Ex 2,1-2*; *SchemR 1,13*; *Sefer ha-Sichronot*). In Kap. 2 werden die Verbindungen noch deutlicher: Jesus wird, wie Mose, in der Kindheit gerettet und reist nach Ägypten; nachdem er Ägypten wieder verlassen hat, durchquert er wie Mose das Wasser (bei der Taufe), begibt sich in die Wüste (bei der Versuchung) und erklimmt einen Berg, bevor er seine Lehrtätigkeit beginnt (die „Bergpredigt“, Mt 5,1). Am Schluss des Evangeliums lehrt Jesus seine Jünger abermals von einem Berg aus, wie auch Mose es tat (Mt 28,16; vgl. Dtn 32,48).

Matthäus beschreibt Jesus nicht nur als „neuen Mose“, der die Tora für das Volk Israel auslegt, sondern als Mose überlegen. In der Versuchungsgeschichte (Mt 4,1–11) z.B. fastet Jesus 40 Tage und Nächte, wie Mose (Mt 4,2; vgl. Dtn 9,9), wird er herausgefordert, den Steinen zu befehlen (Mt 4,3; vgl. Num 20,8), und schaut auf „alle Reiche der Welt“ (Mt 4,8; vgl. Dtn 34,1). Während aber Jesus „alle Reiche der Welt“ schaut, sieht Mose nur Kanaan. Und während Mose außerhalb des Gelobten Landes stirbt, kehrt Jesus in es zurück (Mt 28,16–20); während Mose das Volk in seine irdische Heimat führt, führt Jesus seine Anhänger in es Reich Gottes. Mose empfängt die Tora von Gott und gibt sie an Israel weiter; Jesus ist die Erfüllung der Tora und zugleich ihr Ausleger in Vollmacht. Für Matthäus ist Jesus auch „der Sohn Davids“, der lang ersehnte ideale zukünftige Davidide, der „Messias“ genannt wird, der in der nachbiblischen jüdischen Literatur der Gesalbte (griech. *christos*) heißt (Mt 1,1; s. zum Stammbaum Jesu; s.a. „Messianische Bewegungen“, S.###). Das Matthäusevangelium gebraucht häufig Ausdrücke wie „Sohn Davids“ oder andere Bezeichnungen für Jesus als König (Mt 1,1; 2,2; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30; 22,42; 27,11). Judas erhängt sich (Mt 27,5), genau wie Ahitofel, nachdem er David verraten hat (2Sam 17,23). Selbst der Titel „Sohn Davids“ wird aber überboten, indem Matthäus Jesus als göttlichen Sohn Gottes darstellt, der sein Volk retten wird (Mt 2,15; 3, 17; 4,3.6; 8,29; 14,33; 16,16; 26,63). Die Vorstellung von Jesus als Schechina, der irdischen Manifestation der Gegenwart Gottes, rahmt das ganze Matthäusevangelium (s. Mt 1,18; 18,20; 28,20). Als Sohn Gottes und Inkarnation des Göttlichen auf Erden ersetzt Jesus so den Tempel als Ort der göttlichen Gegenwart.

MATTHÄUS UND DAS JUDENTUM

Neben den Anspielungen auf biblische Bilder und Vorstellungen zeigen sich bei Matthäus auch Verbindungen zur Schriftinterpretation der Rabbinen. Die Rabbinen gebrauchten zahlreiche Argumentationsformen (oder Auslegungsregeln), um die Tora zu interpretieren, wie z.B. *qal wachomer* („leicht und schwer“) oder die *binjan 'av* („Konstruktion eines Vaters“), die beide auch im ersten Evangelium gebraucht werden. (S. mQid 4,14; jSev 9,1,38d; bBM 87b; bPes 66a; bSan 17a; BerR 92,7.) Die Regel *qal wachomer* bezeichnet eine Argumentation von einer kleineren Prämisse hin zu einem größeren Sachverhalt: Wenn Gott sich um die Vögel sorgt, wieviel mehr wird Gott sich dann um seine Anhänger kümmern (Mt 6,26; vgl. 10,29–31). Die Regel *binjan 'av* beinhaltet, dass man einen Tora-Abschnitt nutzt, um für einen anderen zu einer Schlussfolgerung zu gelangen: Als Jesus von den Pharisäern zur Ehescheidung befragt wird (Mt 19,3–6), zitiert er Gen 1,27; 2,23, um eine autoritative Entscheidung zu einer anderen Stelle, nämlich Dtn 24,1–4, herbeizuführen. In einer ähnlichen Weise antwortet Jesus, als einige Pharisäer sich über das Ährenraufen der Jünger Jesu am Sabbat (Mt 12,1–9; bSchab 73b) besorgt zeigen, indem er argumentiert, dass auch andere Juden die Sabbatgesetze verletzen, wenn sie in Not waren. Matthäus verdeutlicht die Notlage in 12,1, indem er gegenüber Mk 2,23 hinzufügt, dass die Jünger hungrig waren. So zeichnet Matthäus Jesus als jemanden, der die jüdischen Auslegungsmethoden gebraucht, um neue Regeln in Vollmacht aufzustellen.

Trotz dieser engen Bezüge zu jüdischen Texten, Toraauslegungen und Bildern legen andere Stellen ein gebrochenes Verhältnis zwischen der beabsichtigten Leserschaft des Matthäus und der Synagoge nahe: die Gleichnisse vom Weinberg (21,33–45) und von der königlichen Hochzeit (22,1–14), die Weherufe gegen die Pharisäer (23,3–36) und die Selbstverfluchung des Volkes: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (27,25).

Dieses letzte Zitat, der berühmt-berüchtigte „Schrei des Blutes“, wurde von manchen Christen jahrhundertlang als Beleg dafür herangezogen, dass alle Juden zu allen Zeiten und an allen Orten dieser Welt kollektiv für den Tod Jesu verantwortlich seien. Wahrscheinlicher spiegelt der Ausruf aber Matthäus eigene Interpretation der tragischen Ereignisse von 70 u.Z. wider, als die Römer Jerusalem zerstört und den Tempel niedergebrannt hatten: Die „Kinder“ der Menschenmenge in Jerusalem waren Zeugen dieser Zerstörung.

Nach dem Ersten Jüdischen Krieg und der Tempelzerstörung wuchs die Bedeutung der Pharisäer – der Vorläufer des rabbinischen Judentums – als Leitungsfiguren in der jüdischen Gemeinde zusehends. Das Matthäusevangelium gewährt einen Blick in die Spannungen, die es in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts gab zwischen den Pharisäern und ihren Anhängern auf der einen Seite und den jüdischen und nichtjüdischen Anhängern Jesu, die ihn als Retter/Messias bekannten, auf der anderen Seite. Beide Gruppen beanspruchten für sich, Erben Abrahams und im Besitz der rechten Interpretation der Schriften Israels zu sein.

Aaron M. Gale

DAS EVANGELIUM NACH MATTHÄUS

1 Dies ist das Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.

² Abraham zeugte Isaak. Isaak zeugte Jakob. Jakob zeugte Juda und seine Brüder. ³ Juda zeugte Perez und Serach mit der Tamar. Perez zeugte Hezron. Hezron zeugte Ram. ⁴ Ram zeugte Amminadab. Amminadab zeugte Nachschon. Nachschon zeugte Salmon. ⁵ Salmon zeugte Boas mit der Rahab. Boas zeugte Obed

mit der Rut. Obed zeugte Isai. ⁶ Isai zeugte den König David.

David zeugte Salomo mit der Frau des Uria. ⁷ Salomo zeugte Rehabeam. Rehabeam zeugte Abija. Abija zeugte Asa. ⁸ Asa zeugte Joschafat. Joschafat zeugte Joram. Joram zeugte Usija. ⁹ Usija zeugte Jotam. Jotam zeugte Ahas. Ahas zeugte Hiskia. ¹⁰ Hiskia zeugte Manasse. Manasse zeugte Amon. Amon zeugte Josia. ¹¹ Josia zeugte Jojachin und seine Brüder um die Zeit der babylonischen Gefangenschaft.

1,1–17 Die Genealogie Der Stammbaum ist ungewöhnlich, da er sowohl Frauen als auch Nicht-Juden umfasst und auf moralisch fragwürdige Umstände anspielt. **1,1** *Geschichte*, gr. *genesēōs* (wörtl. »Stammbaum«) ist eventuell eine Anspielung auf das Buch Genesis. *Christi*, von gr. *christos*, hebr. *maschiach*, übers. »Gesalbter«; (vgl. Mt 1,16–17; Anm. zu 3,14; Anm. zu 8,20; Anm. zu 11,14–15; Mt 16,16; Anm. zu 17,12–13; Mt 26,63–64; vgl. ferner Dan 9,25–26 [LXX]; *11QMelch* 2,9–13). Dieser Begriff wird im Tanach (in der Hebräischen Bibel) nie für den zukünftigen idealen davidischen König gebraucht, anders als in der rabbinischen Literatur (z.B. *bSuk* 52a über den »Messias, den Sohn Davids«; vgl. ferner Mt 9,27; 12,23; 15,22; 17,15; 20,30; 21,9; vgl. *TestSal* 20,1). *David*, traditioneller jüdischer Glaube nahm an, dass der Messias von König David abstammen würde (Jes 11,1; Jer 23,5; *bSuk* 52a; *bSan* 97a), was vermutlich auf der Idee der ewig währenden Dynastie davidischer Könige in 2Sam 7,12–16 beruht. **2** *Abraham*, vgl. Mt 3,9, wurde als Vater des Judentums betrachtet, wie die jüdische Literatur erkennen lässt (z.B. *bNed* 52a: »Unser Vater Abraham«). Lukas (Lk 3,23–38) zeichnet Jesu Stammbaum bis Adam; von David bis Jesus sind die Stammbäume bei Matthäus und Lukas uneinheitlich. **3** *Tamar*, antike Quellen halten sie entweder für nicht-jüdisch, für eine Proselytin oder eine Israelitin (Gen 38; Rut 4,12; 1Chr 2,4; *LAB* 9,5). Von ihrem Schwiegervater Juda empfängt sie Zwillinge (Gen 38,18; *TestJud* 12). **5** *Rahab*, die kanaanäische Prostituierte, die loyal zu Josuas Boten war. Sie und ihre Familie werden bei der Zerstörung Jerichos verschont (Jos 6,25; *RutR* 2 zu *Rut* 1,1); *bMeg* 14b führt sie als Frau Josuas auf. *Rut*, eine moabitische Frau, die in nachbiblischen Texten als Proselytin betrachtet wird (*WaR* 59,9; *bJev* 47b; vgl. *Rut* 1,16–18). **6** *Frau des Uria*, Batscha, die Ehebruch mit David beging (2Sam 11,2–12,24; 1Kön 15,5; *bSchab* 56a; *bQidd* 43a). **11** *Babylonische Gefangenschaft*, 597, ein Jahrzehnt vor der Zerstörung des ersten Tempels und dem Exil 586 v.u.Z. (2Kön 24,10–17). Nach *jBer* 2,4/5a ist die Zerstörung des zweiten Tempels (70 u.Z.) der Beginn des Zeitalters der Messiaserwartung.

DER STAMMBAUM JESU (Mt 1,1–17)

Stammbäume gibt es überall in der frühjüdischen, griechischen und römischen Literatur (z.B. Gen 10,1–32; 11,10–26; 25,12–18; Ex 6,16–25; Esra 7,1–5; 1Chr 1,1–9; Tob 1,1; Jdt 8,1; Bar 1,1; 2Esd 1,1–3; *Quintilian, Inst. 3,7,10; Aeneis 7,1–4*). Ihr Ziel ist es, Heldinnen und Helden in ihrer Bedeutung herauszustellen, indem sie ihre Vergangenheit verherrlichen und ihrer Erzählung Legitimität verleihen. Der Stammbaum in Mt 1,1–17 (vgl. Lk 3,23–38) verortet Jesus als Nachkomme Abrahams und Davids und Symbolfigur der Geschichte Israels. Die Einleitungsworte zum Matthäusevangelium (*biblos genēseōs*, „Entstehungsbericht“) stellen dabei eine textliche Verbindung zur Schöpfungserzählung Gen 2,4 und dem Bericht über die Nachkommenschaft Adams in Gen 5,1 her.

Matthäus führt Jesu Abstammung auf den Patriarchen Abraham und damit auf ein Symbol für die jüdische Identität und Frömmigkeit (Mt 3,9; 8,11–12; 4Makk 6,17.22; tNed 2,5; PesR 11,4) zurück. Zugleich ist Abraham aber auch der erste „Konvertit“, da er vom Götzendienst abließ, um sich Gottes Berufung zuzuwenden (Gen 12,1–4). So repräsentiert er sowohl die jüdische als auch die nichtjüdische Treue zum Gott Israels.

Der Stammbaum Jesu bei Matthäus schließt auch vier Frauen mit ein, deren symbolischer Wert vielfältig ist. Zum einen haben mehrere dieser Frauen nichtjüdische Wurzeln: Tamar (Gen 28) ist möglicherweise Aramäerin oder Kanaanäerin, wengleich sie auch zur Familie Israels gehören kann. Eine rabbinische Legende behauptet, dass sie eine Waise gewesen sei, die sich dem jüdischen Glauben zugewandt

habe, um in Judas Familie einheiraten zu können (bSot 10a). Rahab (Ri 2–6) ist eine Kanaanäerin, Ruth einer Moabiterin und die „Frau des Uriah“, Bathseba, war mit einem Hethiter verheiratet (2Sam 11). Wie Abraham könnten die Frauen daher für die Einheit von Juden und Nichtjuden unter den Anhängern Jesu stehen. Die unerwarteten sexuellen Beziehungen dieser Frauen – Tamar hat eine Beziehung mit ihrem Schwiegervater, Rahab ist eine Hure, und Ruth, die moabitische Vorfahren (Gen 19) hat, bringt Boas in eine möglicherweise kompromittierende Lage (Ruth 3); Bathseba begeht Ehebruch mit David – deuten nicht auf sündhaftes Verhalten hin. Im Gegenteil, die jüdische Tradition preist diese Frauen (LAB 3,14; *Avot de R. Natan* 45 B; *Pesiq. Rab.* 40.3–4). Außerdem nehmen sie die überraschende Empfängnis Jesu und Josefs anfängliche Weigerung, seine schwangere Verlobte zu heiraten, vorweg.

Man kann den Stammbaum Jesu bei Matthäus auch als ein Beispiel für *Gematric* ansehen, eine literarische Technik, die den hebräischen Buchstaben Zahlenwerte zuweist. Die Genealogie kreist um die Zahl 14, die Summe der hebräischen Konsonanten, die den Namen „David“ bilden: (Dalet = 4, Waw = 6, Dalet = 4). Vierzehn besteht aber auch aus zweimal sieben, wobei die Zahl sieben, die Anzahl der Wochentage, auch für die Vollkommenheit des Schöpfungswerks stehen kann. Um das Generationenmuster stabil bei 14 zu halten, muss Matthäus fünf Könige auslassen: Ahasja, Joasch, Amasja, Joas und Jokim. Dazu enthält das dritte und letzte Set nur dreizehn Namen, was nahelegt, dass die vierzehnte und letzte Generation die der Kirche sein soll.

¹² Nach der babylonischen Gefangenschaft zeugte Jojachin Schealtiël. Schealtiël zeugte Serubbabel. ¹³ Serubbabel zeugte Abihud. Abihud zeugte Eljakim. Eljakim zeugte Azor. ¹⁴ Azor zeugte Zadok. Zadok zeugte Achim. Achim zeugte Eliud. ¹⁵ Eliud zeugte Eleasar.

Eleasar zeugte Mattan. Mattan zeugte Jakob. ¹⁶ Jakob zeugte Josef, den Mann Marias, von der geboren ist Jesus, der da heißt Christus.

¹⁷ Alle Geschlechter von Abraham bis zu David sind vierzehn Geschlechter. Von David bis zur babylonischen Gefangenschaft sind

¹² *Serubbabel*, ist von davidischer Abstammung und wird als Erbauer des zweiten Tempels betrachtet. Nach einigen biblischen Zeugnissen ist er auch eine messianische Figur (Hag 2,23; Sach 4,6–10). Aus der dritten hier aufgeführten Gruppe werden nur die Namen Jojachin, Schealtiël und Serubbabel im Tanach erwähnt. ¹⁶ *Jakob zeugte Josef*, vgl. Gen 35,24; Matthäus spielt auf die Vorfahren Israels an. *Josef*, wenn auch nicht biologisch, so ist Josef doch gesetzlich der Vater Jesu. ¹⁷ *Vierzehn*, vgl. »Genealogie«, S. ###. *Von der babylonischen Gefangenschaft*, Matthäus zählt im letzten Abschnitt nur dreizehn Generationen auf.

vierzehn Geschlechter. Von der babylonischen Gefangenschaft bis zu Christus sind vierzehn Geschlechter.

¹⁸ Die Geburt Jesu Christi geschah aber so: Als Maria, seine Mutter, dem Josef vertraut* war, fand es sich, ehe sie zusammenkamen, dass sie schwanger war von dem Heiligen Geist. ¹⁹ Josef aber, ihr Mann, der fromm und gerecht war und sie nicht in Schande bringen wollte, gedachte, sie heimlich zu verlassen.

²⁰ Als er noch so dachte, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sprach: Josef, du Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen; denn was sie empfangen hat, das ist von dem Heiligen Geist. ²¹ Und sie wird einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus geben, denn er wird sein

Volk retten von ihren Sünden. ²² Das ist aber alles geschehen, auf dass erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht (Micha 5,1): ²³ »Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden ihm den Namen Immanuel geben«, das heißt übersetzt: Gott mit uns.

²⁴ Als nun Josef vom Schlaf erwachte, tat er, wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte, und nahm seine Frau zu sich. ²⁵ Und er erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn gebar; und er gab ihm den Namen Jesus.

2 Da Jesus geboren war zu Bethlehem in Judäa zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen Weise aus dem Morgenland nach

1,18 Wörtlich: »zur Ehe versprochen«.

1,18–25 Jesu Geburt (Lk 1,26–2,40) **18** *Ehe sie zusammenkamen*, vgl. *mKet* 1,2; 5,2; vielleicht ein Hinweis auf die Zeit der Verlobung, die der eigentlichen Ehe vorausgeht. *bKet* 57b legt nahe, dass eine solche Verlobung mit etwa zwölf Jahren stattfand (vgl. *mNed* 10,5; *BerR* 95), wobei dieses rabbinische Ideal nicht zwingend die Praxis des ersten Jahrhunderts widerspiegeln muss (vgl. »jüdisches Familienleben im 1. Jh. u.Z.«, S. ###). Die Verlobung war mit einem Ehevertrag (hebr. *ketuba*) rechtlich bindend. (vgl. Tob 7,13; *mKet* 5,2; *mNed* 10,5). *Heiliger Geist*, die schöpferische und fortwährende Präsenz Gottes (Gen 1,2; 2,7; 8,1; Ex 13,21–22; Jos 2,11; Ps 51,13 *bChag* 12ab). **19** *Fromm und gerecht*, ein mathäisches Motiv (Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,33; 9,13; 10,41; 21,32; 25,37.46; vgl. Lk 1,6). Gerechtigkeit steht in engem Zusammenhang zu Recht, Ethik und der Befolgung der Tora (Gen 6,9; Lev 18,5; Dtn 6,25; Ps 85,11). *Zu verlassen*, Scheidung; vgl. z.B. *mNed* 11,12; *bGit* 9a-b; 32a-b; 62b; 64a. **20** *Engel*, in der apokalyptischen Literatur aus dieser Periode vermitteln Engel häufig Prophetien (vgl. »Übernatürliche Wesen«, S. ###). *Traum*, Anspielung auf den Josef der Genesis und Amram, den Vater des Mose (*Jos.Ant.* 2.210–17). **21** *Jesus*, hebr. *Jehoschua*, ein gebräuchlicher Name im ersten Jahrhundert, der »Gott rettet« bedeutet. Philo kommentiert: »Aber auch den Namen des Osee [hebr. *Hoschea/Hosea*] ändert Mose zu Jesus [hebr. *Jehoschua/Josua*] (*Num* 13,17[LXX]) und prägt den irgendwie beschaffenen in eine Verhaltensweise um. Denn Osee bedeutet »dieser irgendwie beschaffene«, Jesus aber »Heil des Herrn«, Name der besten Verhaltensweise« (*Philo mut.* 121). Die Namensänderung war in der Regel wichtigen biblischen Charakteren vorbehalten, darunter Abraham (von Abram; Gen 17,5) Sarah (von Sarai; Gen 17,15), and Israel (von Jakob; Gen 32,29. Im Tanach sind vier Männer mit dem Namen "Josua" aufgelistet (*Num* 13,16; 1Sam 6,14; 2Kön 23,8; Hag 1,1). Der Auftrag Jesu ist es, Menschen aus ihren Sünden zu retten (Mt 9,1–8; 20,28; 26,28). Jüdinnen und Juden sahen Rettung traditionell als Teil des Bundes an (Ps 130,8; 2Chr 7,14; *mSan* 10,1: »Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt [...]«) und verstanden die immerwährende göttliche Präsenz als Teil der idealen Zukunft (z.B. Ez 48,35). **23** *Jungfrau*, Matthäus zitiert die gr. Übersetzung (LXX) von Jes 7,14, die *parthenos* überliefert (vgl. »Schriftverheißung und Erfüllung«, S. ###). Matthäus behauptet häufig, Jesus erfülle hebräische Prophetie. Diese Aussagen, die sog. »Erfüllungszitate«, dienen als Beweis dafür, dass Jesus der Höhepunkt der Schriften Israels sei. *Immanuel*, wörtl. »Gott mit uns«, umrahmt das Evangelium (Mt 28,20). **25** *Und er erkannte sie nicht*, dieser Ausdruck schließt eine sexuelle Beziehung zwischen den beiden nach Jesu Geburt nicht aus. Die Annahme von Marias immerwährender Jungfräulichkeit entwickelt sich erst im zweiten Jahrhundert; zum ersten Mal wird im Protoevangelium des Jakobus darauf angespielt (vgl. *Protev* 9,2: Jesu Brüder werden als Söhne Josefs beschrieben, die dieser mit einer anderen Frau hatte); vgl. »Maria in der jüdischen Tradition«, S. ###.

2,1–12 König Herodes und die Magoi **1** *König*, Matthäus hebt diesen Titel hervor, um die Herrschaft Herodes' mit der von Jesus zu kontrastieren, der als Sohn Davids und somit als wahrer König Israels dargestellt wird. *Herodes*, regierte von von 37–4 v.u.Z. *Bethlehem*, 10 km südlich von Jerusalem. *Weise*, gr. *magoi* waren zoroastrische Priester; frühe jüdische Leserinnen und Leser könnten sie für persische Astrologen gehalten und sie somit nicht als weise, sondern als töricht gedeutet haben. Philo nennt Bileam einen *magos* (*Mos.* 1,264); vgl. auch Dan 2,2

Jerusalem und sprachen: ² Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, ihn anzubeten*.

³ Als das der König Herodes hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem, ⁴ und er ließ zusammenkommen alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes und erforschte von ihnen, wo der Christus geboren werden sollte. ⁵ Und sie sagten ihm: Zu Bethlehem in Judäa; denn so steht geschrieben durch den Propheten (Micha 5,1): ⁶ »Und du, Bethlehem im Lande Juda, bist mitnichten die kleinste unter den Fürsten Judas; denn aus dir wird kommen der Fürst, der mein Volk Israel weiden soll.«

⁷ Da rief Herodes die Weisen heimlich zu sich und erkundete genau von ihnen, wann der Stern erschienen wäre, ⁸ und schickte sie nach Bethlehem und sprach: Zieht hin und forscht fleißig nach dem Kindlein; und wenn ihr's findet, so sagt mir's wieder, dass auch ich komme und es anbetet. ⁹ Als sie nun den König gehört hatten, zogen sie hin. Und siehe, der Stern, den sie hatten aufgehen sehen, ging vor ihnen her, bis er über dem Ort stand, wo das Kindlein war. ¹⁰ Da sie den Stern sahen, wurden sie hochofrenut ¹¹ und gingen in das Haus und sahen* das Kindlein mit Maria, seiner Mutter, und fielen nieder und beteten es an und taten ihre Schätze auf und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe.

¹² Und da ihnen im Traum befohlen wurde, nicht wieder zu Herodes zurückzukehren, zogen sie auf einem andern Weg wieder in ihr Land.

¹³ Als sie aber hinweggezogen waren, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Josef im Traum und sprach: Steh auf, nimm das Kindlein und seine Mutter mit dir und flieh nach Ägypten und bleib dort, bis ich dir's sage; denn Herodes hat vor, das Kindlein zu suchen, um es umzubringen.

¹⁴ Da stand er auf und nahm das Kindlein und seine Mutter mit sich bei Nacht und entwich nach Ägypten ¹⁵ und blieb dort bis nach dem Tod des Herodes, auf dass erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht (Hosea 11,1): »Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.«

¹⁶ Als Herodes nun sah, dass er von den Weisen betrogen war, wurde er sehr zornig und schickte aus und ließ alle Knaben in Bethlehem töten und in der ganzen Gegend, die zweijährig und darunter waren, nach der Zeit, die er von den Weisen genau erkundet hatte. ¹⁷ Da wurde erfüllt, was gesagt ist durch den Propheten Jeremia, der da spricht (Jeremia 31,15): ¹⁸ »In Rama hat man ein Geschrei gehört, viel Weinen und Wehklagen; Rahel beweinte ihre Kinder und

2,2 Andere Übersetzung: »ihm zu huldigen«.

2,11 Luther übersetzte nach anderen Handschriften: »fanden«.

[LXX]. Sie verweisen – wie auch Tamar, Rahab und Rut im Stammbaum – voraus auf die Völkermission (Mt 28,19).

2 König der Juden, vgl. Mt 27,11.29.37. *Stern*, steht hier vielleicht für einen Engel (Num 24,17, in Verbindung mit Bileams Prophetie; CD 7,18–26; TestLev 18,3); keine antiken Quellen belegt dieses astronomische Phänomen und kein Stern im heutigen Sinn könnte über einem Haus stehenbleiben, ohne die Erde zu verbrennen. *Aufgehen*, sowohl das gr. *anatolē* als auch das hebr. *qedem* bedeuten auch »Osten«. **3 Ganz Jerusalem**, Matthäus hat eine negative Einstellung gegenüber dem Jerusalem seiner Zeit (Mt 21,10; 23,37). **4 [Er] erforschte von ihnen**, Herodes scheint, obwohl er als Jude wahrgenommen wurde, diese Tradition nicht zu kennen. *Christus*, vgl. Anm. zu 1,1. **5–6** Matthäus paraphrasiert Mi 5,1. **8 Forscht fleißig**, Herodes trachtet danach, die *magoi* zu betrügen. **11 Gold, Weihrauch und Myrrhe**, spätere Interpretationen sahen darin eine Anspielung auf Jes 60,6 (vgl. auch Ps 72,10.15), was die Tradition begründete, die *magoi* seien Könige; Matthäus hat eine grundsätzlich negative Einstellung gegenüber irdischen Königen, was mit der Darstellung Herodes' beginnt (vgl. Mt 10,18; 14,9; 17,25; 20,25).

2,13–23 Die Flucht nach Ägypten Als »neuer Mose« wird Jesus im Säuglingsalter gerettet und in Sicherheit gebracht. **13 Traum**, vgl. Anm. zu 1,20. *Ägypten*, ein traditioneller Zufluchtsort (1Kön 11,40; 2Kön 25,26; Jer 26,21; 43,1–7). **15 Aus Ägypten**, Hos 11,1, das Zitat bezieht sich ursprünglich auf das Volk Israel. Der literarische Kontext des Zitats aus Hosea stützt so zwar die matthäische Verwendung nicht, aber diese De-Kontextualisierung von biblischen Texten ist typisch für nachbiblische und rabbinische Literatur. **16 [Er] ließ alle Knaben [...] töten**, das »Töten der Unschuldigen« erinnert an Ex 1,16 und baut dieses Motiv aus. **18 Jer 31,15**; dieses Kapitel aus Jeremia, besonders beliebt unter den frühen Anhängerinnen und Anhängern Jesu, prophezeit einen »neuen Bund« (Jer 31,31). Die auf das Zitat folgenden Verse (Jer 31,16f.) – bei Matthäus ausgelassen – kündigen an, dass die »Kinder« Israels

wollte sich nicht trösten lassen, denn es war aus mit ihnen.«

¹⁹ Als aber Herodes gestorben war, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Josef im Traum in Ägypten ²⁰ und sprach: Steh auf, nimm das Kindlein und seine Mutter mit dir und zieh hin in das Land Israel; sie sind gestorben, die dem Kindlein nach dem Leben getrachtet haben.

²¹ Da stand er auf und nahm das Kindlein und seine Mutter mit sich und kam in das Land Israel. ²² Als er aber hörte, dass Archelaus in Judäa König war anstatt seines Vaters Herodes, fürchtete er sich, dorthin zu gehen. Und im Traum empfing er einen Befehl und zog ins galiläische Land ²³ und kam und wohnte in einer Stadt mit Namen Nazareth, auf dass erfüllt würde, was gesagt ist durch die Propheten: Er soll Nazoräer heißen.

3 Zu der Zeit kam Johannes der Täufer und predigte in der Wüste von Judäa ² und sprach: Tut Buße, denn das Himmelreich ist

nahe herbeigekommen! ³ Denn dieser ist's, von dem der Prophet Jesaja gesprochen und gesagt hat (Jesaja 40,3): »Es ist eine Stimme eines Predigers* in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg und macht eben seine Steige!«

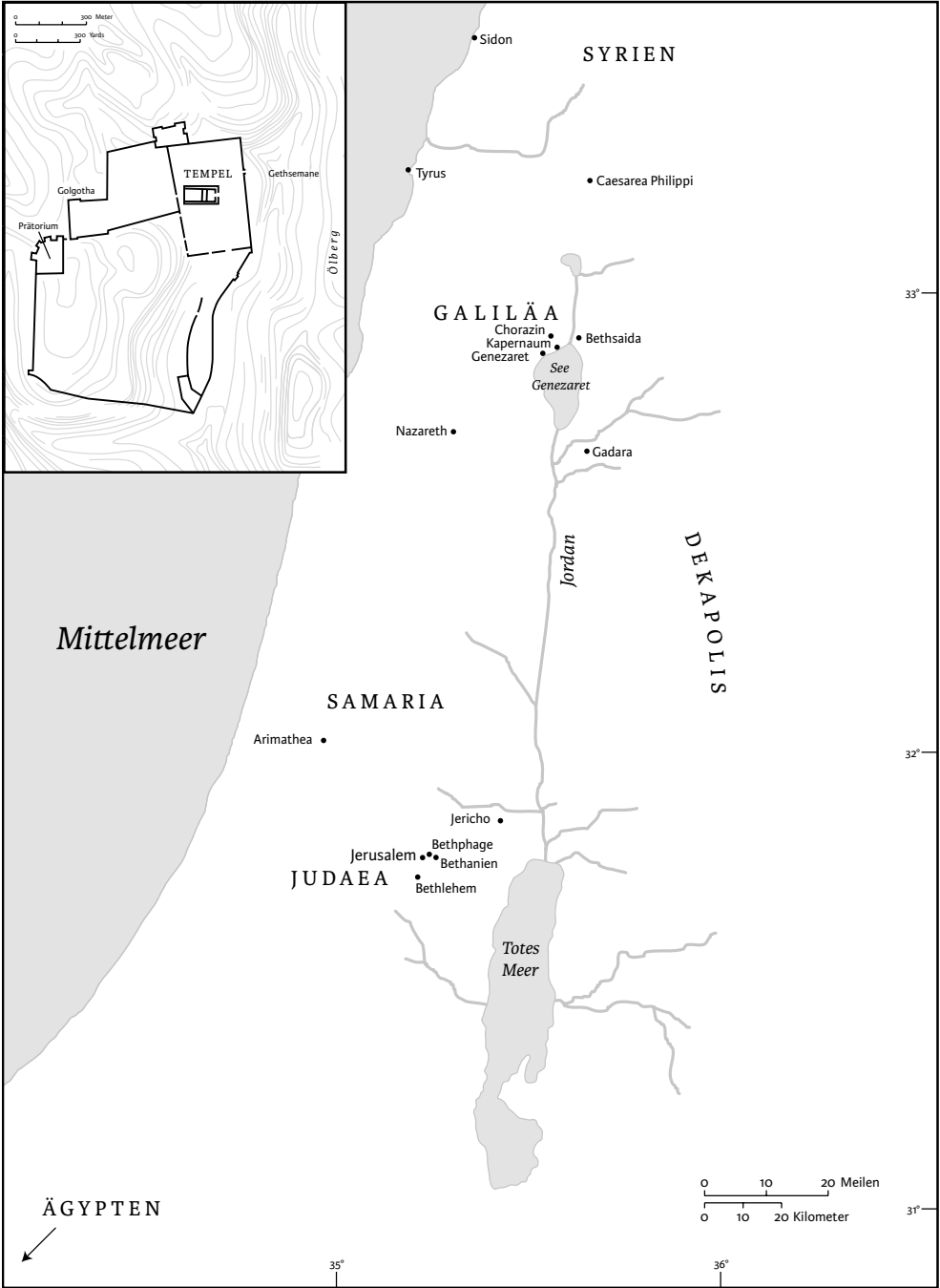
⁴ Er aber, Johannes, hatte ein Gewand aus Kamelhaaren an und einen ledernen Gürtel um seine Lenden; seine Speise aber waren Heuschrecken und wilder Honig. ⁵ Da ging zu ihm hinaus Jerusalem und ganz Judäa und das ganze Land am Jordan ⁶ und ließen sich taufen von ihm im Jordan und bekannten ihre Sünden.

⁷ Als er nun viele Pharisäer und Sadduzäer sah zu seiner Taufe kommen, sprach er zu ihnen: Ihr Otterngezücht, wer hat euch gewiss gemacht, dass ihr dem künftigen Zorn entrinnen werdet? ⁸ Seht zu, bringt rechtschaffene Frucht der Buße! ⁹ Denkt nur nicht, dass ihr bei euch sagen könntet: Wir haben Abraham zum Vater.

3,3 Wörtlich: »Rufers«

aus dem Exil in ihr Heimatland zurückkehren werden. *Rama*, ca. 9 km nördlich von Jerusalem. **19** *Herodes* starb ca. 4 v.u.Z. Jesu Geburt wird üblicherweise zwischen 6 und 4 v.u.Z. datiert. **20** *Sie sind gestorben*, eine Anspielung auf Ex 4,19. **22** *Archelaus*, wurde 6 u.Z. abgesetzt und sein Gebiet der direkten Herrschaft Roms unterstellt. *Galiläisches Land*, dieses Gebiet wurde von Herodes Antipas, dem Bruder Archelaus' regiert (Mt 14,1). **23** *Nazareth*, eine kleine Stadt, zu Fuß ungefähr eine Stunde von Sepphoris entfernt. *Was gesagt ist durch die Propheten*, das matthäische Zitat findet sich nicht im Tanach. *Nazoräer*, eventuell eine Anspielung auf die »Nasiräer« (Gottgeweihte; Num 6; Ri 13,5-7) oder wahrscheinlicher auf hebr. *nezer* (übers. »Zweig«), ein Teil der messianischen Prophezeiung von Jes 11,1.

3,1-12 Johannes der Täufer (Mk 1,2-8; Lk 3,1-20; Joh 1,19-28) **1** *Johannes der Täufer*, eine bekannte Persönlichkeit, die in Teilen des Judentums bewundert wurde (Jos. Ant. 18,116-19). *Täufer*, aus dem Griechischen, bedeutet »eintauchen« oder »untertauchen« (vgl. »Taufe und Eucharistie«, S. ###). *Wüste von Judäa*, westlich des Toten Meeres. **2** *Tut Buße*, ein prophetischer Ruf (z.B. Ez 18,30). *Himmelreich*, anders als im Markus- und Lukasevangelium, wo stattdessen »Reich Gottes« verwendet wird; es handelt sich dabei entweder um eine Umschreibung, um die Heiligkeit des Namens Gottes zu wahren, oder um ein Indiz dafür, dass Matthäus das Königreich für einen tatsächlichen Ort im Himmel hält. Die früheste Verwendung dieser Formulierung könnte bereits in der Hebräischen Bibel vorliegen (vgl. Ps 103,19, der andeutet, dass der Thron des Herrn im Himmel ist.). Vgl. auch *PesR 15,36*, wo das »Himmelreich« mit Sach 14,9 assoziiert wird. **3** Jes 40,3: Ursprünglich geschrieben, um Juden im babylonischen Exil zu ermutigen, nach Judäa zurückzukehren. *IQS 8,12-14* kann auch so verstanden werden, als solle die *Stimme* in der *Wüste* lokalisiert werden. Die masoretischen Kantillationszeichen, die auch als Interpunktion dienen, beziehen in *der Wüste* eher auf den nachfolgenden Satzteil (»In der Wüste bereitet«) als zum vorherigen. **4** *Kamelhaare* [...] *Gürtel*, erinnert an Elia (2Kön 1,8; vgl. Mt 11,14; 17,11-13), der auch im Tanach als ein neuer Mose dargestellt wird. **6** *Jordan*, zu Reinigungsriten mit Wasser vgl. Jes 4,4; 44,3; Jer 4,14; Ez 36,25-27; Sach 13,1; Jos. Bell. 4,205; mJom 8,9. *Bekanntes ihre Sünden*, vgl. *tJom 2,1*; vgl. auch *jJom 8,9/45c*; *WaR 3,3*. Zur Kraft des Jordans vgl. die Erzählung über Elisa, dem Jünger von Elia, in 2Kön 5,1-19. **7** *Pharisäer und Sadduzäer*, jüdische Strömungen (Jos. Bell. 2,164-65; Ant. 13,171-173.297-298; 17,42; 18,16-17). Vgl. »Strömungen innerhalb des Judentums in neutestamentlicher Zeit«, S. ###. In Lk 3,7 richtet Johannes das Wort allgemeiner an eine Menschenmenge. *Otterngezücht*, man nahm an, dass sich neugeborene Ottern durch den Magen ihrer Mutter fressen und sie dadurch töten. *Künftiger Zorn*, eschatologisches Gericht. **8** *Frucht*, gute Werke; die Taufe allein ist nicht ausreichend. **9** *Abraham*, der Vater des jüdischen Volkes, vgl. Anm. zu 1,2, Gen 17,7; Spr 17,2; *bJev 64b*: »Schauet auf Abraham, euren Vater«. *Zum Vater*, vielleicht eine Bezugnahme auf das »Verdienst der Väter« (hebr. *sechut avot*), also die Vorstellung, dass die guten Werke und Charaktereigenschaften der hebräischen Patriarchen



Geographie des Matthäusevangeliums

GERECHTIGKEIT

Das Matthäusevangelium betont die Vorstellung der Gerechtigkeit (Mt 1,19; 3,15; 5,10–11; 6,1.33; 9,13; 10,41; 13,43; 21,31–32; 22,14; 23,35; 25,46). Der Ausdruck selbst (griech. *dikaio synē*; hebr. *zedaqa* wie im Begriff *Zaddiq*, Gerechter) beinhaltet in jüdischen Texten auch die Konnotation der Freigebigkeit gegenüber Armen oder des „Almosengebens“ (Dtn 14,22; 16,20) und darauf aufbauend jede Liebestat. Manche rabbinischen Traditionen betrachten *Zedaqa* (gerechtes Handeln) als wichtiger als alle anderen Gebote zusammen (bBB 9b) und betonen, dass jemand, der *Zedaqa* ausübt, die Welt mit Güte füllt (bSuk 49a). Bei Matthä-

us erweist sich Josef dadurch als ein „gerechter“ Mann, dass er sich von Maria in aller Stille trennen (Mt 1,19) und keinen Skandal produzieren will. Jesus verkörpert diese höhere Gerechtigkeit, indem er darauf besteht, dass Johannes ihn tauft (Mt 3,15), und sich so Johannes unterwirft. Seine Bergpredigt ist dadurch sehr jüdisch, dass sie vom Streben nach „Gerechtigkeit“, dem Leben in einer gerechten Beziehung sowohl mit anderen als auch mit Gott, durchdrungen ist (Mt 5,6.10.20; 6,33).

Der Gebrauch des Begriffs Gerechtigkeit bei Matthäus unterscheidet sich vom Sprachgebrauch bei Paulus (Röm 1,16f; 3,25f u.ö.) (Anm. der Hg. der deutschen Ausgabe).

Denn ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken. ¹⁰ Es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt. Darum: Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen.

¹¹ Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin nicht wert, ihm die Schuhe zu tragen; der wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen. ¹² Er hat die Worfschaufel in seiner Hand und wird die Spreu vom Weizen trennen und seinen Weizen in die Scheune sammeln; aber die Spreu wird er verbrennen mit unauslöschlichem Feuer.

¹³ Zu der Zeit kam Jesus aus Galiläa an den Jordan zu Johannes, dass er sich von ihm taufen

lasse. ¹⁴ Aber Johannes wehrte ihm und sprach: Ich bedarf dessen, dass ich von dir getauft werde, und du kommst zu mir? ¹⁵ Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Lass es jetzt zu! Denn so gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Da ließ er's ihm zu.

¹⁶ Und als Jesus getauft war, stieg er alsbald herauf aus dem Wasser. Und siehe, da tat sich ihm der Himmel auf, und er sah den Geist Gottes wie eine Taube herabfahren und über sich kommen. ¹⁷ Und siehe, eine Stimme aus dem Himmel sprach: Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

4 Da wurde Jesus vom Geist in die Wüste geführt, damit er von dem Teufel versucht würde. ² Und da er vierzig Tage und vierzig

das Gericht Gottes (zum Vorteil) des jüdischen Volkes beeinflussen würden; Mose fleht, dass Gott des Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob gedenkt (z.B. Ex 32,11–14). *Steine [...] Kinder*, ein Wortspiel im Hebräischen (*avanim [...] banim* – Steine [...] Kinder). ¹¹ *Feuer*, wurde zur Reinigung benutzt (Num 31,23; bSan 39a).

3,13–17 Jesu Taufe (Mk 1,9–11; Lk 3,21–22; Joh 1,29–34) **14** Johannes erkennt Jesu Hoheit. **15** *alle Gerechtigkeit zu erfüllen*, eine messianische Erwartung (Jer 23,5–6; 33,15–16; *TestJud* 24,1), vgl. Anm. zu 1,19. **16** *Tat sich ihm der Himmel auf*, Hinweis auf eine bevorstehende göttliche Offenbarung (Jes 63,19; Ez 1,1). *Geist Gottes*, Jes 11,2; 42,1; 61,1; bChag 15a. **17** *Stimme aus dem Himmel*, in der jüdischen Tradition ertönt die *bat qol* (hebr. »Tochter [der] Stimme«), eine himmlische Stimme, die Gottes Verkündigung oder Gericht repräsentiert, v.a. in der Periode nach dem Erlöschen der Prophetie (z.B. bBer 3a; bJom 9b; bSan 96b; bEr 13b; *Targum Hoheslied* zu Hhd 2,12). *Dies ist mein lieber Sohn*, vgl. Dtn 14,1; 2Sam 7,14; Jes 42,1; Jer 31,9; Ps 2,7; zu der Verbindung von »Sohn« und »geliebter« vgl. die Bindung Isaaks (Gen 22,2) und Hos 11,1.

4,1–11 Die Versuchung Jesu (Mk 1,12–13; Lk 4,1–13) **1** *Vom Geist ... geführt*, deutet an, dass Gott die Versuchung geplant hatte (z.B. Jes 63,14; Ps 107,7; auch 1Sam 16,13; 1Kön 18,12; 2Kön 2,16; Ez 3,14). *Versucht*, *Jub* 17,17 bemerkt, dass Abraham Glaubensprüfungen durchstanden hat, die unter anderem in der Form von Hunger, königlichen Reichtümern und der Beschneidung über ihn kamen (vgl. auch *mAv* 5,3, wo von zehn Versuchungen berichtet wird, denen Abraham widerstanden hat). *Teufel*, gr. *diabolos*, identisch mit hebr. *satan*, übers. »Ankläger« (Num 22,22; Sach 3,1; Ps 109,6; Hiob 1,6; 1Chr 21,1; bSchab 89b; vgl. auch »Übernatürliche Wesen«, S. ###). **2** *Gefastet*, Mose fastete, als er auf dem Sinai war (Dtn 9,9; vgl. auch Ex 34,28). *Vierzig Tage*

ZU DEN ESSAYS

Die folgenden Essays verorten das Neue Testament nicht nur in seinen vielfältigen historischen, kulturellen und religiösen Kontexten, sondern sie beschäftigen sich auch mit Aspekten der Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Sie bieten eine Fülle von Material, das sonst schwer zugänglich ist, und spiegeln zugleich die gegenwärtigen Informationen und Debatten über das Studium des Neuen Testaments und die Entstehung des Christentums wider. Einige Essays überschneiden sich thematisch, und mitunter widersprechen sie sich auch. Wir betrachten diese Vielfalt im positiven Sinne als Chance, mit unseren Leserinnen und Lesern ein großes Spektrum wissenschaftlicher Ansichten zu teilen.

Diese Essays können zur Vertiefung der Erläuterungen zum Bibeltext dienen, können jedoch auch unabhängig davon gelesen werden. Wer sich den Sachverhalten eher vom Bibeltext her annähern möchte, mag mit den neutestamentlichen Texten starten und sich dann den Essays zuwenden, um sich ausführlicher mit den in den Erläuterungen angesprochenen Themen zu befassen. Wer einen eher synthetischen Ansatz verfolgt, mag hingegen mit den Essays beginnen. Bei der Zusammenstellung und Erarbeitung der Essays hatten wir beide Herangehensweisen vor Augen.

Die erste Gruppe von Essays konzentriert sich unter der Überschrift „Geschichte“ auf die Zeit des Neuen Testaments und die etwa zwei Jahrhunderte davor. Ein historisch-kritischer Zugang zu den biblischen Texten versucht bewusst, jeden Text in seinem ursprünglichen Kontext zu verorten, so gut sich dieser bestimmen lässt, um von daher seine Bedeutung zu verstehen. Da sich ein Großteil dieses Buches mit der Frage befasst, wie das Christentum innerhalb des Judentums zu einem bestimmten Zeitpunkt – zur Zeit des Römischen Kaiserreiches und des antiken Judentums in der Spätphase des Zweiten Tempels – entstand, ist dieser Schwerpunkt auf der Geschichte von besonderer Bedeutung.

Während sich die erste Gruppe von Essays hauptsächlich mit politischen Zusammenhängen befasst, thematisiert die zweite Gruppe andere Aspekte der jüdischen Gesellschaft in den ersten Jahrhunderten v. u. Z. und u. Z. Dazu zählen etwa Diskussionen über (jüdische) „Religiöse Gruppierungen und Strömungen“ zu dieser Zeit. Juden, die Jesus folgten, bildeten ja selbst eine solche Bewegung. Sie wurden von anderen Gruppen beeinflusst und reagierten in einigen Fällen darauf. Der nächste Abschnitt über „Juden und Nichtjuden“ befasst sich mit Grenzen des Judentums und der Frage nach

deren Durchlässigkeit. Diese Essays erläutern nicht nur den historischen Kontext, in dem Juden und später auch Christen als Minderheiten im Römischen Reich lebten; sie zeugen auch von der allgemeinen Offenheit gegenüber Nichtjuden, die Juden sowohl in den Synagogen der Diaspora als auch am Jerusalemer Tempel zum Ausdruck brachten.

Auch wenn Jesus aus Nazareth im Mittelpunkt des Neuen Testaments steht, so kommt in diesem doch eine große Vielfalt religiöser Praktiken und Überzeugungen seiner späteren Anhänger zum Ausdruck. Oft sind diese identisch mit den Praktiken und Überzeugungen, die in der jüdischen Gemeinschaft in den letzten Jahrzehnten des Zweiten Tempels verbreitet waren; an manchen Stellen unterscheiden sie sich jedoch oder repräsentieren Minderheitenansichten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Die Essays in den Abschnitten „Glaubenspraxis“ und „Religiöse Überzeugungen“ erläutern diesbezügliche Gemeinsamkeiten ebenso wie Unterschiede.

Unsere Kenntnis solcher Praktiken und Überzeugungen und ganz allgemein der politischen und sozialen Geschichte dieser Zeit gründet auf einem breiten Spektrum von Texten aus der späten Periode des Zweiten Tempels und darüber hinaus. Dieses literarische Vermächtnis wird in den Essays im Abschnitt „Literatur“ beschrieben, in dem auch die besonderen Probleme erörtert werden, die jede der Quellschriften aufwirft.

Der Abschnitt „Wirkung und Rezeption des Neuen Testaments im Judentum“ unterscheidet sich von den anderen Abschnitten dadurch, dass er sich auf die Zeit nach dem Neuen Testament und nicht auf die Zeit vor oder während seiner Entstehung konzentriert. Die Mehrheit dieser Essays bietet eine eingehende Untersuchung der jüdischen Rezeption des Neuen Testaments. Doch auch zu Aspekten der christlichen Rezeption des Neuen Testaments findet sich hier etwas, und der letzte Essay „Das Neue Testament und die jüdisch-christlichen Beziehungen“ befasst sich mit beiden Seiten dieser Beziehungen. In den Aufsätzen spiegelt sich insgesamt unsere Überzeugung wider, dass die ernsthafte Auseinandersetzung auf dem Weg von Wissenschaft, die in diesem Band zum Ausdruck kommt, eine Rolle bei der Verbesserung dieser Beziehungen zu spielen vermag.

Der Anhang zum Buch schließlich bietet in übersichtlicher Weise einige zusätzliche Informationen. Unter der Überschrift „Übersetzungen antiker Texte“ findet sich eine grundlegende Bibliographie vieler der in Erläuterungen und Essays erwähnten Primärquellen. Ein sorgfältiger

Blick auf diese Quellen wird oft Unterschiede zwischen modernen Übersetzungen dieser antiken Texte aufdecken. Ebenso wird er akademische Debatten beleuchten und auf Probleme hinweisen, die mit dem Versuch verbunden sind, die Vergangenheit zu rekonstruieren. Das „Glossar“ erklärt eine Vielzahl hebräischer, aramäischer und griechischer Begriffe sowie das Fachvokabular der modernen Bibel- und Geschichtswissenschaft. Weitere Abschnitte im Anhang (u. a. zu Namen, Daten, Maßen und Gewichten sowie zum jüdischen Kalender) sollen das Verständnis des Neuen Testaments sowie anderer zeitgenössischer Literatur fördern.

Amy-Jill Levine und Marc Zvi Brettler

**ANMERKUNG DER HERAUSGEBER
DER DEUTSCHEN AUSGABE:**

Für die deutsche Ausgabe wurden drei zusätzliche Essays erarbeitet. Sie befassen sich zunächst mit Martin Luther, auf dessen Übersetzung der neutestamentlichen Schriften diese Textausgabe beruht. Hierbei soll das Judenbild des Reformators beleuchtet werden und mit Franz Rosenzweig eine jüdische Würdigung von Luthers Bibelübersetzung zu Wort kommen. Abschließend liegt der Fokus noch einmal auf dem jüdisch-christlichen Dialog im deutschsprachigen Raum. – Die Bibliographie im Anhang wurde um Werke ergänzt, die in der deutschen Ausgabe zusätzlich verwendet wurden.

DER GRIECHISCH-RÖMISCHE HINTERGRUND DES NEUEN TESTAMENTS

Erich S. Gruen

Seit der nordafrikanische Kirchenvater Tertullian die berühmte Frage „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen?“ aufgeworfen hatte, galten Judentum und Hellenismus lange Zeit als einander diametral entgegengesetzte Größen. Mitte des 19. Jahrhunderts verfestigte sich diese Auffassung in Matthew Arnolds Gegenüberstellung von „Hebraismus und Hellenismus“. „Hebraismus“ stand dabei für einen Vorläufer des zeitgenössischen Puritanismus mit seiner moralischen Rigidität und seinem starren Festhalten am Schriftprinzip, während „Hellenismus“ Rationalität, kritisches Denken und Offenheit gegenüber der Welt symbolisierte. Weite Teile der Geisteswissenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts betrachteten daher die Überbrückung dieses Gegensatzes und das Verschmelzen von Hellenismus und Judentum als notwendige Vorbedingung für die Entstehung des Christentums.

„Hellenismus“ und „Judentum“ kommen dabei als Begriffe kaum in den antiken Texten vor, und schon gar nicht als konkurrierende Kategorien. Gemeinsam begegnen sie erstmalig im Zweiten Makkabäerbuch im späten zweiten Jahrhundert v. u. Z. in Verbindung mit dem Makkabäeraufstand. Die betreffenden Passagen sind jedoch eher eine Ausnahme als die Regel und gebrauchen die Begriffe nirgends als Gegensatzpaar. Ziemlich isoliert differenziert Apg 6,1 zwischen „Hellenisten“ und „Hebräern“ (in der Lutherbibel: „griechische und hebräische Juden“) und legt damit einen Unterschied zwischen „hel-

lenisierten“ Juden und „Hebräern“ nahe: Die einen galten demnach als weltoffener und weniger auf Tora und Tempel ausgerichtet, die anderen hielt man für provinziell und äußerst gesetzestreu. Solche Rückschlüsse stützen sich jedoch zu stark auf eine einzelne problematische Passage. Es bleibt eine vieldiskutierte Frage, wie sich die Gruppen, von denen die Apostelgeschichte hier spricht, zusammensetzten. So kann sich die Unterscheidung auf die Sprache und Herkunft beziehen: Die einen sprachen Aramäisch und kamen aus Galiläa oder Judäa, die anderen sprachen Griechisch und lebten in der Diaspora. Im Endeffekt lässt die Stelle jedenfalls keinen Konflikt zwischen beiden Gruppen erkennen; daher muss man die angenommene Unterscheidung zwischen Judentum und Hellenismus relativieren.

Die Eroberungszüge Alexanders des Großen im späten vierten Jahrhundert v. u. Z. hatten immense kulturelle Nachwirkungen. Die Kapitulation des riesigen Persischen Reichs machte im gesamten Nahen Osten den Weg frei für umfangreiche Wanderungen und die Ansiedlung von griechischen und makedonischen Veteranen, Siedlern, Bauern und Kaufleuten in neu gegründeten oder erweiterten Siedlungen. Die griechische Sprache und griechische Institutionen, Waren und Kultur breiteten sich von Anatolien bis nach Afghanistan aus. Einflüsse der griechischen Kultur erreichten diese Gegenden zwar keineswegs zum ersten Mal, ihr dramatischer Aufschwung führte jedoch zu einer neuen Konstellation, die oft als „hellenistisch“ bezeichnet wird.

Die Griechen kamen freilich nicht in den Nahen Osten, um den „Hellenismus“ zu verbreiten. Ebenso wenig machen offensichtlich der Gebrauch des Griechischen oder griechischer Namen, die Einfuhr griechischer Waren oder die Übernahme griechischer Institutionen wie des Theaters oder Gymnasiums durch Nichtgriechen schon eine „Hellenisierung“ aus. So wenig die Griechen bestrebt waren, Juden zu missionieren, hatten diese Interesse an einer Konversion; zudem gab es kein alternatives religiöses Konzept, zu dem sie hätten konvertieren können. Jedenfalls war der „Hellenismus“, dem Juden begegneten, ein Mischwesen: Nach Alexanders Eroberungen vermischten sich griechische mit phönizischen, ägyptischen, mesopotamischen, anatolischen und sogar römischen Elementen. Die griechische Bevölkerung war darüber hinaus Teil der einheimischen Gemeinden in Galiläa, Idumäa und sogar Jerusalem geworden. Das Judentum selbst war ja auch keineswegs ein einförmiges Gebilde mit einer einheitlichen Kontur, sondern umfasste zahlreiche Gestalten, die so unterschiedlich sein konnten wie die Qumrangemeinde einerseits und die Juden Roms andererseits.

Der Zustrom griechischer Bevölkerung und Kultur wirkte sich in zweierlei Hinsicht erheblich auf die Juden aus: Zum einen kulturell, denn griechische Sprache, Bildung, Vorstellungen und Literatur drangen allmählich nach Judäa und in geringerem Ausmaß auch nach (Unter-)Galiläa vor. Zum anderen demographisch, erlebte die jüdische Diaspora doch einen dramatischen Bevölkerungsanstieg, der sich aus dem Zuzug in hellenistische Städte wie Antiochia, Alexandria, Ephesus und Seleukia speiste. In den drei bis vier Jahrhunderten nach Alexander dem Großen schossen in Anatolien, Mittel- und Unterägypten, Nordafrika, der Kyrenaika, rund um das Schwarze Meer, in Griechenland, der Ägäis und Italien Synagogengemeinden aus dem Boden, wie wir aus zahlreichen Texten und reichhaltigen archäologischen Funden wissen. Für das Vordringen griechischer Kultur in Judäa selbst sind die Zeugnisse hingegen spärlicher. Dennoch muss die Erzählung im *Aristeasbrief*, dass im dritten Jahrhundert v.u.Z. 72 Gelehrte aus Jerusalem aufgrund ihrer guten Sprachkenntnisse die Tora ins Griechische übersetzten, einen historischen Kern haben, so legendär sie sonst auch sein mag. Ebenso setzt die Errichtung eines Gymnasiums in Jerusalem im zweiten Jahrhundert v.u.Z., von der das Zweite Makkabäerbuch berichtet, doch eine umfassende griechische Bildung voraus, selbst wenn sich diese auf einige Angehörige der jüdischen Eliten beschränkte.

In der Diaspora waren Juden ohnehin Teil des sozialen Lebens der griechischen Städte. Texte aus dem Ägypten des dritten und zweiten Jahrhunderts v.u.Z. belegen bei-

spielsweise, dass man Synagogen oder ihr Inventar den regierenden Ptolemäern (also den hellenistischen Herrschern) weihte, und demonstrieren so die Zugehörigkeit dieser jüdischen Institution zur Gesamtgesellschaft. Ebenso ist belegt, dass sich junge Juden bei griechischen Gymnasien in Kyrene, Karien (im südwestlichen Kleinasien), Alexandria und anderswo anmeldeten. Juden erfreuten sich auch bürgerlicher Privilegien, aufgrund derer sie am politischen Leben in Alexandria, der Kyrenaika, Antiochia und zahlreichen Städten Kleasiens teilhaben konnten; viele Juden besaßen sogar das römische Bürgerrecht. So ist es kein Zufall, dass Paulus, obwohl er ein überzeugter Jude war, in Tarsus griechische Bildung genossen hatte und, sofern Apg 21,39 historisch zuverlässig ist, das römische Bürgerrecht besaß.

Integration hieß jedoch nicht Assimilation in dem Sinn, dass man jüdische Traditionen oder Prinzipien aufs Spiel setzte. Die Juden, die dem griechischen Herrscherhaus in Ägypten Ehre erwiesen, zeigten dadurch, dass ihr Volk in einer ptolemäischen Umgebung lebte – und dass umgekehrt die Ptolemäer eine Rolle im jüdischen Leben spielten. Der König gewährte der Synagoge Privilegien, während die Synagogengemeinde den Herrscher mit ihrem höchsten Wesen in Beziehung setzte. Der Einfluss griechischer Literatur und Philosophie auf jüdische Schriften war erheblich. Jüdische Intellektuelle rezipierten die hellenistischen Formen und Themen in jeder nur erdenklichen Weise. Juden schrieben epische Gedichte, Tragödien, philosophische Abhandlungen und Geschichtserzählungen auf Griechisch und nach griechischen Vorbildern. Das war aber keineswegs bloße Entlehnung oder Nachahmung. Diese jüdischen Dichter und Geschichtsschreiber passten zwar griechische Vorlagen an, verzichteten aber darauf, Charaktere wie Apollo, Herakles oder Achilleus zu verherrlichen. Ihre Helden waren stattdessen Abraham, Joseph oder Mose. Als der jüdische Philosoph Aristobulos im zweiten Jahrhundert v.u.Z. einen umfangreichen griechischen Tora-Kommentar verfasste, betonte er zwar die engen Gemeinsamkeiten zwischen griechischer Philosophie und hebräischer Bildung, bevorzugte aber eindeutig Letztere. So erklärte er das mosaische Gesetz zur Inspiration für die griechischen philosophischen und literarischen Traditionen und behauptete, dass Pythagoras, Sokrates und Plato alleamt eine jüdische Erziehung genossen hätten. Der große jüdische Philosoph und Exeget Philo von Alexandria hielt in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts u.Z. ebenfalls an der Priorität hebräischer Denkens fest, selbst gegenüber dem Vorsokratiker Heraklit, den Versen des Epikers Hesiod, den Lehren Sokrates' und des Stoikers Zeno. Philo und sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der jüdische Historiker Josephus, beschrieben gleichermaßen

Mose als jemanden, der selbst die größten griechischen Gesetzgeber – wie den Spartaner Lykurg und den Athener Solon – übertraf, da Mose ihrer Meinung nach ein Rechtssystem und eine Gesellschaft geschaffen hatte, die durch die Jahrhunderte unverändert in Geltung geblieben waren. Kurzum, jüdische Denker verdankten dem hellenistischen Gedankengut viel, benutzten es aber, um ihre eigene Identität zu untermauern.

Weder „Konfrontation“ noch „Synkretismus“ beschreiben also die Haltung der meisten Juden angemessen. Für Juden, die in der griechischsprachigen Mittelmeerwelt aufgewachsen waren, besonders für jene in der Diaspora (wo die große Mehrzahl der Juden lebte), aber auch für viele in Judäa und Galiläa lebende Juden war die antike griechische Kultur alles andere als eine fremde Größe, der man sich anpassen musste. Sie war vielmehr ein wichtiger Teil ihres Lebens. Um diese Kultur anzunehmen, mussten sie ihre eigenen Traditionen keineswegs verleugnen. Sie war ein Weg, diese Traditionen auszudrücken.

Betrachtete man die Zeit nach Alexander dem Großen einst als epigonenhaft gegenüber dem Höhepunkt des klassischen Griechenland, wird sie heute vielmehr zu Recht als Periode großer kultureller Schaffenskraft eingestuft. Sie setzte erstaunliche Kreativität und intellektuelle Produktivität frei, auf die die römischen Denker und Schriftsteller ebenso wie die jüdischen aufbauten. Diese Schaffenskraft beeinflusste auch zumindest einige der Autoren des Neuen Testaments.

Zwei zentrale, miteinander verbundene Bereiche des gedanklichen Austauschs mögen das illustrieren: Geschichtsschreibung und Rhetorik. Die Griechen beschrieben nicht nur Geschichte, sondern reflektierten, anders als die biblischen und sonstigen Autoren des Alten Orients, auch die Geschichtsschreibung selbst. Der bedeutende Geschichtsschreiber Polybios, der in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. u. Z. schrieb, reagierte auf den erweiterten Horizont der hellenistischen Welt, indem er ein Geschichtswerk verfasste, das die hellenistischen Staaten und den Aufstieg Roms innerhalb der ganzen Mittelmeerwelt behandelte. Der umfassende Hintergrund, vor dem er arbeitete, ist mit dem Herodots, des griechischen Historikers und Ethnographen des 5. Jahrhunderts v. u. Z., vergleichbar. Aber Polybios würdigte auch Herodots jüngeren Zeitgenossen, den strengeren und rationaleren Thukydides, indem er den pragmatischen Nutzen einer ernsthaften Geschichtsschreibung betonte. Diese sollte Sensationsgier, Mythen, unterhaltsame Anekdoten, lokale Vorurteile und Ausflüge in die ferne, unergründbare Vergangenheit vermeiden. Dieser strenge Ansatz schloss allerdings Kreativität nicht aus. So konnte die Komposition von Reden durch

Geschichtsschreiber – eine lange Tradition, die mindestens bis Herodot zurückreicht, – die Grenzen zwischen Geschichtsschreibung und Rhetorik verwischen. Solch eine Komposition war ein wichtiges (Stil-)Mittel der griechischen Bildung (*paideia*). Rhetorikbücher waren sehr gefragt, und eine gute Kenntnis der Rhetorik war für alle Menschen mit literarischen Ambitionen unentbehrlich. Die Betonung der schriftstellerischen Mittel setzte sich nahtlos in der römischen Epoche fort. Ein besonders gutes Beispiel dafür ist Dionysios von Halikarnassos, ein griechischer Intellektueller, der im ersten Jahrhundert v. u. Z. schrieb und sowohl ein Geschichtsschreiber als auch ein scharfsinniger Rhetorikschüler war. Er erkannte, wie wichtig die Verschränkung beider Künste für die effektive Darstellung der Vergangenheit war.

Die Praktiken griechisch-römischer Geschichtsschreibung und Rhetorik finden manchen Widerhall im Neuen Testament. So war der Verfasser des lukanischen Doppelwerks eindeutig mit den Konventionen der klassischen Geschichtsschreibung vertraut. Zu Beginn seines Evangeliums setzt er sich zum Ziel, eine Erzählung der Ereignisse zu schaffen, wie sie von Augenzeugen und Dienern des Wortes (Gottes) bezeugt worden war, und versichert seinem Publikum, dass sein Bericht genau und zuverlässig sei (Lk 1,1–4). Diese Erklärung, die den regulären Anfängen griechischer und römischer Geschichtsschreiber wie Polybios, Livius und Tacitus entspricht, macht deutlich, dass das Werk sowohl informieren als auch erbauen will. Die Reden, die der Verfasser Petrus (Apg 2,14–36) und Paulus (Apg 17,22–31) in den Mund legt, folgen den Regeln, die Thukydides (*Hist.* 1,22,1) für die Gestaltung möglichst angemessener Worte und Gefühle des Sprechers aufstellt. Die Reden sind außerdem durch rhetorische Techniken gekennzeichnet, etwa durch demonstrative Argumente, Appelle an das Publikum und die kunstvolle Struktur der Darlegung. Diese Techniken waren aus klassischen Handbüchern bekannt und wurden in zeitgenössischen Reden angewandt. Und dennoch hatte Lukas ein Ziel, das sich von den Zielen der klassischen Geschichtsschreiber unterschied, nämlich – wie in der jüdischen Tradition –, die göttliche Fügung im Lauf des Geschehens aufzuzeigen. Lukas arbeitete auch in der Tradition jüdischer Geschichtsschreibung, die durch Autoren wie Demetrios, Eupolemos und Artapanos repräsentiert wird. Diese gestalteten biblische Erzählungen zur Erbauung ihrer Leserschaft um. Und Lukas war ein Zeitgenosse des Josephus, der, wie seine biblischen Quellen auch, die Geschichte des jüdischen Volkes von den Anfängen bis zu seiner Zeit als vom göttlichen Willen geleitetes Geschehen darstellte.

Die Auswirkungen der klassischen Rhetorik auf die Verfasser des Neuen Testaments waren alles andere als

gering. Selbst wenn sie keine rhetorische Ausbildung im eigentlichen Sinne in den Gymnasien erhalten hatten, waren sie doch öffentlicher Rede ausgesetzt und hatten Zugang zu den Rhetorikhandbüchern, die weit verbreitet waren. Man kann Beispiele der klassischen aristotelischen Kategorien der abwägenden (deliberativen), juristischen (dikanischen) und aufzeigenden (epideiktischen) Rede in verschiedenen Teilen des Neuen Testaments finden. Elemente einer argumentativen Form, die das Publikum zu Handlungen im eigenen Interesse zu bewegen sucht, finden sich beispielsweise in Jesu Bergpredigt (Mt 5–7); die Form der klassischen Gerichtsrede liegt großen Teilen des Zweiten Korintherbriefs (bes. Kap. 10–13) zugrunde, in denen Paulus seinen Dienst gegen Kritiker und Verleumder verteidigt; Jesu Rede an seine Jünger während des letzten Abendmahls (Joh 13–17) ist darüber hinaus ein gutes Beispiel für die epideiktische Rede, die aus einem Beispielstück, einer Panegyrie oder einem Lobpreis von Werten, die der Redner bei seinem Publikum wachruft, bestehen kann. Paulus' berühmte Areopag-Rede an die Athener (Apg 17,22–31) ist in einem Stil gehalten, den man von griechischen Intellektuellen erwarten würde. Die Apostelgeschichte ist voll von Reden, deren argumentative Techniken nahelegen, dass der Verfasser mit den Prinzipien und Taktiken griechischer und römischer Redner vertraut war.

Dies heißt aber nicht, dass die neutestamentlichen Autoren ausschließlich von hellenistischen Rhetorikern geprägt waren. Die Hebräische Bibel, die diese Autoren (zumindest in der Version der Septuaginta) bestens kannten, enthält ebenfalls viele Reden; ebenso die Schriften anderer hellenistischer Juden. Allen voran beinhalten Josephus' geschichtliche Werke zahlreiche eindrucksvolle Reden, z. B. die des Agrippa (*Bell.* 2,345–401) oder des Josephus selbst (*Bell.* 5,362–419), in der er unnützen Widerstand gegen Rom zu verhindern sucht. Diese Reden stehen in der besten Tradition der Rhetorikschulen. Die Verfasser des Neuen Testaments lebten in einer kulturellen Umgebung, die nicht nur von klassischen Traditionen, sondern auch von den gelehrten Abhandlungen hellenistischer Juden durchdrungen war.

Ein mögliches Hindernis jeglicher kulturellen Annäherung lag jedoch allem Anschein nach in der Sphäre der Religion, wo man die stärksten Kontraste zwischen heidnischer Kultausübung und jüdischen oder christlichen Einstellungen erwarten würde, besonders zwischen Polytheismus und Monotheismus. Bei näherem Hinsehen erweist sich dieser Kontrast jedoch als weniger ausgeprägt als normalerweise angenommen. In der hellenistischen Zeit blühte eine Vielzahl von Göttern und Kulturen. Einzelne griechische Städte schufen ihre eigenen Gottesdienstformen und erkoren bestimmte Gottheiten

zu ihren Beschützern und Wohltätern. Man legte sogar Gottheiten, die in vielen Gemeinden verehrt wurden, spezielle Attribute und Titel bei, die den Bedürfnissen und Wünschen der jeweiligen Orte entsprachen. Diese Praktiken begründeten weniger einen Wettbewerb, sondern dienten dazu, die besondere Eigenschaft einer jeden Stadt herauszustreichen. Eine solche Adaption und Anpassung von Gottheiten an lokale Bedürfnisse hatte es zwar schon lange in der griechischen Welt gegeben, aber dieser Prozess beschleunigte sich und breitete sich nach den Eroberungen Alexanders erheblich aus. Altorientalische Gottheiten traten in steigendem Maße ins Bewusstsein der Griechen, die sie mit Freuden ihren Kulturen hinzufügten oder sie in ihre Kulte integrierten. Dies war weniger eine Angelegenheit des Synkretismus oder der Synthese als vielmehr eine Aneignung oder die Einrichtung eines parallelen Kultes. Einheimische Gottheiten erhielten eine griechische Fassade und Griechen besuchten die Tempel der Kybele oder Isis, des Serapis oder sogar Buddhas. Diese Form des ‚laissez-faire‘ gab es in gleichem Maße auch unter Römern. Die Römer importierten fremde Kulte und Gottheiten einschließlich der Großen Muttergöttin aus Anatolien, des Asklepios aus Griechenland und der Venus Erycina aus Sizilien, und sie errichteten Tempel für diese Gottheiten an zentralen Plätzen der Stadt Rom. Ebenso hießen sie die Anhänger der Isis, des Mithras und anderer Gottheiten willkommen. Es wäre zu kurz gesprungen, wollte man diese Einstellung lediglich als „Toleranz“ bezeichnen; sie war vielmehr ein integraler Bestandteil der römischen Mentalität.

War diese wachsende Vielzahl göttlicher Wesen nun unvereinbar mit der Integration von Anhängern eines monotheistischen Glaubens in die römische Gesellschaft? Keineswegs. Jüdische Gemeinden existierten in Rom in signifikanter Zahl; sie waren sogar zahlreich genug, um einen begrenzten politischen Einfluss ausüben zu können, wie sie es schon in vielen griechischen Städten des östlichen Mittelmeerraumes unter römischer Vorherrschaft taten. Die Juden zogen sich auch nicht in isolierte Ghettos zurück und mieden heidnische Lebensweisen und Praktiken keineswegs. Die jüdische Beteiligung am bürgerlichen Leben ihrer Städte umfasste sogar die Anerkennung anderer Götter und die Übernahme heidnischer Formeln in ihren Grabinschriften, wie zum Beispiel die Bezugnahme auf die *dis minibus* (Geister der Verstorbenen) und Weiheinschriften oder Freilassungsformeln, die Zeus, die Erde und die Sonne mit einschlossen. Es kompromittierte den Gott Israels nicht, wenn man anerkannte, dass andere Völker ihre eigenen Gottheiten hatten, die der Verehrung und der Opfergaben würdig waren. Vor der Mitte des 3. Jahrhunderts u. Z. litten aus diesem Grund weder Juden noch Christen im

Römischen Reich unter systematischer Verfolgung. Religion bestand im Römischen Reich in Form einer durchaus variablen, verschiedenartigen und vielgestaltigen Reihe von Praktiken ohne dogmatisches Gerüst bzw. eine Institution, die die Macht gehabt hätte, universelle Gesetze und Regeln aufzustellen. Diese Umstände erlaubten es Juden normalerweise, religiöse Vorrechte unkompliziert auszuüben. Für die junge Sekte der Christusgläubigen galt im Großen und Ganzen das Gleiche. In ihrer Anfangszeit waren ihre Auseinandersetzungen größtenteils interner Art, also innerhalb der jüdischen Gemeinschaften, und weniger mit den römischen Behörden. Kurzum, selbst die flexiblen hellenistischen und römischen Vorstellungen von den Göttern verhinderten nicht, dass das Christentum aus seinen jüdischen Wurzeln hervorspross.

Der Einfluss jüdischen Gedankenguts auf die Herausbildung des frühchristlichen Denkens ist offensichtlich und unabdingbar. Dennoch sollte man betonen, dass dieser Beitrag Teil des „griechisch-römischen Hintergrunds“ ist. Sobald man die Dichotomie zwischen „Hellenismus“ und „Judentum“ aufbricht, wird die reiche kulturelle Umgebung, in der die neutestamentlichen Autoren arbeiteten, besser erkennbar. Dies war keine Vermischung oder enge Verbindung, die die Charakteristika jüdischer Tradition weggeschwemmt oder in einen Schmelztiegel hätte einfließen lassen. Die Überschneidungen und Verbindungen bereicherten vielmehr die kulturelle Landschaft, in der das Neue Testament entstand. Der Zusammenfluss von Hellenismus und Judentum schuf ein fruchtbares kulturelles Umfeld, das die verschiedenen Verfasser der neutestamentlichen Schriften mannigfach prägte.

JÜDISCHE GESCHICHTE VON 331 V. U. Z. BIS 135 U. Z.

Martin Goodman

VON ALEXANDER DEM GROSSEN BIS ZUM MAKKABÄERAUFSTAND

Alexander von Makedonien, bekannter als „der Große“, eroberte den Nahen Osten in einer schnellen Folge von Feldzügen, beginnend im Jahr 331 v. u. Z., und nahm so auch das Land Israel von den Persern ein. Zum Zeitpunkt seines Todes im Jahr 323 hatte er nicht nur Teile Europas, sondern auch Syriens, Ägyptens, Mesopotamiens und das ganze Perserreich unter seine Kontrolle gebracht. In seinem Windschatten gelangte die jüdische Bevölkerung in Israel und der Diaspora – wie andere Völker, über die Alexander herrschte – stark unter den Einfluss griechischen Gedankenguts und der griechischen Sprache. In der Wissenschaft wird diese von Alexander geförderte Synthese zwischen den einheimischen Kulturen seines Reichs und der griechisch-makedonischen Lebensweise „Hellenismus“ genannt. In Judäa und Galiläa sprach man weiterhin generell Aramäisch und Hebräisch, aber in den meisten Diasporagemeinden, außer in Babylon, wurde Griechisch zur bevorzugten Sprache, bis dahin, dass das Hebräische manchmal sogar unbekannt war.

Zur Zeit Alexanders gab es nur eine einzige große Diasporagemeinde, und zwar in Babylon. Sie stammte von den Judäern ab, die im sechsten Jahrhundert v. u. Z. von den Babyloniern exiliert worden waren. Im ersten Jahrhundert v. u. Z. jedoch gab es jüdische Gemeinden weit

über die Grenzen Judäas hinaus: von Rom und Griechenland über Kyrene in Libyen, das anatolische Hochland im westlichen Kleinasien (heute Türkei) bis nach Syrien und Ägypten. Die größten Diasporagemeinden existierten im ägyptischen Alexandria und im syrischen Antiochia. Manche dieser Juden waren Nachfahren von Sklaven, die in den zahlreichen Kriegen nach dem Tod Alexanders gefangen genommen worden waren; andere waren die Erben von Juden, die von verschiedenen hellenistischen Herrschern als Söldner beschäftigt worden waren. Manche Juden hatten sich auch wegen der Überbevölkerung in Judäa andernorts angesiedelt. Die Anzahl der Juden in der Diaspora wuchs auch durch Proselyten: Zwar betrieben Juden generell keine aktive Mission mit dem Ziel der Konversion, doch hießen sie Heiden willkommen, die sich ihnen anschlossen.

Nach Alexanders Tod teilten seine Generäle die eroberten Länder unter sich auf. Im Anschluss daran bestimmten zwei der Dynastien, die diese Generäle begründet hatten, die Geschicke des Landes Israel für 200 Jahre: die aus Ägypten stammenden Ptolemäer und die aus Syrien und Mesopotamien stammenden Seleukiden. Von 301 bis 198 v. u. Z. war Israel Teil des ptolemäischen Staatsgebildes, obwohl die seleukidischen Machthaber den Ptolemäern immer wieder die Oberherrschaft über Jerusalem streitig zu machen suchten. Nach sechs erfolglosen Versuchen, Israel der ptolemäischen Kontrolle zu entreißen, verlebte der Seleukidenkönig Antiochus III.

„ERTRAGEN KÖNNEN WIR SIE NICHT“ MARTIN LUTHER UND DIE JUDEN

Walter Homolka

„Ertragen können wir sie nicht“ urteilt Martin Luther (1483–1546) in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ von 1543 (Luther, WA 53, 522). Der Reformator hatte dabei selbst so gut wie keine persönlichen Begegnungen mit Juden, sieht man vielleicht von Kindheitseindrücken in seinem Geburtsort Eisleben ab, wo damals eine kleine jüdische Gemeinde bestand. Schon in seinen Wittenberger Psalmenvorlesungen (1513–15) kommt es zu Ausfällen gegen die „Verstocktheit“ der Juden und ihre Rückständigkeit (Luther, WA 3, 11.501). Das durchgängig negative Judenbild, das er dabei zeichnete, wird aber 1521 in *Das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt* relativiert: „Darum sollten wir die Juden nicht so unfreundlich behandeln, denn es sind noch zukünftige Christen unter ihnen und werden's täglich.“ (Luther, WA 7, 546–601)

1523 vertrat Luther dann mit seiner Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523) eine unerhört neue Position (Luther, WA 11, 314–336). Als er sich zunächst in die Lage der Juden in Europa versetzte und schrieb „Und wenn ich ein Jude gewesen wäre und hätte gesehen, dass solche Tölpel und Knebel den christlichen Glauben regieren und lehren, so wäre ich eher eine Sau als ein Christ geworden“, da weckte das bei den Juden in den deutschsprachigen Ländern zunächst große Hoffnungen auf eine Verbesserung ihrer Lage: „Das war ein Wort, wie es die Juden seit einem Jahrtausend nicht gehört hatten“, befand der jüdische Historiker Heinrich Graetz (1817–1891; Graetz, Geschichte 9, 189). Die Hoffnungen wurden aber bald enttäuscht. Bis heute machen Luther-Sätze wie „Die Juden sollen aus deutschen Landen vertrieben werden“ oder „Die Synagogen sollen verbrannt werden“ einen fassungslos (Luther, WA 53, 416; vgl. Kaufmann, Judenschriften).

In seiner preisgekrönten Inaugural-Dissertation „Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters“ machte der junge Rabbiner Reinhold Lewin (1888–1943) 1911 das Schwinden von Luthers Konversionshoffnung für dessen Abkehr von seiner anfänglich toleranten Haltung gegenüber den Juden verantwortlich (Lewin, Stellung, 37ff). Dieser Umschwung kommt beispielsweise 1526 in *Vier tröstliche Psalmen an die Königin von Ungarn* zum Ausdruck (Luther, WA 19, 542–615). In einer Tischrede von 1534 heißt es denn gar: „Wenn ich einen Juden taufe, will ich ihn an die Elbbrücke führen, einen Stein an den Hals hängen

und ihn hinabstoßen und sagen: Ich taufe dich im Namen Abrahams.“ (Luther, WA Tischreden 2, Nr. 1795)

Im Jahr 1543, als das Pamphlet *Von den Juden und ihren Lügen* erschien (Luther, WA 53, 412–553), fand eine umfassende Vertreibung aus dem Kurfürstentum Sachsen statt, wo die harte Einstellung des Reformators gegenüber den Juden dominierte; auch den Juden in Luthers Geburtsort Eisleben wurden im selben Jahr das Wohn-, Handels- und Durchzugsrecht entzogen. Die meisten von ihnen wichen ins Königreich Polen aus. Bei der Vertreibung aus dem lutherischen Braunschweig berief sich der Stadtrat 1546 ebenfalls auf Luthers Judenschriften. Zuvor hatte als erster protestantischer Landesherr der hessische Landgraf Philipp „der Großmütige“ das jüdische Leben mit einer Judenordnung reglementiert. Die Wittenberger Juden waren bereits 1540 durch Friedrich den Sanftmütigen vertrieben worden.

Zum 400. Reformationsjubiläum 1917 schrieb Samuel Krauss (1866–1948), der Rektor der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien: „Die beiden Lutherschen Werke: ‚Von den Juden und ihren Lügen‘ und ‚Vom Schem Hamphoras‘, beides 1543 erschienen, stellen das ärgste dar, was jemals von feindlicher Seite gegen die Juden gesagt wurde. Dem Gottesmann ist da keine Lüge zu niedrig, keine Invektive zu scharf, kein Spott zu grob, um gegen die Juden geschleudert zu werden.“ (Krauss, Luther, 547) Und doch: Anfang des 19. Jahrhunderts war Luther im Zuge der jüdischen Aufklärung zum Symbol und Ausgangspunkt geistiger Freiheit geworden. Jüdische Denker wie Saul Ascher (1767–1822) begriffen ihn als Wegbereiter für Emanzipation und Erneuerung des Judentums (Ascher, Leviathan, 212ff). Die jüdische Luther-Verehrung erinnert damit sehr an die Begeisterung für Friedrich Schiller (Klicher, Freude).

Tatsächlich war die schon genannte Dissertation von Reinhold Lewin von 1911 die überhaupt erste wissenschaftliche Monographie zu Luthers Judenfeindschaft, die auf der Durchsicht aller Schriften des Reformators beruhte. Er konstatierte darin: „Als er gar wahrzunehmen glaubt, daß die Juden zugunsten ihrer Religion gegen das Christentum agitieren, erklärt er ihnen den Krieg bis aufs Messer und schleudert gegen sie zwei Schriften, die ihm ein fanatischer Glaubenseifer diktiert. Die Saat des Judenhasses, die er darin austreut, schießt zwar zu seinen Lebzeiten nur verkümmert empor. Sie

geht aber darum nicht spurlos verloren, sondern wirkt noch lange durch die Jahrhunderte fort; wer immer aus irgendwelchen Motiven gegen die Juden schreibt, glaubt das Recht zu besitzen, triumphierend auf Luther zu verweisen.“ (Lewin, Stellung, 110)

Auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fielen seine gehässigen Ausfälle auf jüdischer Seite kaum ins Gewicht; stattdessen wurde Luther als Übersetzer gewürdigt, der den Reichtum der hebräischen Sprache erkannt und die Schrift verdeutscht und volkstümlich gemacht hatte, und nicht von ungefähr wurde Moses Mendelssohn (1729–1786), der die Tora ins Deutsche übertragen hatte, im 19. Jahrhundert als „Luther des Judentums“ gefeiert (Philippson, Stellung, 84–100). Heinrich Heine (1797–1856) bestärkte in seiner Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland diesen Topos: „Wie Luther das Papstthum, so stürzte Mendelssohn den Talmud.“ (Heine, Schriften III, 583) Mendelssohns Tora-Übersetzung von 1783 kam erst 1815 auch in deutschen Lettern heraus. Mangels einer anerkannten umfassenden jüdischen Bibelübersetzung in deutscher Sprache griffen Juden oft auf die Luther-Bibel zurück, bis 1837 die von Leopold Zunz (1794–1886) verantwortete „Übersetzung“ *Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift* und 1839 die zweisprachige Philippson-Bibel erschienen. Ludwig Philippson (1811–1889) kritisierte Luthers Übersetzung als „einseitig, monoton und prosaisch, wo das Original viel- und tief sinnig und voll Schwunges, voll Zartheit und Erhabenheit, voll Abwechslung und Biegsamkeit ist“ (Philippson, Herstellung, 184).

Seit Luther wird die Christenheit in Mitteleuropa nicht mehr als monolithisch begriffen. Diese Konfessionalisierung hat im 19. Jahrhundert auch die Auffächerung des Judentums in unterschiedliche Denominationen erst denkbar und möglich gemacht. Leopold Zunz, der Begründer der Wissenschaft des Judentums, sah Luther 1855 als den Überwinder des Mittelalters, der seiner Zeit weit voraus war und dessen Wahrheiten, insbesondere die Gedanken- und Gewissensfreiheit, in der Gegenwart überhaupt erst eingeholt werden müssten (Zunz, Poesie, 334). Das Urteil des Zunz-Schülers Abraham Geiger (1810–1874) fiel weit nüchterner aus: „Martin Luther hat der Menschheit keinen neuen Gedankeninhalt gebracht“, schrieb der Vordenker des liberalen Judentums 1871, doch er gestand Luther sehr wohl zu, den Geist von der priesterlichen Macht befreit und die Religion mit dem Volksleben verknüpft zu haben, so wie einst die Pharisäer den priesterlichen Sadduzäismus überwunden hätten (Geiger, Judentum, 519). Auch für Geiger war es Luthers Bibelübersetzung, die ihn heraus hob, die ihre Wurzeln aber schließlich im Judentum hatte: „Mit seiner Bibel-

übersetzung legte Luther das Zeugnis ab, dass er seine Erfrischung der Kirche mit den Mitteln des Judentums vollbracht“ (Geiger, Judentum, 520). Zudem trug der Reformator mittelbar zur Ausprägung der modernen Bibelwissenschaft bei: „Allein die freie Forschung der heiligen Schrift, die er zwar selbst nicht unternahm, weil er von bestimmten Glaubensvoraussetzungen ausging, wurde nun vorbereitet.“ (Geiger, Judentum, 521) Erst als das Ideal des „Aufklärungsluther“ im späteren 19. Jahrhundert vom „kirchlichen Luther“ und vom „deutschen Luther“ im Sinne einer Einheit von protestantischem Christentum und preußischem Königtum überlagert wurde, folgte Heinrich Graetz mit Blick auf Luthers Judenschriften nunmehr voller Ablehnung: „So hatten denn die Juden an dem Reformator und Regenerator Deutschlands einen fast noch schlimmeren Feind [...], jedenfalls einen schlimmeren als an den Päpsten bis zur Mitte des Jahrhunderts“. (Graetz, Geschichte 9, 302)

Der erste wichtige Vertreter des Judentums, der sich dezidiert mit den theologischen Aussagen Luthers befasste, war schließlich Rabbiner Leo Baeck (1873–1956). Für ihn wurden Luthers rigorose Gnadenlehre und seine „Zwei-Reiche-Lehre“, die das Leben in einen politisch-gesellschaftlichen und einen religiösen Bereich zu trennen scheint, zu zentralen Aspekten seiner Kritik am Luthertum (vgl. Homolka, Identität). Bei Luther stehe der Mensch unter der Macht der Erbsünde, der er sich trotz aller Bemühungen nicht zu entziehen vermöge; der Mensch werde ganz passiv beschrieben, der Gnade und Erlösung bedürftig und somit unfähig, die Welt aktiv nach Gottes Willen zu gestalten (Baeck, Werke 3, 287). Neben diesem Menschenbild war es auch die enge Verbindung von Thron und Altar, die Baeck auf Martin Luther zurückführte. 1926 stellte er gegenüber Rabbiner Caesar Seligmann (1860–1950) fest: „Es ist ein geistiges und moralisches Unglück Deutschlands, daß [...] man aus dem Deutschtum eine Religion gemacht hat. Anstatt an Gott zu glauben, glauben sie – lutherische Pfarrer voran – an das Deutschtum“ (Baeck, Werke 6, 205). Durch seine Bindung an den Staat habe es das Luthertum versäumt, zum Träger einer universalen Botschaft zu werden. Es habe die Chance, Weltreligion zu sein, nicht wahrgenommen. Die absolute Unabhängigkeit der Religion vom Staat war dabei für Baeck von höchster Bedeutung. Die lutherische Reformation aber habe die Religion an den Staat ausgeliefert.

Leo Baeck gewahrte hier Tendenzen, die für den autoritären Staat wegbereitend waren und die die schweigende Billigung des Nationalsozialismus durch die Mehrheit der Bürger förderten. Der NS-Staat war ihm somit die logische Konsequenz einer fehlgeleiteten theologischen Evolution. Kurz vor der Machtergreifung der Nationalso-

zialisten stellte Baeck 1932 in „Zwischen Wittenberg und Rom“ fest: „Es ist ein Mangel im Protestantismus, dass er, der dem Volk die Bibel gegeben hat, dann die Bibel, die im Leben oder gar nicht sein will, zum bloßen Predigt- und Andachtsbuch gemacht hat.“ [...] „Die gerade im Protestantismus so häufige Ablehnung des Alten Testaments, dieses eifervollen Buchs, geht wohl nicht am wenigsten auf eine Ablehnung dieses Gebotes zurück, auf die alttestamentliche Deutlichkeit von: ‚Ich bin der Ewige, Dein Gott, Du sollst!‘“ (Baeck, Werke 3, 213).

Zu Luthers 450. Geburtstag 1933 gab seine Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten dem Rassenwahn Vorschub. Ludwig Feuchtwanger (1885–1947) bemerkte zu diesem Luthergeburtstag: „Wie damals Martin Luther gegen die Juden losbrach, so tönt es immer wieder aus dem deutschen Volk seit 450 Jahren. Wir erleben im November 1933, daß zahlreiche bedeutende Vertreter der protestantischen Kirche und Lehre sich diese Stellung Luthers ausdrücklich zu eigen machen, ihm Wort für Wort nachsprechen und seine Judenschriften eindringlich zitieren und empfehlen“ (Feuchtwanger, Kampf, 371). Es überrascht nicht, dass fünf Jahre später der Thüringer Landesbischof Martin Sasse (1890–1942) die Novemberpogrome mit Luthers Judenschriften rechtfertigt: „Am 10. November 1938, an Luthers Geburtstag, brennen in Deutschland die Synagogen. ... In dieser Stunde muß die Stimme des Mannes gehört werden, der ... der größte Antisemit seiner Zeit geworden ist, der Warner seines Volkes wider die Juden“ (Sasse, Luther). Sicherlich führt keine direkte Linie von Luthers Judenschriften zur Schoa. Eine Linie lässt sich allerdings ziehen, und sie ist tragisch: Rabbiner Reinhold Lewin, Verfasser der ersten jüdischen Monographie über Luthers Stellung zu den Juden, wurde im März 1943 nach Auschwitz deportiert und dort ermordet.

Der „deutsche Luther“ wurde erst in den 1960er Jahren von seinem nationalem Podest gestoßen und theologisch dekonstruiert (Lehmann, Deutsche, 126–137). Mit Blick auf das bevorstehende 500. Reformationsjubiläum bekannte die 12. Synode der EKD am 11. November 2015: „Bei aller Dankbarkeit und Freude verschließen wir die Augen nicht vor Fehlern und Schuldverstrickungen der Reformatoren und der reformatorischen Kirchen.“ In den Punkten 10 und 11 der Kundgebung „Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum“ heißt es deshalb: „10. Luthers Sicht des Judentums und seine Schmähungen gegen Juden stehen nach unserem heutigen Verständnis im Widerspruch zum Glauben an den einen Gott, der sich in dem Juden Jesus offenbart hat. Sein Urteil über Israel entspricht demnach nicht den biblischen Aussagen zu Gottes Bundestreue gegenüber seinem Volk und zur bleibenden Erwählung Israels 11. Wir stellen uns in Theologie und Kirche der

Herausforderung, zentrale theologische Lehren der Reformation neu zu bedenken und dabei nicht in abwertende Stereotype zu Lasten des Judentums zu verfallen. Das betrifft insbesondere die Unterscheidungen ‚Gesetz und Evangelium‘, ‚Verheißung und Erfüllung‘, ‚Glaube und Werke‘ und ‚alter und neuer Bund‘.“

Trotz seiner anfänglichen Hinwendung zum Judentum als die Religion Jesu von Nazareths hat Martin Luther es nicht vermocht, die Kluft zwischen der Alten Kirche und dem Judentum zu überbrücken. In seinen späten Schriften setzte er das Judentum als defizitär herab und hielt den Bund Gottes mit dem jüdischen Volk für zerbrochen. 500 Jahre nach der Reformation bekennen sich die evangelische Theologie und die protestantischen Kirchen zu diesem zwiespältigen Bild. Ihnen bleibt die Aufgabe, das Judentum als Religion auf Augenhöhe anzuerkennen (vgl. Homolka, Research; ders., Jude).

LITERATUR:

Ascher, Saul, Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums, Berlin 1792.

Baeck, Leo, „Heimgegangene des Krieges. Über den preußischen Staat“, in: Leo Baeck Werke, Bd. 3, hg. von Werner Licharz, Gütersloh 2006.

Baeck, Leo, „Brief an Caesar Seligmann“ (02.09. 1926), in: Leo Baeck Werke, Bd. 6, hg. von Michael A. Meyer, Gütersloh 2006.

Baeck, Leo, „Zwischen Wittenberg und Rom“, in: Leo Baeck Werke, Bd. 3, hg. von Werner Licharz, Gütersloh 2006.

Feuchtwanger, Ludwig, „Luthers Kampf gegen die Juden“, in: Bayerisch-Israelitische Gemeindezeitung, 9. Jg., Nr. 23 (01.12.1933), 371.

Geiger, Abraham, Das Judentum und seine Geschichte. Breslau 1910.

Graetz, Heinrich, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 9, Leipzig 1907.

Heine, Heinrich, Sämtliche Schriften, hg. von Klaus Briegleb, Bd. III: Schriften 1831, München 1971.

Homolka, Walter, Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today, Leiden 2016.

Homolka, Walter, Jüdische Identität in der modernen Welt. Leo Baeck und der deutsche Protestantismus, Gütersloh 1994.

Homolka, Walter, Der Jude Jesus – Eine Heimholung, Freiburg i. Br. 2020.

Kilcher, Andreas B., Geteilte Freude. Schiller-Rezeption in der jüdischen Moderne, München 2007.

Krauss, Samuel, „Luther und die Juden“, in: Der Jude, 2. Jg., Nr. 8 (1917/18), 547.

Kaufmann, Thomas, Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011.

Lehmann, Hartmut, „Er ist wir selber: der ewige Deutsche“. Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich

- von Treitschke, in: ders.: *Luthergedächtnis 1817 bis 2017*, Göttingen 2012, 126–137.
- Lewin, Reinhold, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, Berlin 1911.
- Luther, Martin, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA)*, Weimar 1883–2009.
- Philippson, Ludwig, „Moses Mendelssohns providentielle Sendung“, in: *Lessing-Mendelssohn-Gedenkbuch*, hg. von Deutsch-Israelitischen Gemeindebund, Leipzig 1879, 84–100.
- Philippson, Ludwig, „Zur Herstellung und Verbreitung wohlfeiler Bibeln“, in: *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 23. Jg., Heft 13 (21.03.1859), 184.
- Sasse, Martin, *Martin Luther und die Juden – Weg mit ihnen!*, Freiburg 1938.
- Zunz, Leopold, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1920.

FRANZ ROSENZWEIG UND LUTHERS BIBELÜBERSETZUNG

Micha Brumlik

Martin Luther war – spätestens seit der Veröffentlichung seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ im Jahre 1543 nicht nur ein entschiedener Antijudaist, sondern auch der Begründer des modernen Antisemitismus (vgl. M. Luther, *Juden*; Th. Kaufmann, „Judenschriften“; M. Brumlik, *Luther*; A. Pangritz, *Theologie*). Gleichwohl war es kein Geringerer als Franz Rosenzweig, der Luthers Bibelübersetzung hoch schätzte, ohne auch nur im Geringssten – was freilich erst im Rückblick auffällt – auf Luthers massiven Antisemitismus einzugehen. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob sich dieser Antijudaismus und evtl. auch Antisemitismus in der zu Recht berühmt gewordenen Übersetzung des Alten Testaments ausdrückte.

Rosenzweig jedenfalls wollte eine neue Bibelübersetzung anfertigen, was ihm seiner unheilbaren Krankheit zum Trotz in Kooperation mit Martin Buber auch gelang. Über die Schwierigkeiten dieses Vorhabens war er sich im Klaren; legte sich doch diesem Unterfangen – und hier bemüht Rosenzweig 1926 ein Erfahrungsbild aus den Schützengräben des Ersten Weltkrieges – ein „Verhau“ in den Weg:

„So legt sich noch heute, und soweit von diesem Heute aus ein in diesem Deutschland eingewurzelt Herz blicken mag und blicken darf ein aus drei Einmaligkeiten geflochtener Verhau in den Weg: Einmaligkeit des kircheversichtbarenden, Einmaligkeit des schriftsprachgründenden, Einmaligkeit des weltgeistvermittelnden Buchs. Niedergelegt kann dieser dreifache Verhau nicht werden und darf es nicht. Aber übersprungen werden kann und muß er. Muß er – schon um ohne Gefahr stehenbleiben zu dürfen“ (Rosenzweig, *Schrift*, 61).

In diesem Jahr, 1926, als sein Aufsatz *Die Schrift und Luther* erschien, war Franz Rosenzweig bereits seit sechs Jahren an progressiver Muskellähmung erkrankt und

konnte seine Texte nur noch mit einer Spezialschreibmaschine, später gar nur noch mit der Bewegung seiner Augenlider, diktieren. Gleichwohl verfasste er in jenen Jahren der fortschreitenden Krankheit nicht nur eine Übersetzung von Gedichten Jehuda ha-Levis, sondern auch – gemeinsam mit Martin Buber – eine neue „Verdeutschung der Schrift“, der Hebräischen Bibel. Rosenzweig, der zunächst als deutscher Patriot in den Ersten Weltkrieg gezogen war und Anhänger von Friedrich Naumanns Plänen für ein von Deutschland als Hegemon regiertes Mitteleuropa war (vgl. Herzfeld, *Rosenzweig*), wandte sich in den 1920er Jahren, als Mitglied des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses, allmählich dem Zionismus zu (vgl. Brumlik, *Rosenzweig*).

In seinem auf dem Krankenlager verfassten Aufsatz *Die Schrift und Luther* (in: *Rosenzweig, Schrift*, 51–77) erscheint Luther zunächst als sprachliches Genie; ein zweiter, genauerer Blick offenbart freilich, dass Rosenzweig hier nicht nur ein sprachphilosophisches, sondern auch ein politisches, man möchte sagen, sein eigenes, politisch existenzielles Problem verhandelt. Auf jeden Fall: der 1926 publizierte Aufsatz ist wohl der letzte, reife Ausdruck eines geistigen Ringens, das Rosenzweig seit langem beschäftigt hatte. Tatsächlich wählte Rosenzweig, im allerweitesten Sinne mit Martin Luther verwandt zu sein.

Franz Rosenzweigs Cousin, der Mediziner und spätere Professor in Göttingen, Rudolf Ehrenberg, in dessen Wohnung in Leipzig 1913 das legendäre Nachtgespräch stattfand, das den assimilationsbereiten Rosenzweig zum Judentum zurückführte, führte seine Herkunft väterlich auf den Rabbi Löw aus Prag sowie mütterlicherseits auf Martin Luther zurück. Als Kriegsteilnehmer konnte der 1884 in Rostock geborene Mediziner, Kriegsteilnehmer, Stabsarzt des Ersten Weltkrieges und seit 1921 Professor für Physiologie in Göttingen, nach 1933 zunächst an der Universität verbleiben und unterschrieb sogar im selben