

# STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 11

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs  
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK<sup>2</sup> und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

## Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstraße 18, D-5357 Swistal-Sträßfeld

Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, Sanderring 2, D-8700 Würzburg

Prof. Dr. Jan Lambrecht, Waversebaan 220, B-3030 Leuven-Heverlee

Prof. Dr. Claus-Peter März, Arndtstraße 2, DDR-5071 Erfurt

Prof. Dr. Eugen Ruckstuhl, Obergütschstraße 14, CH 6003 Luzern

Prof. Dr. Heinz Schürmann, Arndtstraße 2, DDR-5071 Erfurt

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1986. Alle Rechte vorbehalten.

## Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt  
A-4020 Linz, Harrachstraße 7 / Austria

## INHALTSVERZEICHNIS

JAN LAMBRECHT	
„Du bist Petrus“ – Mt 16,16–19 und das Papsttum . . . . .	5
HEINZ SCHÜRMAN	
Die Redekomposition wider „dieses Geschlecht“ und seine Führung in der Redequelle (vgl. Mt 23,1–39 par Lk 11,37–54)	
Bestand – Akoluthie – Kompositionsformen . . . . .	33
CLAUS-PETER MÄRZ	
Lk 12,54b–56 par Mt 16,2b.3 und die Akoluthie der Redequelle . . . . .	83
EUGEN RUCKSTUHL	
Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu (2. Teil) . . . . .	97
EUGEN RUCKSTUHL	
Der Jünger, den Jesus liebte . . . . .	131
UDO BORSE	
Lukanische Kompositionen im Umfeld der ersten Missionsreise . . . . .	169
HANS-JOSEF KLAUCK	
Dankbar leben, dankbar sterben	
Εὐχαριστεῖν bei Epiktet . . . . .	195
REZENSIONEN . . . . .	215

## VERZEICHNIS DER REZENSIONEN

Berg W., Seewandelerzählungen (Fuchs) . . . . .	227
Broer I., Seligpreisungen (Fuchs) . . . . .	230
Egger W., Galater-, Philipper-, Philemonbrief (Untergaßmair) . . . . .	251
Gräßer E., Der Alte Bund im Neuen (Fuchs) . . . . .	224
Hahn F. (Hg), Der Erzähler des Evangeliums (Fuchs) . . . . .	232
Handbuch theologischer Grundbegriffe (Fuchs) . . . . .	215
Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (Fuchs) . . . . .	215
Kümmel W. G., Jesusforschung (Fuchs) . . . . .	220
Luttikhuisen G. P., Revelation of Elchasai (Giesen) . . . . .	255
Mann D., Mit dem Neuen Testament im Gespräch (Fuchs) . . . . .	217
Müller P.-G., Lexikon exegetischer Fachbegriffe (Fuchs) . . . . .	216
Mußner F., Apostelgeschichte (Ernst) . . . . .	237
Nestle D., „Wenn du im Garten wandelst“ (Fuchs) . . . . .	259
Oberlinner L. (Hg), Auferstehung Jesu (Fuchs) . . . . .	221
Paulsen H., Briefe des Ignatius (Weißengruber) . . . . .	253
Räisänen H., Paul and the Law (Walter) . . . . .	245
Sanders E. P., Paulus und das palästinische Judentum (Hübner) . . . . .	238
Sanders E. P., Paul, the Law, and the Jewish People (Hübner) . . . . .	238
Sanders E. P., Jesus und Judaism (Hübner) . . . . .	238
Schnackenburg R., Matthäusevangelium (Fuchs) . . . . .	228
Schneider G., Lukas, Theologe der Heilsgeschichte (Fuchs) . . . . .	236
Schnurr K. B., Hören und handeln (Weißengruber) . . . . .	257
Siegert F., Argumentation bei Paulus (Giesen) . . . . .	249
Stoldt H. H., Markushypothese (Fuchs) . . . . .	218
Weidinger E., Apokryphen (Fuchs) . . . . .	252
Zahn Th., Evangelium des Matthäus (Fuchs) . . . . .	229

## Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu II. Teil

Unter der gleichen Überschrift veröffentlichte ich im letztjährigen Band dieser Studien einen Aufsatz, der aus Raumgründen recht knapp gehalten war.<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen setzen ihn voraus und bieten wichtige Ergänzungen dazu.

### *I. Zum Gang der Ereignisse im Vergleich der Evangelien*

#### *1. Die Gründe zur Verurteilung Jesu durch den Hohen Rat Ihr Einfluß auf den Gang der Ereignisse*

1.1. August Strobel ist in seinem Buch „Die Stunde der Wahrheit“ ausführlich den Gründen zur Verurteilung Jesu im jüdischen Gerichtsverfahren nachgegangen.<sup>2</sup> Er ist überzeugt, daß Jesus den führenden Kreisen schon lange vor seiner Verhaftung als falscher Prophet und Verführer des Volkes zum Abfall vom wahren Jahweglauben verdächtig war und daß seine Vorhersage, in der Kraft Gottes als Menschensohn und Richter des Hohen Rates zu walten, von dessen Mitgliedern in diesem Sinn gedeutet und gewertet wurde. Sein eingestandener Anspruch und sein vorgängiges Wirken schien ihnen klar Voraussetzungen zu erfüllen, die in Dtn 13 und 17 festgelegt waren.<sup>3</sup>

1.2. Wie Strobel aufzeigt, haben sich das pharisäische und das saddukäische Rechtsdenken in der Einstellung gegenüber dem Schriftwort von Dtn 13; 17, das die Daseinsgrundlagen des jüdischen Volkes sicherte, zur Zeit Jesu kaum unterschieden.<sup>4</sup> Es kann deswegen nicht verwundern, daß auch die sogenannte „milde“ Rechtsprechung in Mischna und Tosefta gerade keine Milde kennt, wenn es sich um das gerichtliche Vorgehen gegen falsche Propheten und Verführer handelt.

---

<sup>1</sup> SNTU 10 (1985) 27–61, im folgenden = *Ruckstuhl*, Chronologie I.

<sup>2</sup> A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus* (WUNT, 21), Tübingen 1980, 46–94, besonders 81–94.

<sup>3</sup> Strobel, *Stunde*, 92–94.

<sup>4</sup> Strobel, *Stunde*, 54.55–60.

Die rabbinische Rechtsprechung war auch nachweislich an das pharisäische Denken über die Sicherung des jüdischen Staates vor 70 n. Chr. zurückgebunden.<sup>5</sup> An mehreren Stellen der Mischna und Tosefta wird darum, anknüpfend an Dtn 13; 17, den Verantwortlichen empfohlen, gegen Verführer und falsche Propheten mit List vorzugehen und ihnen Fallen zu stellen. Dem Richter wird zudem erlaubt, nicht zuerst die Gründe für einen allfälligen Freispruch, sondern für einen Schuldspruch vorzulegen.<sup>6</sup> Strobel sucht von daher auch die oft genannten Unregelmäßigkeiten des jüdischen Gerichtsverfahrens im Fall Jesu zu erklären, vor allem die „Schnellverhandlung“ vor dem Hohen Rat und das Gerichtsverfahren gegen Jesus am Rüsttag des Paschafestes. Beides legte sich, wie Strobel annimmt, den jüdischen Richtern von Dtn 13,12; 17,13 her nahe.<sup>7</sup>

1.3. Während Strobel für seine Überzeugung im allgemeinen eine Fülle von Zeugnissen vorlegen kann, fällt doch auf, daß die Stellen, an denen die Evangelisten selbst darauf hinweisen, daß Jesus im jüdischen Gerichtsverfahren aufgrund von Dtn 13 und 17 verurteilt wurde, eigentlich selten und nicht durchschlagend sind.<sup>8</sup> Zweifellos hat die jüdische und teilweise auch die judenchristliche Wirkungsgeschichte des Falles Jesu klar und deutlich auf die Verurteilung Jesu als Verführer und falscher Prophet abgehoben.<sup>9</sup> Dieser apologetisch gefärbten Wirkungsgeschichte dürften aber, wie Strobel selbst teilweise voraussetzt, auch Mt 27,63f und Joh 7,11f.47 angehören.<sup>10</sup> Von größerer Beweiskraft könnten allenfalls Mk 14,58; 15,29; Lk 23,5; Joh 11,47–50; 12,19 sein.

1.4.1. Trotz diesen Einwänden möchte ich an der Wahrscheinlichkeit, daß Jesus im Hinblick auf Dtn 13; 17 verhaftet, verhört und abgeurteilt wurde, festhalten. Es ist aber wichtig zu erkennen, daß in dieser Sache einige andere Gesichtspunkte die Sicht verändern, in der sich der Ablauf der Ereignisse darstellt, auch wenn die jüdischen Richter Jesus von den genannten Schriftstellen her verurteilen.

1.4.2. Zunächst darf auf keinen Fall übersehen werden, daß in der Zeit der römischen Oberherrschaft über Judäa die jüdische Gerichtsbarkeit nicht nur durch das ihr entzogene *ius gladii*, das den Statthaltern Roms persönlich zustand, empfindlich eingeschränkt war, sondern vor allem auch durch deren richterliche Gewalt als solche; diese aber bestand, wie Strobel m. E. mit Recht annimmt, nicht nur darin,

<sup>5</sup> Strobel, Stunde, 60.

<sup>6</sup> Strobel, Stunde, 68.85f.

<sup>7</sup> Strobel, Stunde, 47f.81, Anm. 215; 84f.

<sup>8</sup> Gegen Strobel, Stunde, 86f, der hier doch unvorsichtig verallgemeinert.

<sup>9</sup> Strobel, Stunde, 87–92.

<sup>10</sup> Strobel, Stunde, 86.

jüdische Gerichtsurteile über Leben und Tod anzuerkennen oder nicht und allenfalls Todesurteile zu vollstrecken, sondern jedes jüdische Verfahren über todeswürdige Verbrechen, die ihrer Gewalt nicht ausnahmsweise entzogen waren, auf ein römisches Verfahren umzulegen und in eigener Zuständigkeit nach römischen Rechtsgrundsätzen zu entscheiden.<sup>11</sup> Wie immer diese Frage gelöst wird, war der oberste jüdische Gerichtshof in den genannten Fällen unzweifelhaft genötigt, sein Vorgehen zum voraus so abzustimmen, daß es dem Statthalter Roms möglichst keinen Anlaß bot, formal oder sachlich dagegen Einspruch zu erheben. Auch von daher gesehen, konnten es sich die jüdischen Richter kaum leisten, ein todeswürdiges Verbrechen in einer Nachtsitzung, wie sie im hellenistischen Kulturraum damals allgemein verpönt waren, aufzugreifen und die Verhandlungen darüber in der gleichen Sitzung mit einem Urteil abzuschließen.

1.4.3. Wahrscheinlich wurden Dtn 13,12; 17,13 vor 70 n. Chr. so gedeutet, daß falsche Propheten und Verführer des Volkes, wenn sie nicht in Jerusalem aufgetreten waren, dorthin gebracht und entgegen dem üblichen Rechtsbrauch an einem Wallfahrtsfest gerichtet werden sollten, damit das ganze Volk ihre Untat erfuhr und Zeuge ihrer Hinrichtung wurde.<sup>12</sup>

Nun heißt es aber Mk 14,1f parr ausdrücklich, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesus nicht anläßlich des Paschafestes verhaften und töten lassen wollten, um nämlich einen Aufruhr im Volk zu vermeiden.<sup>13</sup> Darum suchten sie eine Gelegenheit, Jesus vor dem Fest zu verhaften und hinzurichten. Sie fürchteten nämlich, wie wir Mk 11,18 par Lk 19,47f; Mk 12,12 hören, das Volk, das Jesu Lehre als außergewöhnlich empfand und als Zeugnis seiner Sendung und Vollmacht verstand (Mk 1,27). Da dieses Verständnis des Volkes auch von den Wundern Jesu getragen war (vgl. Mk 1,23–27; Joh 11,45–57; 12,9–19), dürfte es nicht abwegig sein anzunehmen, daß die Gegner Jesu überdies fürchteten, Jesus könnte sich einer Verhaftung durch ein Wunder entziehen; vermutlich heißt es Mk 11,18 auch deswegen: „Sie fürchteten ihn“. Das war jedenfalls ein Mitgrund, warum ihnen das Angebot des Judas gelegen kam, ihnen Jesus abseits der Menge in die Hände zu spielen (Mk 14,10f par Lk 22,3–6).

<sup>11</sup> *Strobel*, Stunde, 132–137.110–115.

<sup>12</sup> *Strobel*, Stunde, 84f.

<sup>13</sup> In der Wendung μή ἐν τῇ ἑορτῇ (Mk 14,2) läßt sich ἑορτή unter Umständen auch als Festmenge statt als Fest verstehen. Der Sinn würde sich aber dadurch kaum wesentlich ändern. Die Festmenge würde nämlich im Zusammenhang kaum die Masse aller Festpilger in und um Jerusalem in den Tagen vor dem Fest bedeuten, sondern die am Fest zur Paschaliturgie zusammengeströmte Menge, aus der Jesus durch die Verhaftung herausgeholt würde. Vgl. *Ruckstuhl*, Chronologie I,54.

Wenn wir die hier genannten Angaben überdenken, wird man zum Schluß gedrängt, daß die Hohenpriester und führenden Männer in Wirklichkeit schon einige Zeit vor dem Leidenspascha ihres Gegners Jesu habhaft zu werden suchten und daß ihnen Judas die allerletzte Gelegenheit verschaffte, ihr Ziel zu erreichen. Er konnte aber, wie ich in meinem ersten Aufsatz ausführte, Jesus nur deswegen vor dem amtlichen Festtermin ausliefern, weil er sicher war, daß Jesus nach dem essenischen Paschamahl am Dienstagabend die Stadt nicht verlassen, sondern im Garten Getsemani übernachten würde.<sup>14</sup> Wer die hier vorausgesetzte Mehrtagechronologie und die damit verbundene Sicht der ältesten Leidensüberlieferung ablehnt, kann weder das Verhalten und die Tat des Judas verstehen noch erklären, was Mk 14,1f aussagen will, falls Jesus erst in der Nacht zum Rüsttag vor dem Paschafest, das am Sabbat dieser Woche einfiel, verhaftet und am folgenden Vormittag gekreuzigt wurde. Noch unverständlicher wird aber die Stelle, wenn man annimmt, Mk habe den Donnerstag der Leidenswoche als 14. und den Freitag als 15. Nisan, als Paschafest aufgefaßt.<sup>15</sup>

1.4.5. Im letztjährigen Aufsatz über die Chronologie der Leidensgeschichte zeigte ich unter I.3.5., daß Mk 15,1 als Kurzbericht über eine Sitzung des Hohen Rates am frühen Morgen zu verstehen ist, die sich eindeutig von der mk Nachtsitzung unterscheidet.<sup>16</sup> Sie fand in Wirklichkeit am zweiten Morgen nach der Verhaftung Jesu, nämlich am Tag nach der ersten Sitzung des Hohen Rates statt. Ihr war ursprünglich kaum nur die Aufgabe zugeordnet, den Beschluß zur Übergabe Jesu an Pilatus zu fassen. Das deutet schon die feierliche Einleitung an, die in der von Mk hier aufgenommenen Überlieferung vermutlich einen längeren Bericht eröffnet hatte. Einen Rest der ursprünglichen Kernaussage dieses Berichts könnte die Formulierung der Matthäusparallele (27,1f) enthalten: „Sie faßten den Beschluß, ihn zu töten“. Das kann durchaus heißen: Sie verurteilten ihn zum Tod. Nicht umsonst lautet die Formulierung 26,66 demgegenüber: „Er ist des Todes schuldig“. So ist die Möglichkeit gegeben, diese Sitzung am zweiten Morgen nach der Verhaftung Jesu

<sup>14</sup> Ruckstuhl, Chronologie I,43.

<sup>15</sup> Siehe das Urteil von A. Strobel über Mk 14,1 und andere Markusstellen in: Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (TU, 121), Berlin 1977, 46–50.

<sup>16</sup> Ruckstuhl, Chronologie I,35f. Mk 15,1 kann sachlich und zeitlich weder vom Bericht über die Nachtsitzung des Hohen Rates noch von der vorausgehenden Erzählung über die Verleugnung Jesu durch Petrus abhängig sein. Die Einleitung καὶ εὐθὺς πρῶτῃ läßt sich nur so verstehen: Und als es Morgen geworden war, kamen die Hohenpriester . . . und der ganze Hohe Rat sogleich zusammen und . . . So hat auch Mt den Markustext gedeutet (27,1). Eine formale Parallele dazu findet sich Mk 1,21: „Und sie kamen nach Kafarnaum. Und als der Sabbat begonnen hatte, betrat er sogleich die Synagoge und lehrte“.

im Sinn von MSanh IV,1h zu verstehen, wo der Grundsatz genannt wird, in Kapitalsachen das förmliche Todesurteil erst an einem zweiten Verhandlungstag zu fällen. Diese Möglichkeit dürfte im Zusammenhang des hier unter 1.4.2. Gesagten einer Wahrscheinlichkeit entsprechen.

## 2. Von Pilatus zu Herodes Antipas

2.1. Marion L. Soards hat im letzten Band der *Biblica* einen Aufsatz über „Tradition, Composition, and Theology in Luke’s Account of Jesus before Herod Antipas“ veröffentlicht.<sup>17</sup> Sie versteht Lk 23,6–12 als schriftstellerische Arbeit des Evangelisten, die er teils aufgrund von Überlieferung, die in den drei anderen Evangelien nicht erscheint, teils aufgrund mk Vorgaben oder dann frei gestaltend ausgeführt hat.

2.2. Soards leitet aus der gegensätzlichen Art, wie Apg 4,25–28 und Lk 23,6–12 den Anteil von Herodes am Vorgehen gegen Jesus auffassen, ab, daß beiden Stellen die gleiche geschichtliche Erinnerung zugrunde liegt. Die erste dieser Stellen deutet in einer ungenauen Sammelangabe die Hinrichtung Jesu als das gemeinsame Werk von Herodes und Pilatus, während an der zweiten Stelle der römische Statthalter Jesus zu Herodes Antipas sendet, um zu erfahren, wie er als Landesfürst den Fall seines Untertanen einschätzt. Als echte geschichtliche Erinnerung wertet Soards auch die Mitteilung über die frühere Feindschaft zwischen Pilatus und Herodes (V. 12b), die jedenfalls auf den Vorfall mit den goldenen Schilden zurückging, die Pilatus im Herodespalast in Jerusalem aufstellen ließ. Damals reichten die führenden jüdischen Kreise, unter ihnen auch die vier noch lebenden Söhne Herodes des Großen mit Antipas, eine Klage gegen Pilatus ein.<sup>18</sup>

2.3. Mk Vorgaben wurden nach Soards für die Aussage verwendet, daß Jesus auf die vielen Fragen des Vierfürsten schwieg (vgl. Mk 14,16f; 15,5), ferner für die Darstellung der Verspottung Jesu durch Herodes und seine Soldaten (vgl. Mk 15,16–20a). Dieser zweite Fall scheint mir allerdings recht zweifelhaft, da die sachliche Ähnlichkeit zwischen Lk und Mk hier sehr gering ist und sprachliche Übereinstimmungen fast ganz fehlen. Man kann sich ebensogut vorstellen, daß die oben genannte Erinnerung an die Teilnahme von Herodes am Gerichtsverfahren gegen Jesus auch eine Sachangabe zur Verspottung Jesu durch Herodes enthielt und Lk in

---

<sup>17</sup> M. L. Soards, Tradition, Composition, and Theology in Luke’s Account of Jesus before Herod Antipas, in: *Bib* 66 (1985) 344–364.

<sup>18</sup> Siehe *Philon*, Legatio ad Gaium, 38 (= §§ 299–305).



gewohnter Weise das Gegenstück dazu fallen ließ, nämlich die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten.

2.4. Der Anteil der freien Ikk Gestaltung am Aufbau unserer Erzählung wird von Soards hoch eingeschätzt. Dazu gehören nach ihr die VV. 6.7ac.8.10.12a, vielleicht auch 7b.11c. Einige dieser Verse und Versstücke greifen zurück auf Lk 9,7–9, andere stellen den Zusammenhang mit 23,5 oder 15 her oder dienen dem inneren Aufbau und der Geschlossenheit der Erzählung. Soards scheint mir aber die Freiheit des Verfassers deutlich zu überschätzen; sie verkennt nämlich die unausformulierte Feldstärke der unserer Erzählung zugrundeliegenden geschichtlichen Erinnerung. Sicherlich sind die VV. 6f in einem gewissen Ausmaß frei formuliert, und man darf vermuten, daß sie auch schon durch V. 5 freigestaltend vorbereitet wurden. Wenn aber die Erinnerung vorlag, daß Pilatus im Rahmen des römischen Gerichtsverfahrens gegen Jesus Herodes einschaltete, dann war damit notwendig ein Zusammenhang gegeben zwischen der Herkunft Jesu aus Galiläa und seinem Verhältnis zu Herodes als dem Landesherrn, und auf diese Herkunft Jesu mußte Pilatus aufmerksam geworden sein, vermutlich durch die jüdische Anklageschrift oder die Eintragung des Falles Jesu in das römische Aufnahmeschriftstück. Daß er sich nach dieser Herkunft Jesu genauer erkundigte, ist sehr wahrscheinlich. Der sachliche Zusammenhang stellt aber ebenso sicher, daß Herodes zur Zeit in Jerusalem war, wohl genauso veranlaßt durch das Paschafest und seine Sachverflechtungen wie Pilatus.

Was immer man denken mag über das „Verhör“ Jesu durch Herodes, eines ist hier ebenfalls sicher, daß nämlich die Hohenpriester und Schriftgelehrten durch die Entscheidung des Statthalters, Jesus zu Herodes zu schicken, völlig überrascht waren. Jetzt konnte der Gang der Ereignisse eine unerwartete Wendung nehmen, die nicht in jedem Fall ihren Plänen entsprach. M. E. ist es ausgeschlossen, daß die Gegner Jesu nicht alles unternahmen, um hier mit Herodes ins Gespräch zu kommen und ihm den Fall Jesu und die Gefahr, die dem jüdischen Volk und auch ihm drohte, so deutlich wie nur möglich vor Augen zu stellen. Aus dieser Sicht ist gegen die Geschichtlichkeit der Darstellung in V. 10 kaum ein Einwand möglich, auch wenn das Geschehen erst von Lk ins Wort gehoben wurde.<sup>19</sup> Ins Einzelne brauchte er übrigens nicht zu gehen; denn das hatte er in den VV. 2–5 schon getan.

2.5. Soards fragt dann abschließend nach der Absicht, die Lk mit dieser Erzählung verfolgte. Ich gebe gerne zu, daß er damit die Unschuld Jesu herausstellen

---

<sup>19</sup> Es zeugt übrigens für die Sorgfalt der Ikk Gestaltung, daß der Evangelist die Hohenpriester und Schriftgelehrten nicht in die Verspottung Jesu verwickelt.

wollte, wie sich das auch aus V. 15 ergibt.<sup>20</sup> Das Gesagte zeigt aber deutlich, daß Lk die geschichtliche Wirklichkeit durch seine Gestaltung, die auch dieser Absicht diene, nicht wesentlich verformte.

2.6. Der Ausgang des Verhörs Jesu durch Herodes macht auf alle Fälle klar, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten den Vierfürsten nicht zu überzeugen vermochten, Jesus habe sich durch seine Wirksamkeit in Galiläa oder auch in Judäa eines Verbrechens schuldig gemacht. Auch von daher gewinnt aber die Verspottungsszene vor Herodes eine innere Glaubwürdigkeit. Das prächtige Gewand, das er Jesus überwerfen ließ, konnte für Pilatus die Mitteilung anschaulich machen, die Herodes ihm gewiß auch durch einen Boten ausrichten ließ, er habe kein todeswürdiges Vergehen Jesu feststellen können.

2.7. Für die Dreitagechronologie ergibt die vorangehende Überprüfung nichts Neues.<sup>21</sup> Pilatus konnte zweifellos Jesus, dessen Gerichtsverfahren von ihm am Donnerstag in der Frühe eröffnet worden war, nicht einfach unvermittelt zu Herodes schicken, der mit ihm verfeindet war. Ein Bote, der allenfalls eine schriftliche Mitteilung und Anfrage des Statthalters überbrachte, mußte zunächst die Verbindung herstellen. Pilatus hatte auch keine andere Wahl, als Herodes anzufragen, wann es ihm an diesem Vormittag angenehm wäre, sich Jesus vorführen zu lassen. Gewiß enthielt diese Anfrage auch ein Zeichen der Dringlichkeit, überrumpeln aber konnte man einen Landesfürsten nicht. Daß sich jetzt auch die führenden Vertreter der jüdischen Anklage einschalteten, ist sicher. Sie mußten aber Herodes zunächst ihrerseits anfragen, ob auch sie zur Vorführung des Angeklagten erscheinen durften. Unter diesen Voraussetzungen nahm seine Vorführung wohl eine nicht unerhebliche Zeitspanne in Anspruch. Ich halte es deswegen für unmöglich, daß das römische Verfahren am gleichen Vormittag wieder aufgenommen und zum Abschluß gebracht wurde.

### 3. Zum Barabbashandel

3.1. Mk 15,6–8 erweckt den Eindruck, daß entsprechend einem alten Brauch ein Volkshaufen am Morgen der Verurteilung Jesu zum Statthalterpalast hinaufzog, um einen der damals in römischer Haft gefangengehaltenen Juden zum Paschafest freizubitten. Parallel dazu ist Mt 27,15–18. V. 17 dürfte in diesem Abschnitt zunächst eine kleinere Gruppe ins Auge fassen, der die Freilassung des Barabbas ein

<sup>20</sup> Damit widerrufe ich die unvorsichtige Aussage in meiner Chronologie I,30f, daß in Lk 23,6–12 keine apologetische Absicht vorliege.

<sup>21</sup> Siehe *Ruckstuhl*, Chronologie I,37; 40 mit Anm. 18.

Anliegen war. Auch Mk 15,8 könnte allenfalls auf einen kleineren Volkshaufen hindeuten. Demgegenüber spricht aber Mt 27,20 von Volkshaufen in der Mehrzahl, und in 27,25 ist gar die Rede vom ganzen Volk, das ruft: „Sein (Jesus) Blut komme über uns und unsere Kinder!“ Lk 23,13 erzählt auffallenderweise, daß Pilatus selbst außer den Hohenpriestern und Ratsherren auch das Volk (*λαός*) zusammenrief, das dann in V. 18 mitverstanden sein wird. Von einer Paschaamnestie ist im Lk Zusammenhang aber nur einschlussweise, nicht deutlich wie in Mk/Mt die Rede. Von einem eigentlichen Brauch, der offenbar ein römisches Zugeständnis an überliefertes Herkommen der Juden war und an den sich Pilatus hält, berichtet dann aber wieder Joh 18,39.

3.2. Wie muß man sich das Vorgehen der Juden im Fall dieser Paschaamnestie vorstellen? Es dürfte eher unwahrscheinlich sein, daß das Volk oder eine größere Volksmenge sich jährlich vor dem Paschafest sammelte und dem römischen Statthalter einen Vorschlag zur Freilassung eines jüdischen Gefangenen machte, der für ihn sozusagen aus heiterem Himmel kam und an den er sich mehr oder weniger einfach zu halten hatte. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß sich das Volk unvermittelt zusammenfand und aus freier Eingebung einen Namen nannte, ohne daß man sich zuvor verabredet und auf einen einzigen Vorschlag geeinigt hatte. Man wird aber auch nicht annehmen können, daß ordentlicherweise der Statthalter selbst dem Volk einen Vorschlag machte. Das wäre mindestens seltsam und vermöchte eine freie Wahl des freizulassenden Gefangenen durch die Juden, wie sie Mk 15,6 und Mt 27,15 voraussetzen, nicht zu erklären.

3.3. Die hier aufgeworfenen Schwierigkeiten werden gelöst durch die Stellen MPes VIII 6a und die Erklärung dazu in bPes 91a, wo zwischen der Freilassung am Rüsttag des Paschafestes und dem Versprechen, das ihr offenbar vorausgeht, unterschieden wird. Dieses Versprechen läßt sich nur als Zusage des Statthalters an einen kleineren Personenkreis verstehen, der in den vorausgehenden Tagen mit ihm über die Freilassung eines bestimmten Gefangenen verhandelt hatte. Dieser Kreis bestand wahrscheinlich aus Sippenangehörigen und Freunden eines Gefangenen, vielleicht auch aus Behördenvertretern. Man muß sich aber auch vorstellen, daß zwischen diesem Kreis und Leuten, die sich zunächst für einen anderen Gefangenen einsetzen wollten, Vorgespräche stattgefunden hatten.

3.4. Wenn das Gesagte grundsätzlich auch für den Barabbashandel zutrifft, dann ist auch hier vorauszusetzen, daß die vorgesehene Freigabe des Mörders Barabbas zwischen seinen Angehörigen und Pilatus an einem der dem einfallenden Pascharüsttag vorausgehenden Tage ausgehandelt und zugesichert worden war. Die Verquickung mit dem römischen Gerichtsverfahren gegen Jesus entsprang offen-

sichtlich einem Einfall des Statthalters, der am Vortag vor dem Rüsttag mit seinem Vorschlag, Jesus zu züchtigen und dann freizulassen, nicht durchzudringen vermochte (Lk 23,15f). Dieser Mißerfolg regte ihn an, am folgenden Morgen, als die Angehörigen und Freunde des Barabbas zur Freigabe des Amnestiebewerbers erschienen, ihnen die Freigabe Jesu als Gegenvorschlag zur Freigabe von Barabbas anzubieten.<sup>22</sup>

#### 4. Die Botschaft der Frau des Statthalters

Nach Mt 27,19 läßt die Frau des Statthalters, während er auf dem Richterstuhl sitzt, um das Amnestieverfahren für Barabbas in seinem Sinn mit dem Verfahren gegen Jesus zu verbinden, ihm ausrichten, er solle den Gerechten auf keinen Fall verurteilen; denn sie habe diese Nacht im Traum seinetwegen schwer gelitten. Diese Angabe wird von manchen Forschern als ein Stilmittel aufgefaßt, durch das der Evangelist den Gang der Handlung verzögern, die Unschuld Jesu und die Schuld des jüdischen Volkes unterstreichen will. Deswegen muß aber die Angabe nicht erfunden sein; jedenfalls läßt sich das nicht schlüssig nachweisen.

M. E. dürfte die Angabe aus einer Überlieferung stammen, die von der Annahme ausging, daß Jesus schon am Donnerstag der Leidenswoche vor das römische Gericht gestellt worden war und die Nacht zum Freitag im Statthaltergebäude als Gefangener verbracht hatte. Das ist doch die nächstliegende Erklärung für den Traum der Frau, auch wenn der Zwischenfall erfunden sein sollte.

#### 5. Der joh Bericht über den Freitag der Leidenswoche

5.1. In meinem ersten Aufsatz zur Chronologie der Leidensgeschichte habe ich darauf hingewiesen, daß der vierte Evangelist sich darüber klar war, daß Jesus, ehe er zum römischen Statthalter gebracht wurde, vom jüdischen Hohen Rat in einem eigenen Verfahren gerichtet worden war (Joh 18,29–31).<sup>23</sup> Warum übergang er dieses Verfahren? M. E. wollte er seinen Lesern das geschlossene Bild einer einzigen Gerichtsverhandlung vermitteln, in der alles nach seiner Auffassung Wesentliche über das Verhör und die Verurteilung Jesu gesagt und dargestellt wurde. Dafür brauchte er den Rahmen eines einzigen Morgens und Vormittags, dem er dann die

<sup>22</sup> Vgl. *Strobel*, Stunde, 127–130. Er rechnet damit, daß Pilatus seinen Gegenvorschlag weniger aus Erbarmen mit Jesus als aus Furcht vor dem gefährlichen Terroristen Barabbas machte, dessen Freilassung ihm abgetrotzt worden war. Das kann durchaus zutreffen. – Vgl. ferner *Ruckstuhl*, Chronologie I,38f.40.

<sup>23</sup> *Ruckstuhl*, Chronologie I,28f.

Darstellung der Kreuzigung, des Todes und der Grablegung anfügte, Ereignisse, die ebenfalls mehr oder weniger einen halben Tag ausfüllten. Er erreichte so eine wenn auch unvollkommene Analogie zur Markusdarstellung, die sich ihm wegen ihrer zeitlichen und sachlichen Geschlossenheit und Eindringlichkeit sehr wahrscheinlich als Vorbild für die Verkündigung des Leidens und Sterbens Jesu aufdrängte. Das ist auch der Grund, warum ich jetzt eher denke, daß der vierte Evangelist das Todesurteil über Jesus absichtlich auf die Mittagsstunde verlegte, im Gegensatz zu Mk, der für seine entsprechende Darstellung auch die Nachtzeit eingesetzt hatte.<sup>24</sup>

5.2. Eine wichtige Folge dieser geschlossenen Darstellung war die Kürzung der ursprünglichen Dreitagechronologie um einen oder genauer gesagt um zwei Tage, sodaß jetzt das römische Gerichtsverfahren mit der Hinrichtung am Kreuz und dem Tod Jesu einen einzigen Tag, den letzten des Leidensweges Jesu, den Freitag und Rüsttag des amtlichen Paschafestes sozusagen ganz ausfüllte. Damit ergab sich die erzählerische Notwendigkeit, das römische Verfahren soweit auf den Vorplatz des Statthalterpalastes zu verlegen, als die Vertreter der jüdischen Anklage nicht in das Amtsgebäude des heidnischen Richters eintreten durften, wenn sie am Abend des Rüsttages über die notwendige Reinheit für die Liturgie des Paschamahles verfügen wollten (vgl. 18,28cd). Das aber hatte den höchst dramatischen Wechsel der ersten Hälfte der Gerichtsverhandlung zur Folge, die dem einsamen Drinnen des Angeklagten und seinen geschliffenen Antworten auf die Fragen des Statthalters und dem erregten und für das Volk zugänglichen Draußen des Ringens zwischen den Anklägern und Pilatus entsprach.

Im übrigen war es, wie ich schon in meinem ersten Aufsatz gezeigt habe, unvermeidlich, daß die zeitliche Kürzung der Darstellung auch wichtige Einzelheiten empfindlich traf, andererseits aber der Kunst des Erzählers und der Tiefe des Theologen die Möglichkeit gab, in geraffter Ballung gewaltige Gegensätze und die verschiedensten Sichten des Geschehens zu verarbeiten.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> In dieser Sicht des einen Tages, an dem Jesus nach Joh verurteilt, gekreuzigt und begraben wird, fehlt natürlich die Darstellung der Verhaftung Jesu und seines Verhörs durch Annas sowie seine Verleugnung durch Petrus. Auch diese dem römischen Verfahren vorgängigen Ereignisse sind vom Evangelisten auf Kosten des jüdischen Gerichtsverfahrens ziemlich ausführlich erzählt worden. Dessen Ausschaltung kam aber doch vor allem der Darstellung des römischen Verfahrens, der Kreuzigung und der Grablegung zugute.

<sup>25</sup> Die Kürzung des römischen Gerichtsverfahrens zog vor allem die Ausschaltung der Vorführung Jesu vor Herodes am Donnerstag der Leidenswoche und die äußerst gedrängte Fassung des Barabbashandels (19,39f) nach sich. Daß der Evangelist das Zwischenspiel vor Herodes kannte, läßt sich aus der ziemlich verbreiteten Auffassung, daß ihm außer Mk auch das LkEv vorlag, ableiten.

## II. Zur Frage des letzten Mahles Jesu

### 1. Das christliche Paschafest in der Urgemeinde

1.1. In den ersten Jahren und Jahrzehnten lebten die Judenchristen in Jerusalem noch im Verband und in der Glaubensgemeinschaft des übrigen Judentums. Sie nahmen am liturgischen Leben im Tempel teil und feierten die jüdischen Feste zusammen mit ihren nichtchristlichen Brüdern. Dennoch führten sie in verschiedenen Hausgemeinden und Gruppen, wo sie zum Gebet, zur Unterweisung und zum Brotbrechen zusammenkamen (Apg 4,23–37), auch ihr Eigenleben. In dieser christlichen Frühzeit begingen die Judenchristen, je nach ihrer Zugehörigkeit zur essenischen oder nichtessenischen Richtung, jedenfalls auch das Paschafest nicht nur am gleichen Tag wie die anderen Juden ihrer Richtung, sondern auch in der gleichen Weise wie sie. Sie ließen am Rüsttag zum Fest im Tempel die Osterlämmer schlachten und hielten am gleichen Abend das Paschamahl. Es gibt auch einen alten Text aus dieser Zeit, der zeigen dürfte, daß wenigstens gelegentlich das Paschalamm in judenchristlichen Mahlgruppen auf Christus gedeutet wurde.<sup>26</sup>

1.2. Das Eigenleben der Jerusalemer Judenchristen, die Erfahrung, daß sie eine Gemeinschaft eigenen Geistes und eigener Prägung waren, und die Verfolgungen, die sie von seiten der jüdischen Behörden immer wieder erdulden mußten, führten dazu, daß ihre Bindung an das jüdische Volkstum und die jüdischen Bräuche nach und nach lockerer und die Auseinandersetzungen um das Recht ihres Christusglaubens immer heftiger wurden. So kam es vermutlich schon vor dem jüdischen Krieg auch zur Bildung und Entfaltung eines eigenen christlichen Paschafestes.<sup>27</sup> Die Judenchristen begingen dieses zwar immer noch – wie die nichtchristlichen Juden ihr Pascha – vom 14. zum 15. Nisan. Während aber diese das nächtliche Paschamahl hielten und ihr Osterlamm aßen, fasteten sie und erwarteten voll Sehnsucht die zweite Ankunft Christi, um dann nach Mitternacht zum ersten Hahnenschrei

<sup>26</sup> Vgl. zur Paschafeier der Urkirche *J. Jeremias, πάσχα*, in: TWNT V, 900–903, bes. 901, Anm. 49. – 1 Kor 5,7 könnte so verstanden werden, daß auch Paulus seinen Vergleich Christus = Paschalamm vom judenchristlichen Paschamahl in Jerusalem übernommen hatte, wo das Paschalamm auf Christus gedeutet worden war.

<sup>27</sup> *Jeremias*, TWNT V, 901, Anm. 48.50. Siehe auch *Strobel*, *Ursprung*, 17–69. Strobel erinnert hier S. 18 daran, daß dieses christliche Pascha im zweiten Jh. von einer Reihe führender Kirchenschriftsteller auf apostolische Überlieferung zurückgeführt wurde. Das heißt aber keineswegs, daß es in die ersten Anfänge der Urgemeinde zurückreicht. Die Annahme, daß die Jerusalemer Judenchristen während Jahren mit den übrigen Juden das Paschamahl feierten, ist wahrscheinlicher.

miteinander Eucharistie zu feiern und so die Erinnerung an den Erlösertod Jesu wachzuhalten. Diese christliche Paschafeier verbreitete sich bald nicht nur in Palästina, sondern auch in Syrien und Kleinasien, auch unter Heidenchristen. Im österlichen Brauchtum der sogenannten Quartadezimaner blieb sie noch bis zum Konzil von Nizäa, mancherorts auch lange darüber hinaus lebendig.<sup>28</sup>

## 2. Das Abschiedsmahl Jesu in den ersten drei Evangelien

2.1. Eine Reihe ntl. Forscher sind heute noch überzeugt, daß die synoptischen Abendmahlberichte, die das Letzte Mahl Jesu als Paschamahl darstellen, damit keine zuverlässige geschichtliche Erinnerung festhalten, sondern in Wirklichkeit die urchristliche Paschafeier zum Muster des Abschiedsmahls Jesu gemacht haben.<sup>29</sup> Dieser Auffassung stelle ich die folgenden Erwägungen gegenüber.

2.2. Die Annahme, daß die synoptischen Abendmahlberichte in die älteste Zeit der Jesusüberlieferung zurückgehen, ist gewiß nicht weniger wahrscheinlich als die Auffassung, sie seien eine Spätfrucht des ntl. Zeitalters. Für die erste Annahme spricht auch der Umstand, daß sie zur Leidensgeschichte Jesu gehören, deren Kern schon in den ersten Jahren nach dessen Tod entstanden sein dürfte. Von daher müßte man diese Berichte, wenn man ihre geschichtliche Zuverlässigkeit in Frage stellt, zunächst dem jüdischen Paschamahl gegenüberstellen und fragen, ob sie ihre Entstehung einfach der Tatsache verdanken, daß die Judenchristen in Jerusalem während eines längeren Zeitraums wie ihre nichtchristlichen Brüder jährlich das Paschamahl feierten. Wie konnte aber ein solcher Brauch eine Überlieferung über ein Paschamahl Jesu vor seinem Tod aus sich heraussetzen, wenn Jesus am 14. Nisan des amtlichen Kalenders hingerichtet worden war? Das war den Trägern der älteren Jesusüberlieferung doch kaum unbekannt. Und warum sollten eigentlich Jesu letzte Tage mit einem Paschamahl in Verbindung gebracht werden, wenn er kein solches gehalten hatte? Sollte aber diese Verbindung doch vollzogen worden sein, weil man schon früh Jesus als endzeitliches Paschalamm verstand, warum fehlt denn jeder Hinweis auf ein solches Verständnis in den synoptischen Abendmahlberichten?

Gehen wir jetzt von der Annahme aus, diese Berichte seien im letzten Drittel des ntl. Zeitalters entstanden und nach dem Muster eines christlichen Pascha, das jedenfalls damals schon vorhanden war, ausgeformt worden! Sie setzen allerdings voraus

<sup>28</sup> *Jeremias*, TWNT V, 901f; 901, Anm. 48.50; *Strobel*, Ursprung, 17–69; 233–244 und *passim*.

<sup>29</sup> Vgl. *Strobel*, Ursprung, 57–61.

oder stellen es so dar, Jesus habe mit seinen Jüngern das jüdische Paschamahl gefeiert. Das christliche Pascha wurde aber, wie wir gesehen haben, nie mit einem solchen Paschamahl begangen. An seiner Stelle wurde im Gegenteil bis zum ersten Hahnenschrei gefastet.

Das Ergebnis unserer Überlegungen dürfte somit klar sein. Die oben versuchten Erklärungen, wie die synoptischen Abendmahlberichte entstanden seien, versagen gründlich. Wenn sich also der nachträgliche Entwurf eines Paschamahles Jesu vor seinem Leiden als unwahrscheinlich erweist, dann bleibt keine andere Lösung als anzunehmen, die synoptische Darstellung entspreche in den Grundzügen dem geschichtlichen Ablauf der Ereignisse.

2.3. Dürfen wir in dieses Ergebnis Mk 14,12–16 parr einschließen? Ich denke schon. Zu diesem Vorlauf der synoptischen Paschamahlberichte habe ich mich auch in meinem ersten Aufsatz entsprechend geäußert.<sup>30</sup> Hier möchte ich nur noch auf zwei Einwände eingehen, die Eduard Schweizer in einem älteren Aufsatz neben anderen Einwänden erhoben hatte.<sup>31</sup> So weist er dort darauf hin, daß Joh diese Geschichte nicht kennt. Aber er hat, wie wir noch sehen werden, vermutlich ursprüngliche Angaben über ein Paschamahl Jesu vor seinem Tod in einer spätern Fassung seines Werkes getilgt oder verschleiert. Da er Mk kennt, könnte er in einer früheren Fassung 14,12–16 auch selbst verwendet haben.

Schweizer hebt dann die auffallende, abwechslungsweise Verwendung von  $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$  (14,12.13.14.16) und  $\delta\acute{\omega}\delta\epsilon\kappa\alpha$  (14,10.17.20.43) in unserem Zusammenhang hervor und erklärt sie überlieferungs- und redaktionsgeschichtlich. Allein er erkennt, daß  $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$  ein mk Vorzugswort ist, das der Verfasser in manchen Fällen auch auf die Zwölf anwendet. Er übersieht auch die besondere Aufgabe der „Zwölf“ in Kapitel 14. Dreimal wird hier das Tun des Verräters durch seine Zugehörigkeit zum Kreis der Zwölf verurteilt, während in V. 17 darauf aufmerksam gemacht wird, daß nur die Zwölf zum Letzten Mahl Jesu geladen sind, auch deswegen, weil die Zahl der Teilnehmer am Paschamahl nicht beliebig sein kann (vgl. analog dazu 11,11). Der Abschnitt 14,12–16 ist erzählerisch zudem analog zu 11,1–7 aufgebaut, was dem mk Stil entspricht.<sup>32</sup> In beiden Abschnitten begegnet ferner die Wendung „zwei seiner Jünger“ (11,1; 14,13), was wegen der ähnlichen Verwen-

<sup>30</sup> Ruckstuhl, Chronologie I,44; 54f.

<sup>31</sup> E. Schweizer, Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht, in: TLZ 79 (1954) 577–592, näherhin 582.

<sup>32</sup> Man vergleiche etwa die Stillung des Seesturms 4,39–41 mit der Teufelsaustreibung 1,25–27.



ung von δώδεκα für den Verräter nicht gut mit δώδεκα ausgedrückt werden konnte. Endlich läßt 14,32 erkennen, daß μαθητής wirklich als Tauschwort für δώδεκα stehen kann.<sup>33</sup>

### 3. Das Abschiedsmahl Jesu nach Joh

3.1. Wie die andern Evangelisten setzt auch der vierte die Kreuzigung Jesu auf einen Freitag an (19,31.42). Dieser Freitag ist für ihn der Rüsttag vor dem Paschafest des Todesjahres Jesu (19,14). Deswegen stellt er in seiner Einleitung zum Abschiedsmahl Jesu (13,1–4) dieses nicht als Paschamahl dar, wie es die Evangelisten vor ihm getan hatten. Umso auffallender ist die Tatsache, daß sein Mahlbericht dennoch mehrere Züge aufweist, die unverkennbar zeigen, daß die joh Überlieferung, die ihm zugrunde liegt, dieses Abschiedsmahl auch als Paschamahl verstanden hat. So handelt es sich auch hier nicht um ein Mahl in Betanien, sondern in Jerusalem (vgl. 18,1), um ein Mahl zur Nachtzeit (vgl. 13,30), um eine Zahl von Teilnehmern, die nicht weit über 10 liegt – es ist ein Mahl Jesu mit den Zwölf und dem Jünger, den er liebt – und um ein Mahl, das die levitische Reinheit, die für das Paschamahl erfordert war, voraussetzt (13,10; 18,28cd). Jesus sucht nach dem Mahl nicht das gewohnte Quartier in Betanien auf, sondern zieht sich mit den Elf zum Nächtigen in einen Garten jenseits des Kidron zurück, der zum Jerusalemer Paschabannkreis gehört.<sup>34</sup> Dazu kommen die Angaben Joh 13,29, die zwar formgeschichtlich zur Gattung der joh Mißverständnisse gehören, deren Sachgehalt aber an die laufende Paschanacht gebunden ist und so wohl geschichtliche Wirklichkeit voraussetzt.

3.2. Wie kommt dann aber der Verfasser des uns vorliegenden vierten Evangeliums dazu, die ihm vorgegebene joh Überlieferung über das Abschiedsmahl Jesu und vermutlich eine frühere Fassung des Evangeliums so zu überarbeiten, daß das Paschagepräge dieses Mahles in den Hintergrund gedrängt wird? Und warum wird das amtliche jüdische Paschafest mit seinem Rüsttag in der joh Leidensgeschichte so stark hervorgehoben, während es in den synoptischen Berichten fast keine Rolle spielt?

Das läßt sich, wie ich schon in meinem ersten Aufsatz erwähnt habe, kaum anders erklären als durch die Geschichte des joh Christentums.<sup>35</sup> Die joh Gruppe der Urgemeinde wanderte wahrscheinlich im Jahr 66 aus Jerusalem aus und siedelte

<sup>33</sup> Vgl. auch *G. Schmahl*, Die Zwölf im Markusevangelium (TThSt, 30), Trier 1974, 125–128; 96–106.

<sup>34</sup> Vgl. in diesem Aufsatz S. 99f.

<sup>35</sup> Siehe auch *Ruckstuhl*, Chronologie I,60.

sich in einer Gegend im Osten des oberen Jordanlaufs an, wo es mit einem starr an Gesetz und überliefertem Brauchtum festhaltenden Judentum zusammenlebte, von dem es sich erst Jahre nach der Zerstörung Jerusalems unter dem Druck synagogaler Maßnahmen gegen seinen Glauben trennte. In dieser Umgebung war es wahrscheinlich von Anfang an selbstverständlich, daß die Johanneschristen das Paschafest am gleichen Tag feierten wie die nichtchristlichen Juden, und zwar vermutlich mit dem Paschamahl am Abend des 14. Nisan, aber ohne Osterlamm, ein Ritus, der sich nach 70 überall in der jüdischen Diaspora durchsetzte. Gewiß werden diese Judenchristen im Zusammenhang damit auch noch des Erlösungswerkes Jesu gedacht und gemeinsam Eucharistie gefeiert haben, jedenfalls im Anschluß an das Paschamahl. Als sie dann aber aus dem jüdischen Synagogenverband ausgestoßen wurden und unter dem Druck der Verfolgung nach Ephesus auswanderten, gaben sie wohl die Feier des jüdischen Pascha auf. An seiner Stelle übernahmen sie wahrscheinlich die christliche Paschafeier der quartadezimanischen Christen, von denen oben schon die Rede war.

3.3. Ist es nun denkbar, daß im Rahmen dieser geschichtlichen Entwicklung die alte joh Jesusüberlieferung einen Bericht über das Leiden Christi ausformte, der die Darstellung des Letzten Mahles an dem Vorbild einer christlichen Paschafeier ausrichtete? Jedenfalls nicht! Denn diese Überlieferung war zweifellos verwandt mit der Überlieferung, die auch den ersten drei Evangelien zugrunde lag. Auch sie geht in eine Frühzeit zurück, in der es weder in Jerusalem noch anderswo schon eine christliche Paschafeier gab. Zudem sind die Paschazüge des joh Mahlberichts so unauffällig gesetzt, daß man sich kaum vorstellen kann, die joh Überlieferung habe sich vorsätzlich am jüdischen Paschamahl ausgerichtet, wie es die Jerusalemer Urchristen zusammen mit ihren nichtchristlichen Brüdern feierten. Man sollte auch nicht übersehen, daß in einem Zeitpunkt, wo man sich die Übernahme von Zügen einer christlichen Paschafeier in ein Evangelium denken könnte, der Verfasser unseres vierten Evangeliums einleitende Angaben über ein Paschamahl Jesu, das seinem Leiden vorausging, nicht erfunden, sondern gerade getilgt haben dürfte. Sein Anliegen war es nämlich zu zeigen, daß Jesus am 14. Nisan des amtlichen jüdischen Kalenders gestorben war und daß die Christen deswegen ihr christliches Pascha, das nicht dem Gedächtnis des Letzten Mahles Jesu, sondern dem Erlösungswerk Christi und seiner Wiederkunft galt, am gleichen Abend ohne Paschamahl beginnen, an dem die Juden ihr jüdisches Fest mit dem Paschamahl feierten, nämlich vom 14. auf den 15. Nisan des erwähnten Kalenders.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich zwingend der Schluß, daß die Paschazüge des joh Berichts vom Letzten Mahl Jesu nur deswegen in die joh Überlieferung ein-

fließen konnten, weil dieses Mahl tatsächlich ein jüdisches Paschamahl gewesen war, freilich nicht nach dem Ansatz des amtlichen Kalenders, sondern nach dem Ansatz des essenischen Kalenders.

### III. Das Opferwesen der Essener seit ihrer Rückkehr nach Jerusalem

1. In einer kürzeren Darlegung über Jos Ant 18,1,5,19 verteidigt John Nolland in der *Revue de Qumrân* 1978 eine Lesart dieser Stelle, die sich nur in einem griechischen Auszug (Epitome) und in den lateinischen Übersetzungen, aber in keiner griechischen Handschrift der Werke unseres Schriftstellers findet.<sup>36</sup> An dieser Stelle lesen wir zweimal die Wendung (τὰς) θυσίας ἐπιτελοῦσιν. Die erwähnte Lesart verneint die erste Aussage, indem sie liest θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν. Die ganze Stelle wird dann von Nolland in seiner englischen Übersetzung so aufgefaßt:

Während sie (die Essener) zwar Weihgaben zum Tempel senden, bringen sie dort wegen eines Streites über die Reinheitsvorschriften, die eingehalten werden sollten, keine Opfer dar. Ausgeschlossen vom gemeinsamen Tempelbezirk bringen sie deswegen ihre Opfer unter sich dar.<sup>37</sup>

Nolland gibt dann klar zu verstehen, daß s. E. Josephus wegen der kritischen Einstellung der Essener zum Opferwesen im Tempel von Jerusalem gegenüber seinen Lesern in großer Verlegenheit war und deswegen erstens heraushob, daß sie wenigstens ihre Tempelsteuer entrichteten, und zweitens, wie Nolland voraussetzt, an verschiedenen Orten einen privaten Opferdienst eingerichtet hatten. Er wollte so vermeiden, daß auf ihre Frömmigkeit ein Schatten fiel, und nahm mit seiner Aussage in Kauf, daß er seine Leser in Wirklichkeit irreführte. Nolland ist der Ansicht, daß die zweite Aussage von Josephus absichtlich die Tatsachen entstellte, wenigstens was die Mönchsgemeinde von Qumran anging.

2.1. Nolland gegenüber muß zuerst hervorgehoben werden, daß er, wie einige Stellen seiner Arbeit zeigen, den Gesichtswinkel der Gegenwart verkennt, in dem die Aussage von Josephus steht. Dieser denkt vor allem an die essenischen Gruppen seiner Zeit im ganzen Land, deren männliche Mitgliederzahl er im nächsten Absatz

<sup>36</sup> J. Nolland, A Misleading Statement of the Essene Attitude to the Temple, in: *RQum* 9 (1977–78) 555–562.

<sup>37</sup> Nolland, Statement, 562. Die Übersetzung von ἐφ' ἑαυτῶν mit „unter sich“ ist von der Sicht Nollands geprägt, der die Opfer der essenischen Mönche in ihre Privatsphäre verlegt. Genauer müßte man übersetzen: „für sich getrennt“. Vgl. *Ruckstuhl*, Chronologie I, 50f.

(20) auf über 4000 veranschlagt.<sup>38</sup> Von ihnen ist die Rede, wenn er sagt, die Essener würden Weihegaben — nicht nur die Tempelsteuer — nach Jerusalem senden. Indem er hier den Tempel nennt, verengt sich sein Blick auf die Opfer, die dort dargebracht werden und damit auf die Opfer der essenischen Mönchsgemeinde in Jerusalem, deren Priester freilich auch für essenische Pilger und Auswärtige opfern konnten.

2.2. Nolland zieht die Lesart  $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \omicron\nu\kappa\ \epsilon\pi\iota\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$  des griechischen Auszugs aus den Werken von Josephus, dessen Alter nicht feststeht, und aus ihren lateinischen Übersetzungen, die Jahrhunderte älter seien als unsere griechischen Handschriften seiner Werke, der Lesart, die sich in diesen findet, vor. Dazu ist zu sagen, daß auch die genannten Übersetzungen uns nur in jüngeren Abschriften erhalten sind und daß ihnen die Gesamtheit der griechischen Josephushandschriften, über die wir verfügen — vom erwähnten Auszug abgesehen — mit ihrer abweichenden Lesart gegenübersteht. Diese Textlage erlaubt mindestens kein sicheres textkritisches Urteil über die von Nolland vorgezogene Lesart. Gewiß kann man, wie er das tut, ihre Aussage mit verschiedenen Gründen aus dem Zusammenhang verständlich machen. Sie ergeben aber nur eine annehmbare Wahrscheinlichkeit, nicht mehr. Ich gebe andererseits zu, daß Josephus  $\epsilon\grave{\iota}\rho\gamma\omicron\mu\alpha\iota$  immer passiv (gehindert werden) braucht, nicht medial (sich fernhalten), wie ich es in meinem ersten Aufsatz verstanden habe (S. 50). Aber auch den passiven Sinn könnte man so wenden, daß die Essener durch die vorausgesetzte Unreinheit des amtlichen Opferwesens daran gehindert wurden und werden, im gleichen Opferbezirk wie das amtliche Priestertum zu opfern.

2.3. Nach allen Zeugnissen, die wir von der Geschichte, dem Denken, Leben und Brauchtum der essenischen Bewegung in Palästina heute haben, ist es ausgeschlossen, daß ihre Mitglieder sich vorzustellen vermochten, Opfer im Sinn des jüdischen Opferwesens könnten auch an einem anderen Ort als im Tempel zu Jerusalem dargebracht werden. Zu allen Zeiten ihrer Geschichte hofften sie, den Tag zu erleben, wo in diesem Tempel wieder nach dem mosaischen Gesetz, wie sie es auslegten, geopfert würde, unter Ausschluß aller anderen Möglichkeiten. Unter diesen Voraussetzungen, die Josephus kannte, schließt unser Text zweifellos ein, daß die Essener die Opfer, von denen er spricht, nicht innerhalb ihrer eigenen Siedlung darbrachten. Dafür konnte nur ein ausgesonderter Raum der gesamten freien Tempelhoffläche in Frage kommen, der ihnen zur Verfügung gestellt worden war. Das ist

---

<sup>38</sup> Josephus faßt in unserem Text Zustände und Ereignisse vor dem Jahr 70 unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart zusammen, weil er sie als Zeuge miterlebt hat und vermutlich hofft, daß sich in einer mehr oder weniger nahen Zukunft das Lebensgefüge des jüdischen Volkes in Palästina auf den Pfeilern der Vergangenheit erneuern werde.

auch vermutlich der Grund, warum Josephus an unserer Stelle nicht das gewohnte Wort für Tempelbezirk, nämlich *τέμενος* braucht, sondern von dem *κοινὸν τεμενίσμα* redet, dem allen Juden nach bestimmten Regeln zugänglichen oder für ihre Opfer zur Verfügung stehenden Raum, von dem die essenische Opferstätte abgetrennt war, obschon sie ebenfalls zur offenen Tempelfläche gehörte.

2.4. Unser Text setzt also im gesamten Sachzusammenhang, in dem allein er verständlich wird, deutlich voraus, daß es in Jerusalem eine größere Gemeinde von Essenern gab, zu denen auch Priester gehörten, die fähig waren, an der für die Essener ausgegrenzten Opferstätte nach ihren Vorschriften und Auslegungen das gesamte Opferwesen des mosaischen Gesetzes zu verwalten, soweit es nicht an das eigentliche Tempelhaus mit dem Heiligtum und dem Allerheiligsten gebunden war; dieses konnte nämlich nicht verdoppelt werden. Der Text verweist uns somit auf die Zeit, in der die Essener Qumran verlassen und in Jerusalem eine neue Siedlung aufgebaut hatten. Es war die Zeit, in der Herodes der Große, nachdem er Jerusalem erobert hatte, von dort aus als König über Palästina herrschte. Nur er hatte damals die Macht, den Essenern die Rückkehr nach der Heiligen Stadt, aus der sie einst verbannt worden waren, zu erlauben und anzubahnen. Diese hätten aber niemals in eine solche eingewilligt, wenn ihnen nicht auch der Zugang zum Tempel und die Möglichkeit, dort wieder wie vor ihrer Verbannung zu opfern, zugesichert worden wäre. So kam es jedenfalls zur Errichtung einer für die Essener aus der gesamten Tempelfläche ausgegrenzten eigenen Opferstätte, wo sie nach ihrem alten Brauchtum opfern konnten. Dieser Zustand wurde während der langen Herrscherzeit Herodes des Großen so zur gewohnten Dauereinrichtung im Jerusalemer Tempel, daß nach dem Ableben des Königs niemand mehr an eine Änderung dachte. Diesen Zustand setzt unser Josephustext deutlich voraus.<sup>39</sup>

2.5. Zur Erhellung dieser Entwicklung und des fraglichen Textes trägt auch die Tempelrolle aus Qumran bei. Ihre Abfassung ist vermutlich vor 125 v. Chr. anzusetzen. Die uns erhaltene Rolle ist aber eine Abschrift, deren größter Teil in der mittelherodianischen Schönschrift geschrieben ist, während kleinere Abschnitte um die Zeitenwende in der spätherodianischen Schrift hinzugefügt wurden.<sup>40</sup> Die Hauptstücke der Rolle stammen also aus der Zeit um 20 v. Chr. Damals lebten in Qumran keine Mönche mehr. Die Abschrift entstand also sehr wahrscheinlich in der Esse-

<sup>39</sup> Vgl. *Ruckstuhl*, Chronologie I, 50f.

<sup>40</sup> Siehe *J. Maier*, Die Tempelrolle vom Toten Meer (UTB, 829), München 1978, 9f. Die Rolle, die uns mangelhaft erhalten ist, besteht aus 19 Stücken, von denen das erste von einem späteren Schreiber mit dem Text der Kolonnen 2–5 neu geschrieben wurde, weil das ersetzte Stück vermutlich durch den häufigen Gebrauch abgenutzt war.

nersiedlung in Jerusalem. Nur dort hatte ihr Inhalt auch Gegenwartsbedeutung, besonders weil der von Herodes in Aussicht genommene Neubau des Tempels um 19 v. Chr. begonnen wurde. Es liegt doch nahe anzunehmen, daß die Jerusalemer Mönche hofften, mit ihrer Abschrift der alten Tempelrolle auf die Gestaltung des neuen Tempels und auf die Neuanlage ihrer eigenen Opferstätte einen gewissen Einfluß ausüben zu können.

2.6. Annie Jaubert hatte in einem Aufsatz über „Jésus et le Calendrier de Qumrân“ auch die Frage über die Art und Weise aufgeworfen, wie die essenische Gemeinde in Jerusalem oder auch verschiedene essenische Gruppen dort Ostern feierten.<sup>41</sup> Sie führte Stellen aus den Werken Philons an, wo er das jüdische Volk als priesterliches Volk darstellt, dessen Glieder am Paschafest auf Weisung des Gesetzes selbst ihre Osterlämmer opfern, ohne sie zum Altar zu tragen und durch die Priester opfern zu lassen.<sup>42</sup> Wie sich Philon das genau vorstellte, wird allerdings aus diesen und anderen Stellen nicht klar. Jedenfalls wurden um die Wende der Zeiten und bis zum Untergang des Tempels die Paschalämmer am amtlichen Paschafest des Volkes trotz des großen Andrangs der Festpilger wie eh und je immer im Tempel geschlachtet.<sup>43</sup> Die Schlachtung als solche erfolgte durch die Israeliten selbst, das Blut der Lämmer aber wurde durch die Priester aufgefangen und an den Altar gesprengt, weil das der wesentliche Teil des Opferritus war, der so vollzogen wurde.

Man wird kaum daran zweifeln können, daß auch die Essener ihre Paschalämmer nicht in ihrer Jerusalemer Gemeinschaftssiedlung oder in Privathäusern, die essenischen Familien gehörten, schlachteten und Gott zueigneten, sondern an ihrer ausgegrenzten Opferstätte im Tempel. Vgl. dazu Jub 49,19–21. Gewiß haben auch sie das Darbringen des Osterlammes als Opfer verstanden. Obschon sie wahrscheinlich wie die übrigen Juden die Schlachtung der Lämmer ihren Eigentümern überließen, so sind es doch jedenfalls auch hier ihre Priester gewesen, die das Blut der Tiere an den Altar sprengten, der notwendig zur Einrichtung ihrer Opferstätte gehörte. Sicher gab es auch hier wie an der allgemeinen Opferstätte des Tempels Abflußrinnen für das Blut der Opfertiere.

---

<sup>41</sup> A. Jaubert, *Jésus et le Calendrier de Qumrân*, in: NTS 7 (1960–61) 1–30, näherhin 22–25.

<sup>42</sup> Siehe *Philon*, SpecLeg II,145f; VitMos II,224; Dec 159.

<sup>43</sup> Siehe J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen <sup>2</sup>1958, 87–97.

*IV. Das Verhältnis der Essener zum amtlichen Priestertum seit ihrer Rückkehr nach Jerusalem*

1. Wahrscheinlich war es einst einer der hasmonäischen Fürsten gewesen, der als Hoherpriester mit Hilfe des ihm ergebenen hellenistischen Teils der Jerusalemer Priesterschaft am Tempel den alten priesterlichen Sonnenkalender durch den bürgerlichen Mondkalender ersetzt hatte. Nach dem Zeugnis des Jub war es aber den Priestern, die für ihren Tempeldienst am Sonnenkalender festhalten wollten, während einiger Zeit noch möglich, die Liturgie nach den alten Ansätzen zu feiern und dementsprechend auch mit dem ihnen treugebliebenen Teil des Volkes die Wallfahrtsfeste zu begehen, so vor allem das Paschafest (Jub 49; vgl. 6,17–38).<sup>44</sup> Es lag aber im Zug der Zeit und der geschichtlichen Entwicklung, daß ihnen diese Möglichkeit eines Tages genommen und jene Priester, die sich nicht unterwarfen, zum Auszug aus Jerusalem gezwungen wurden. Das geschah sehr wahrscheinlich unter Johannes Hyrkanos (135–104 v. Chr.), dessen Münzen die ältesten sind, die in den Ruinen der Mönchsiedlung von Qumran gefunden wurden. Dieser Auszug aus Jerusalem führte zu einem unheilbaren Bruch zwischen den Hasmonäern und den vertriebenen Priestern. Für sie war der Tempel in Jerusalem aus einem Ort der Gegenwart Gottes und der Anbetung zu einer Stätte des Unheils und des Abscheus geworden. Nur die Hoffnung auf die nahe endzeitliche Wende gab ihnen die Kraft, in der Verbannung auszuharren und ihr Leben vor Gott als Entsühnung des Volkes zu verstehen.

2. Doch nicht alle Priester, die sich damals der Macht des hasmonäischen Hohenpriesters beugten, werden mit dem eingetretenen Umschwung einverstanden gewesen sein.<sup>45</sup> Man darf annehmen, daß vor allem viele Priester und Leviten, die in der nähern oder weiteren Umgebung der Heiligen Stadt wohnten und nur für die Zeit ihres Tempeldienstes nach Jerusalem kamen, innerlich unter den Neuerungen litten und hofften, eine Wende der Zeiten werde auch für sie und ihren Tempel noch anbrechen. Sehr wahrscheinlich suchten manche dieser Leute mit den in Qumran lebenden Verbannten eine gewisse Verbindung aufrecht zu erhalten, auch deswegen, weil unter ihnen Verwandte und Freunde waren. Ihr Anliegen ging aber zweifellos über die Pflege persönlicher Bindungen hinaus. Sie holten sich in der Wüste vor allem Trost, Rat und Hilfe in den Fragen und Schwierigkeiten, die ihnen

---

<sup>44</sup> Vgl. E. Ruckstuhl, Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu (BiBe, 4), Einsiedeln 1963, 68–77.

<sup>45</sup> Vgl. Jaubert, Jésus, 13–15.

ihr Leben und Dienst am Tempel jetzt stellte. Nicht umsonst hören wir 1QHab 11,2–8, daß „der Frevelpriester“ einmal in Qumran selbst erschien, um den Lehrer der Gerechtigkeit und seine Mönche „zu verschlingen“. Ihm war ihre Wüstensiedlung und ihr Dasein ein Dorn im Auge, weil er den Einfluß spürte, der auch aus der Wüste nach Jerusalem ausstrahlte. Den Verbannten lag gewiß alles daran, ihre Freunde und geheimen Weggefährten aus Jerusalem zu stärken und durch sie über die Entwicklungen am Tempel und im ganzen Land verlässliche Auskunft zu erhalten. Wir dürfen uns jedenfalls vorstellen, daß die Wüstenmönche auf diese Weise lernten, nicht rein dualistisch zwischen ihnen und den aus mancherlei Not und vielfachen Zwängen heraus im Dienst am Tempel Verbliebenen zu scheiden, sondern für ihre Lage Verständnis aufzubringen und sich aus ihnen jene künftigen Verbündeten zu formen, die im Augenblick der erwarteten Wende mit ihnen gemeinsame Sache machen würden.

3. Wir verstehen jetzt vielleicht schon leichter, warum die Mönche in Qumran, als sich ihnen mit dem Sieg von König Herodes über Antigonos, den letzten hasmonäischen Fürsten, unerwartet die Gelegenheit bot, nach Jerusalem zurückzukehren, das Angebot nicht ausschlugen, sondern vermutlich ausnahmslos in die Rückkehr einwilligten. Sie war ein Ereignis, das ihnen zu einer Einflußnahme auf Stimmung und Geschehen am Tempel und zur Entfaltung eines geistlichen Ansehens im ganzen Land verhelfen konnte, wie sie sich das zuvor kaum hätten träumen lassen.<sup>46</sup> Freilich waren unterdessen ihre einstigen Freunde, die Pharisäer, zu einer Gegenmacht geworden, mit der nicht nur die Saddukäer, sondern auch sie, die Essener, von jetzt an rechnen mußten. Die Pharisäer waren es, die nunmehr die amtliche Geltung des Mondkalenders am Tempel zäh und unerbittlich verteidigten. Doch umso eher fanden die Essener für manche ihrer Anliegen unter der saddukäischen Priesterschaft ein gewisses Verständnis. Damit war aber die Möglichkeit gegeben, daß sich im Tempelwesen nach und nach ein gewisses friedliches Nebeneinander und Miteinander zwischen der amtlichen und essenischen Priesterschaft, zwischen der Wahrnehmung ihrer Dienste und Wirksamkeiten anbahnte, das den Essenern nur zum Vorteil gereichen konnte. Für dieses versöhnliche Nebeneinander haben wir das Zeugnis einiger Rollenbruchstücke aus herodianischer Zeit (4Q), die unter anderem zeigen, daß die zwei Priesterschaften in der Ansetzung von Festdaten offenbar nach Möglichkeit aufeinander Rücksicht nahmen, um den Wallfahrtsbetrieb erträglich und friedlich zu gestalten.<sup>47</sup> Es kann auch nicht Zufall sein, daß

<sup>46</sup> Vgl. *Jaubert*, Jésus, 15.

<sup>47</sup> Vgl. *Ruckstuhl*, Chronologie I,51.



gerade in den Jahrzehnten nach der Rückkehr der Qumranmönche aus der Verbannung mindestens fünf Hohepriester aus der Familie der Boethosäer hervorgegangen sind (20 v. Chr.—65 n. Chr.), deren Ansichten über Fragen der Feste und des Sabbats auffallend häufig essenischem Denken entsprachen. Oft genug mußten sie sich freilich den Entscheiden der pharisäischen Gelehrten beugen.<sup>48</sup>

4. Weiter oben haben wir die Frage der essenischen Opferstätte im Tempel von Jerusalem erörtert. Wahrscheinlich dürfen wir im Licht des eben Gesagten, das auf ein friedliches Verhältnis zwischen der essenischen und der saddukäischen Priesterschaft in Jerusalem hinweist, die Stelle Jos Ant 18, 1,5,19 nicht so auslegen, als ob den Essenern jeder Zugang zum allgemeinen Tempelplatz verwehrt gewesen wäre. Es geht an dieser Stelle doch offenbar darum, daß die Essener nicht an der gleichen Stätte opfern konnten und wollten wie die saddukäischen Priester, nämlich an der Stelle des großen Brandopferaltares. Für die Opfer war ihnen ein eigener Platz angewiesen worden, von dem man zweifellos annehmen muß, daß er seinerseits für Opfer der saddukäischen Priesterschaft niemals in Frage kam. Daß aber die Essener sich wenigstens auf der auch für Heiden offenstehenden Tempelfläche aufhalten durften, scheint selbstverständlich. Man könnte sich allenfalls fragen, ob das Nebeneinander und Miteinander der beiden Priesterschaften nicht irgendeinmal dazu führte, daß die Essener wenigstens am allgemeinen Versöhnungstag, entgegen dem Ansatz ihres eigenen liturgischen Kalenders, als Zuschauer an den Feierlichkeiten der saddukäischen Priesterschaft teilnahmen, indem sie vielleicht anerkannten, daß der amtliche Hohepriester, der an diesem Tag als Versöhner des ganzen Volkes ins Allerheiligste des Tempelhauses eintrat, ausnahmsweise vor Gott auch sie, die Essener, vertreten konnte. Vgl. dazu Joh 11,49—51. Einen eigenen Hohepriester hatten die Essener ja nicht. Diese Auffassung äußere ich aber nur vermutungsweise, auch deswegen, weil sie doch ein außerordentliches Zugeständnis der Essener an das amtliche Priestertum einschließen würde, dessen Zuständigkeit in Sachen Tempelwesen sie grundsätzlich nicht anerkennen konnten.

5. Wenden wir uns in diesem Zusammenhang jetzt noch dem Jünger zu, den Jesus liebte. Er war sehr wahrscheinlich, wie ich anderwärtig ausführte,<sup>49</sup> einer der Mönche der Essenersiedlung in Jerusalem, vielleicht der Verwalter des essenischen

---

<sup>48</sup> Siehe *Billerbeck* IV/2, 1219 im Register unter Boëthos und Boëthosäer; *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Hildesheim-New York 1970 (= Leipzig 1907), 269—273.

<sup>49</sup> *E. Ruckstuhl*, Der Jünger, den Jesus liebte. Geschichtliche Umriss, in: *BiKi* 40 (1985) 77—83; *ders.*, Chronologie I,55f.

Gästehauses. Sehr wahrscheinlich begleitete er Jesus und die Elf in den Ölgarten jenseits des Kidron, wo sie nächtigen wollten. Man kann vermuten, daß dieser Garten zum auswärtigen Grundbesitz der essenischen Mönchssiedlung gehörte. Nachdem Jesus gefangen genommen war und alle verbliebenen Jünger des Zwölferkreises außer Petrus geflohen waren, folgte er mit Petrus dem Haufen der Soldaten, die Jesus zu Annas führten (Joh 18,15f). Mit Jesus trat er in den Vorhof des hohepriesterlichen Palastes und führte auch Petrus hinein, indem er ihn unter irgendeinem Vorwand der Türhüterin empfahl. Sein Vorgehen scheint uns mehr als merkwürdig. Es setzt nicht einfach voraus, daß dieser Jünger, wie unser Text zweimal hervorhebt, ein guter Bekannter des Hohenpriesters war, sondern ein Mann, der hier häufig aus- und einging und von dem die Türhüterin wußte, daß er eine Person von großem Ansehen war, die in der nahe gelegenen Essenersiedlung eine führende Stellung, jedenfalls auch als Priestermonch, innehatte, und der der Hausherr des hohepriesterlichen Palastes rückhaltlos vertraute. Hier wird anschaulich, wie innig damals das Verhältnis zwischen den Essenermönchen und den Saddukäern samt ihren Spitzenleuten war, obgleich Annas und Kaiphas nicht der Familie der Boethosäer entstammten. Den gleichen starken Eindruck vom Ansehen und der anerkannten Geltung dieses Mannes macht sein Auftreten unter dem Kreuz; denn dort standen die Vertreter der Anklage gegen den Gekreuzigten. Wir wundern uns über den Mut, den dieser Jünger zeigte, indem er in Kauf nahm, daß sein einzigartiges Verhältnis zu diesen jüdischen Spitzenleuten unter dem Kreuz Jesu in Brüche gehen konnte.

6. In meinem Aufsatz über den Jünger, den Jesus liebte, habe ich ihn auch gleichgesetzt mit einem der zwei Jünger Johannes des Täufers, die dieser auf Jesus aufmerksam gemacht hatte (Joh 1,35–40).<sup>50</sup> Es dürfte kaum Zufall sein, daß unser Jünger, der essenische Priestermonch aus Jerusalem, an den Jordan hinunterstieg, als Johannes dort auftrat und die Scharen, die ihm zuströmten, zur Umkehrtaufe auf das kommende Gericht und die große Zeitenwende hin aufforderte; denn die Essener hofften inbrünstig auf diese endzeitliche Wende; eine Gestalt wie der geistesmächtige Johannes konnte sie nicht gleichgültig lassen. Johannes war ein Priestersohn. Sein Vater Zacharias, der die Bindung der Essener an die Überlieferung der Väter und ihre Geistigkeit vermutlich sehr schätzte, hatte ihn wahrscheinlich schon als heranwachsenden Knaben der Obhut und Erziehung jener Essenermönche anvertraut, die um der rücksichtslosen Hingabe an die harten Lebensformen der Wüste willen nach dem Tod Herodes des Großen sich wieder in Qumran angesie-

---

<sup>50</sup> Ruckstuhl, Jünger, 77.

delt hatten (vgl. Lk 1,67–80).<sup>51</sup> Diesen Mann hatte in der Wüste der Ruf Gottes getroffen; er verkündete als Sprecher Gottes das nahegerückte Ende dem ganzen Volk und drohte den führenden Leuten in Jerusalem mit dem göttlichen Strafgericht, wenn nicht auch sie umkehren würden (vgl. Mt 3,7–12). Unser Jünger war vom Auftreten dieses Gottesmannes ergriffen und schloß sich ihm an, um aber etwas später Jesus zu folgen und in ihm den Kommenden, den der Täufer angekündigt hatte, zu erkennen (vgl. Joh 1,19–46). Sein Leben als Essenermönch stand von jetzt an unter dem Eindruck des Täufers und Jesu, des Stärkeren. Von ihnen geprägt reifte er selbst zur Gestalt, die in der essenischen Mönchsgemeinde von Jerusalem auf einen inneren Aufbruch hinwirkte und ihre spätere Hinwendung zu Jesus anbahnte (vgl. Apg 6,7). Durch seine prophetische Haltung und Geistesmacht schlug er auch Männer wie die Hohenpriester Annas und Kaiphas in seinen Bann, ohne daß sie seine Entscheidung für Jesus mitzuvollziehen wagten. Sie dachten zu erdverbunden und politisch und glaubten, in ihrer Weise für das ganze jüdische Volk und seine Zukunft Verantwortung tragen und wahrnehmen zu müssen (vgl. Joh 11,47–54).

#### V. Zur Geschichte des christlichen Osterfestes

In diesem Schlußteil der vorliegenden Arbeit sollen Fragen aufgegriffen werden, die geeignet sind, die vorangehenden Abschnitte zu ergänzen und ihnen einige neue Lichter aufzusetzen.

##### 1. Zur Entwicklung des quartadezimanischen Pascha

Dieser Entwicklung ist August Strobel in seinem grundlegenden Werk über „Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders“ sorgfältig nachgegangen und darüber zu stichhaltigen Ergebnissen gelangt.<sup>52</sup> Ursprünglich haben die Quartadezimaner ihren Brauch, das Pascha am 14. Tag nach dem Frühlingsneumond (Lunarquartadezimaner) oder am 14. Tag des Frühlingsmonats im Rahmen eines Sonnenjahres (Solarquartadezimaner) zu feiern im Anschluß an das vierte Evangelium und seine zeitliche Ansetzung des Todestages Jesu als apostolische Überlieferung festgehalten. Allein schon nach der Mitte des 2. Jh. und auch später

<sup>51</sup> Vgl. Jos BJ 2,8,2.

<sup>52</sup> Siehe Strobel, Ursprung, 17–28.219–222.

scheinen einflußreiche Vertreter der quartadezimanischen Paschafeier in den Sog der synoptischen Darstellung des Leidens Jesu geraten zu sein und irrtümlicherweise aus ihr geschlossen zu haben, Jesus habe am Vorabend seines Todes das jüdische Pascha begangen und sei am Nachmittag des 15. Nisan am Kreuz gestorben. In der Folge kam es — nicht ohne Widerspruch aus den eigenen Reihen — in manchen quartadezimanischen Gemeinden dazu, daß man am Abend des 14. Tages nach dem Frühlingsneumond oder am 14. Tag des Frühlingsmonats nunmehr das Gedächtnis des Letzten Mahles Jesu beging und so den ursprünglichen Gehalt des eigenen christlichen Paschafestes verdunkelte oder preisgab.<sup>53</sup>

## 2. Zum Ursprung des Ostersonntags

2.1. Der Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts spielte sich zwischen den Quartadezimanern Kleinasiens und der römischen Kirche ab, die im Gegensatz zu diesen Ostern an einem Sonntag feierte, der in der Nähe des Frühlingsvollmonds lag. Wie die Quartadezimaner wiesen auch die römischen Ältesten auf eine uralte Überlieferung hin, die sie wahrscheinlich wie jene auf die apostolische Zeit zurückführten.<sup>54</sup>

2.2. Die Tatsache, daß die Quartadezimaner den apostolischen Ursprung des römischen Osterfestes nie anzweifelten und daß es keine Anzeichen dafür gibt, daß die römische Kirche diese Feier im Lauf ihrer Geschichte neu eingeführt hat, weist deutlich darauf hin, daß der Ostersonntag in Rom auf die Anfänge der dortigen Christenheit zurückgeht. Der Brief des Lyoner Bischofs Irenäus an den Vorsteher der römischen Gemeinde Viktor, den er diesem sandte, als er den Quartadezimanern die Kirchengemeinschaft aufgekündigt hatte, setzt allerdings voraus, daß es unter den Vorgängern Viktors in Rom auch Quartadezimaner gab.<sup>55</sup> Sie waren in der Gemeinde damals offenbar eine Minderheit, wurden aber von ihren Ältesten dennoch als Mitchristen anerkannt und als Brüder angenommen. Dieses Miteinander könnte darin verwurzelt gewesen sein, daß schon in der Frühzeit der römischen Gemeinde Christen verschiedener christlicher Richtungen nebeneinander lebten und im Lauf ihrer wechselvollen Geschichte gelernt hatten, sich gegenseitig zu ertragen und anzuerkennen; vermutlich waren diese Christen ursprünglich alle Judenchristen gewesen.

<sup>53</sup> Vgl. *Strobel*, Ursprung, 29–36.219–222.

<sup>54</sup> Vgl. *Strobel*, Ursprung, 374–377; *W. Rordorf*, Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag, in: TZ 18 (1962) 167–189, hier 168–171.

<sup>55</sup> *Rordorf*, Ursprung, 168f.

2.3. August Strobel hat mit seinen oben genannten Untersuchungen überdeutlich gemacht, daß man die Geschichte des christlichen Osterfestes nicht schreiben kann, wenn man die Geschichte der Kalenderformen im Osten und Westen der alten Kulturkreise nicht kennt und die vielfältigen Möglichkeiten, Wege und Irrwege der jüdischen und der christlichen Kalenderrechnungen im Altertum nicht durchschaut. Dennoch genügt es nicht, den Unterschied des quartadezimanischen und römischen Osterverständnisses und den Ursprung des römischen und alexandrinischen Sonntagsostern nur von verschiedenen Kalenderrechnungen abzuleiten. So würde man ein Strukturelement der quartadezimanischen Festauffassung und des Ostersonntagsdenkens übergehen, das verschiedene jüdische und christliche Kalenderanschauungen des Altertums grundlegend prägte und heute noch wirksam ist. Das jüdisch-pharisäische Kalenderdenken, das am Mondkalender und seinen immer wieder auszugleichenden Abweichungen vom natürlichen, durch den Lauf der Sonne bestimmten Jahr hing, führte nämlich zu den sogenannten beweglichen Festen der jüdischen Liturgie. Diese waren nicht an einen jährlich wiederkehrenden Wochentag gebunden, sondern an ein Datum, das sich in einem gewissen Rhythmus mit den verschiedenen Tagen der Woche verband. Hier ist das jüdische Paschafest wie auch das christliche Pascha der Quartadezimaner einzuordnen. Demgegenüber war das altpriesterliche und essenische Kalenderdenken im Raum des Judentums durch das Festhalten an unbeweglichen Festen gekennzeichnet, die im Lauf der Jahre immer auf den gleichen Wochentag fielen. Diesem Festhalten diente ursprünglich der essenische Sonnenkalender mit seinen 364 Tagen, der freilich auch nur durch das genaue Achten auf die Wendezeiten der Sonne und eine geregelte Schaltung sein Ziel erreichen konnte. Die durch ihn geordnete Liturgie war gegenüber der durch den Mondkalender geregelten Fest- und Sabbatordnung zweifellos beständiger und erlaubte eine sicherere Anwendung der mosaischen Kultvorschriften.

2.4. Wenn man nun überlegt, daß als Ursprung und Sitz im Leben für die alljährlich wiederkehrende, an einen festen Wochentag geknüpfte Ostersonntagliturgie nur der geistige Raum eines essenisch denkenden Christentums in Frage kommt und im Urchristentum dafür keine andere Möglichkeit zur Verfügung stand, müssen wir annehmen, daß hier die Wiege der Ostersonntagfeier zu suchen ist. Nur hier kann diese Feier entstanden sein, in der oder den essenischen Gruppen der Urgemeinde in Jerusalem, und der Anlaß dazu kann nur in einem geschichtlichen oder mit der Geschichte verknüpften Ereignis gesucht werden, das sich an einem Sonntag zugetragen hatte und für die Entstehung der Urgemeinde grundlegend war. Es war zweifellos die Auferweckung Jesu von den Toten, deren alljährliche Gedäch-

nisfeier am ersten Tag der Woche sich den essenischen Christen der Heiligen Stadt von selbst aufdrängte, auch deswegen, weil der Sonntag von jeher einer der liturgisch hervorgehobenen Tage des alten Priesterkalenders war. Die Entstehung dieser urchristlichen Sonntagsosterfeier wurde gewiß auch deswegen erleichtert, weil ihr nicht wie dem Ursprung des quartadezimanischen Pascha zunächst das jüdische Paschafest mit seinem Paschamahl entgegenstand, an dem, wie wir früher gesehen haben, vermutlich während Jahren auch noch Judenchristen teilgenommen haben.<sup>56</sup> Gewiß liegt es nahe anzunehmen, daß auch die essenischen Judenchristen der Urgemeinde während einiger Zeit weiterhin das Paschamahl feierten, freilich vom Dienstag auf den Mittwoch ihres eigenen Paschatermins. Diese Feier aber war durchaus vereinbar mit einer christlichen Auferstehungsfeier am ersten Tag der folgenden Woche. Von daher wäre es auch denkbar, daß der Ursprung des christlichen Sonntagsostern in Jerusalem der Entstehung des quartadezimanischen Pascha vorausging. Jedenfalls aber läßt sich die Tatsache, daß das Pascha der Quartadezimaner und die Sonntagsosterfeier in keiner Gruppe des christlichen Altertums nacheinander und nebeneinander begangen wurden, sondern verschiedene Richtungen und Ausprägungen der Christenheit kennzeichneten, nur durch deren Ursprung in je einem anderen Teil der Urgemeinde in Jerusalem erklären.

2.5.1. Wie kam aber die liturgische Feier des Jahrestages der Auferstehung Jesu nach Rom? Vermutlich durch essenische Judenchristen aus Jerusalem, die nach Rom auswanderten oder ihren jüdischen Brüdern in Rom die Botschaft von Jesus Christus verkünden wollten.<sup>57</sup> In Rom lebten damals um 40.000–50.000 Juden. Die meisten von ihnen waren entweder Einwanderer aus Palästina und Syrien oder ursprünglich Gefangene aus römischen Feldzügen in diesen Gebieten.<sup>58</sup>

2.5.2. Wir können uns in diesem Zusammenhang zuerst fragen, wann die römische Christengemeinde entstand. Eine wichtige Nachricht über sie steht in den Annalen von Tacitus (15,44), wo er über die neronische Christenverfolgung nach

<sup>56</sup> Siehe in dieser Arbeit S. 107 mit Anm. 26.

<sup>57</sup> Auf diesen Ursprung des römischen Sonntagsostern könnte auch das ursprüngliche niedrigste Mondalter für die Festlegung des römischen Ostertages, nämlich der 16. Montag, hinweisen. Diese Zeitgrenze zeigt, daß ihr die Erinnerung an den Todestag Jesu, den 14. Nisan, und den Auferstehungstag, den 16. Nisan jenes Jahres, zugrunde liegt, allerdings nach dem amtlichen Kalender, der auch die Datierung der joh Leidensgeschichte bestimmt hat. Wir wissen aber, daß die Essener die Synchronismen ihres und des amtlichen Kalenders nicht übersahen. Siehe *Ruckstuhl*, Chronologie I, 51.

<sup>58</sup> Für diese und die meisten folgenden Angaben unter V.2.5.2.–4. habe ich vor allem die Ausführungen von Raymond Brown in: *R. E. Brown-J. F. Meier*, Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity, New York 1983, 92–127 ausgewertet.

dem Brand Roms (64 n. Chr.) berichtet. Der Bericht macht deutlich, daß Tacitus die römische Christenheit mit Judäa als dem Ursprungsland des christlichen Glaubens in Verbindung brachte, daß es damals eine große Zahl Christen in Rom gab und diese mühelos von den Juden Roms unterschieden werden konnten.

Wie lange vorher lebten in Rom schon Christen? Paulus schreibt um 58 im Röm, er habe seit vielen Jahren den Wunsch gehabt, die römische Christengemeinde kennen zu lernen (15,23); ihr Glaube werde auch in der ganzen Welt gerühmt (1,8). Das setzt voraus, daß sie mindestens auf den Anfang der Fünfzigerjahre zurückging. Ihr Ursprung muß aber noch weiter zurückliegen. Als nämlich Paulus nach Korinth kam (49/50), fand er Unterkunft im Haus des judenchristlichen Ehepaars Aquila und Priszilla, die kürzlich aus Italien gekommen waren, weil Kaiser Klaudius die Juden aus Rom vertrieben hatte (Apg 18,2f). Der Grund für diese Maßnahme waren wahrscheinlich Unruhen gewesen, die wegen der Christusverkündigung zwischen Juden und Judenchristen ausgebrochen waren. Darauf weist auch die Nachricht von Suetonius hin (25,4), Klaudius habe die Juden „wegen des Unruhestifters Chrestus“ vertrieben. Wir kommen also mit diesen Angaben zeitlich in die zweite Hälfte der Vierzigerjahre, was nicht ausschließt, daß der Ursprung der römischen Christengemeinde noch etwas weiter zurückliegt. Sicher hat sie nicht der Apostel Petrus gegründet; denn diese Gründung hätte die Apg zweifellos erwähnt, da in ihr die Achse Jerusalem – Rom eine wichtige Rolle spielt. Außerdem enthält der Röm keinen einzigen Hinweis auf eine solche Gründung durch Petrus, was sich kaum verstehen ließe, wenn sie durch ihn erfolgt wäre.

2.5.3. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, zu erkennen, was für eine Absicht Paulus mit seinem Brief an die Römer verfolgte und was für eine Gestalt der Christusverkündigung und des christlichen Lebens er in der römischen Christenheit voraussetzte. Paulus wußte, daß er in gewissen Kreisen der Urgemeinde in Jerusalem mit einer erbitterten Gegnerschaft rechnen mußte, weil er nicht nur die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz verteidigte, sondern das in der galatischen Auseinandersetzung auch mit äußerster Heftigkeit und beißendem Sarkasmus getan hatte, der mehrmals nicht nur die Grenzen der Klugheit, sondern auch der Sachlichkeit gegenüber seinen wirklichen und vermeintlichen Gegnern überschritten hatte. Diese Auseinandersetzung war durch Gerüchte und die aus dem Gal weitergetragenen Aussagen jedenfalls nicht nur in Jerusalem zum Gespräch geworden, sondern wahrscheinlich auch in Rom. Die Voraussetzung dazu, die im folgenden noch erhärtet werden muß, ist der Zusammenhang beider Christengemeinden durch judenchristliche Auswanderer und Missionare, die den christlichen Glauben in den Vierzigerjahren von Jerusalem nach Rom gebracht hatten, zunächst durch seine

Verkündigung in den jüdischen Synagogen Roms. Seitdem war die römische Christengemeinde nach Jerusalem hin ausgerichtet. Sie schaute vermutlich auf ihre führenden Männer wie Jakobus und Petrus und hielt sich an ihre Richtlinien und Weisungen. Das wurde auch nicht wesentlich anders, als nach und nach, vor allem nach dem Bruch mit den Juden unter Klaudius, immer mehr Heiden in die Gemeinde aufgenommen wurden.

Als nun Paulus fürchten mußte, daß die Gelder, die er in den von ihm gegründeten Gemeinden in Mazedonien und Griechenland für „die Armen“ in Jerusalem gesammelt hatte, unter Umständen von der Urgemeinde der Heiligen Stadt seinetwegen zurückgewiesen würden (Röm 15,25–33; vgl. Apg 21,17–30), sah er sich nach neuen Freunden und Hilfe um. Er überdachte seine Erfahrungen in den vorausgehenden Jahren und zog seine Lehren daraus. So hoffte er, seinen angeschlagenen Ruf wiederherzustellen und seine Stellung zum mosaischen Gesetz und zum Judentum in einer neuen Weise verständlich und glaubwürdig zu machen. In dieser Absicht wandte er sich vor allem an die römische Christengemeinde, die er wegen ihres Ansehens und ihrer Verbindung mit Jerusalem für geeignet hielt, sein Anwalt dort zu werden und ihm auch für seine künftige Arbeit im heidnischen Westen Europas ihre Unterstützung zu gewähren. In diesem Sinn sind zunächst die beiden Schlußkapitel des Röm zu verstehen. Die vielen Männer und Frauen, die er in Röm 16 grüßen läßt, konnte er aus verschiedenen Gründen und in verschiedener Weise kennen. Einige davon waren seine Mitarbeiter gewesen. Er will mit diesen Grüßen der Gemeinde nahelegen, sich an solche Leute zu wenden, wenn sie erfahren wollen, wie Paulus wirklich gesinnt ist und wie zuverlässig seine Worte sind.

2.5.4.1. Nicht nur die Schlußabschnitte des Röm dienen der genannten Absicht des Paulus. Der ganze Brief soll zeigen, wie Paulus seine Lehre von Gottes Gerechtigkeit und vom Gesetz und seinen Werken versteht und wie sehr er das jüdische Volk liebt und seine Auserwählung schätzt. Paulus rückt die übersteigerte und manchmal ungerechte Sicht der Dinge, die er im Gal entfaltet hatte, im Röm zurecht, ohne entscheidende Grundlinien, auf die es ihm auch jetzt noch ankommt, preiszugeben. Und wo immer es ihm möglich ist, an die Voraussetzungen der römischen Christen und ihre heilsgeschichtliche Schau auf das AT und das Wirken Gottes in Jesus Christus anzuknüpfen, tut er es. Er anerkennt vor allem die Heilsv Verkündigung, die den Römern durch ihre judenchristlichen Missionare einst zuteil wurde, als eine gültige Gestalt der christlichen Lehre, von der sie nicht abweichen sollen (6,17; 16,17; vgl. damit Gal 1,6–9). 16,17f verrät aber, daß es in Rom jedenfalls auch Judenchristen gab, die entgegen der grundsätzlichen Haltung, die Petrus und Jakobus schon am Apostelkonzil in Jerusalem eingenommen hatten, von Hei-



den, die Christen werden wollten, die Beschneidung verlangten. Die Gestalt der christlichen Lehre aber, die in Rom von der überwiegenden Mehrheit der Christen gutgeheißen wurde, war somit eine auch nach Paulus vertretbare Form eines von der jüdischen Überlieferung geprägten Christentums, die den Heiden keine unzumutbaren Vorschriften machte.

2.5.4.2. Röm 1,3f verwendet Paulus eine Glaubensformel, die alle Anzeichen ihrer Prägung durch judenchristliche Lehrer trägt. Deutlich kommt Paulus hier, am Anfang seines Schreibens, den Briefempfängern einen großen Schritt entgegen, indem er den Inhalt der Heilsbotschaft, zu deren Verkünder ihn Gott gemacht hat (1,1), mit einer Formel umschreibt, die Jesus durch seine jüdische Abstammung aus dem Geschlecht Davids und als Träger und Erfüller der atl. Verheißungen kennzeichnet (Sohn Gottes hier = Messiaskönig). Diese Stelle für sich allein schon zeigt, woher und wie die römische Gemeinde ihren Glauben empfangen hat. Die Formel selbst dürfte sicher in Jerusalem entstanden sein.<sup>59</sup> Im ganzen paulinischen Briefgut kommt sie auch nur an unserer Stelle vor. Sie gehört zweifellos zum Schatz der Glaubensüberlieferungen, die jedem römischen Christen durch den christlichen Unterricht, den die Taufschüler der Gemeinde empfangen, vertraut war.

2.5.4.3. Seine neu überdachte Einstellung gegenüber dem Gesetz zeigt Paulus an vielen Stellen des Röm, so schon 3,1–4.31; 7,7.12.14.16; vgl. demgegenüber Gal 3,10.13.23–25. An allen genannten Römerstellen nimmt Paulus Rücksicht auf die Christen Roms, die das Gesetz als heilige Gabe Gottes verstehen, ohne deswegen die Gnade Christi und den Heilsweg des Glaubens zu verkennen. Erstaunlich sind dann die Kapitel 9–11 unseres Briefs über die Auserwählung Israels, den erwählten Rest (die Judenchristen) und die endgültige Rettung ganz Israels, Themen, die eigentlich schon in 1,16 anklangen. Erstaunlich ist die Bildvorstellung in 11,13–24 vom edlen Ölbaum Israel, in den die Heiden als Zweige vom wilden Ölbaum eingepropft wurden. Wären diese drei Kapitel in unserm Brief denkbar, wenn Paulus sich nicht an eine Gemeinde wenden würde, deren Ursprung durch ein kraftvolles und

---

<sup>59</sup> Außer an Jerusalem könnte man höchstens noch an Antiochien als Ursprungsort der Glaubensformel Röm 1,3f denken. Aber diese Annahme ist deswegen unwahrscheinlich, weil Antiochien die auswärtige Mission im größeren Stil offenbar erst mit Paulus und Barnabas im östlichen Mittelmeergebiet (Zypern) und in den nähergelegenen Teilen Kleinasiens begonnen hat, in einem Gebiet, das mehr oder weniger auf Antiochien ausgerichtet war oder ausgerichtet werden konnte. Den antiochenischen Missionaren fiel es kaum ein, sich nach Griechenland oder gar nach Rom vorzuwagen; denn dort konnten sie kaum einen Einflußraum aufbauen, der ihnen unterstand. Paulus machte denn auch den Schritt nach dem westlichen Kleinasien und nach Griechenland erst, als er sich nach dem Streit mit Petrus und Barnabas vom Einfluß Antiochiens gelöst hatte.

heilswilliges Judenchristentum geprägt wurde und deren Gegenwart immer noch vom Erbe der Väter zehrt und von ihm her denkt? Hätten diese Kapitel geschrieben werden können, wenn Paulus gegenüber seinen Aussagen im Gal nicht eine Wende vollzogen hätte? Wären sie geschrieben worden, wenn Paulus nicht auf das Gebet und die Hilfe der Römer in der Auseinandersetzung mit Jerusalem angewiesen gewesen wäre? Eine Wende hat Paulus aber auch vollzogen, indem er die Heidenchristen Roms davor warnt, sich über ihre christlichen Brüder zu erheben, die mit ihren jüdischen Eßgewohnheiten immer noch rein und unrein unterscheiden und nicht alle Tage gleich hoch einstufen (14,1–23; 15,1–3; vgl. demgegenüber Gal 2,11f; 4,9–11).<sup>60</sup>

2.6. Die Ausführungen unter 2.4. und 2.5. führen zum Ergebnis, daß die römische Christengemeinde sehr wahrscheinlich eine Art Tochtergründung Jerusalems war. Die Jerusalemer Urgemeinde aber war, wie neueste Untersuchungen wieder hervorheben,<sup>61</sup> vor allem in ihren Anfängen stark essenisch geprägt. Essenisch denkende Christen aus Jerusalem haben mit ihrem Glauben die essenisch-christliche Ostersonntagsfeier von dort nach Rom gebracht. Daß wir in Rom dann später auch eine vermutlich kleine Gruppe von quartadezimanischen Christen antreffen, weist darauf hin, daß dort nicht nur Essenerchristen die Botschaft von Jesus Christus verkündet haben, sondern auch Jerusalemer Judenchristen pharisäischer Richtung (Apg 15,5). Von ihnen wird man annehmen dürfen, daß sie in der Folgezeit versuchten, Heiden für den Glauben zu gewinnen, die sich auch der Beschneidung unterzogen (Röm 16,18).

Ergänzend sei darauf verwiesen, daß in 1 Petr, der um 90 herum von Rom aus an Gemeinden im nordwestlichen Kleinasien gesandt wurde,<sup>62</sup> in einer kraftvollen Sprache Vorstellungen vom geistlichen Gotteshaus und vom Gottesvolk als dessen königlicher Priesterschaft, vom Opfertod Jesu und vom Lösepreis seines Blutes zum Ausdruck gebracht werden (1,18f; 2,4–10.21–24; 3,18; 4,1f). Diese Vorstel-

<sup>60</sup> Es ist möglich, daß die religiöse Wertung verschiedener Wochentage auf die Herkunft mancher Judenchristen Roms aus dem essenischen Denkraum hindeutet. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß hier pharisäisches Brauchtum durchschlägt (Sabbat, Fasttage).

<sup>61</sup> Vgl. B. Pixner, Das Essenerquartier in Jerusalem und dessen Einfluß auf die Urkirche, in: HIL 113 [Heft 2/3] (1981) 3–14; R. Riesner, Essener und Urkirche in Jerusalem, in: BiKi 40 (1985) 64–76.

<sup>62</sup> Was Ort, Herkunft und Absicht des Absenders von 1 Petr angeht, schließe ich mich hier der Auffassung von R. Brown (Anm. 58) und anderen Forschern an. Die Ansicht, die ich darüber im Buch: Schöpfen aus biblischen Quellen. Zugänge zu den Briefen des NT, Stuttgart 1983, 214f vertreten habe, unterscheidet sich aber nur an der Oberfläche von ihr.

lungen scheinen aus essenischem Denken zu stammen, das von den christlichen Essenern auf das Heil in Jesus Christus angewendet und weitergebildet wurde.<sup>63</sup> Auffallenderweise finden sich auch im Röm mehrere Stellen, wo Paulus entsprechende kultische Vorstellungen verwendet, um so offenbar dem Denken der römischen Christenheit entgegenzukommen, so 3,25;12,1;15,16.

2.7. Eusebius hat uns zur Osterfestfrage einen Ausschnitt aus einem Brief palästinensischer Bischöfe an die Vorsteher der ihnen unterstellten Gemeinden überliefert.<sup>64</sup> In seiner Einleitung dazu nennt er die Bischöfe Narkissos (von Jerusalem), Theophilos (von Kaisareia), Kassios im Gebiet von Tyros und Klaros in Ptolemais. Sie waren mit weiteren Bischöfen Palästinas in der Frage der Osterfestüberlieferung zusammengekommen und darin einig gewesen, daß ihr Brauch, Ostern an einem Sonntag zu feiern, auf die Apostel zurückgehe. Es handelt sich offenbar um die palästinensische Bischofssynode von 195, die Narkissos und Theophilos leiteten. Das uns von Eusebius überlieferte Briefstück lautet:

Sorgt dafür, daß in jedem Sprengel Abschriften unseres Briefes versandt werden, damit wir nicht mitschuldig seien mit jenen, die leichtsinnig sich selbst in die Irre führen. Wir teilen euch mit, daß man auch in Alexandrien am gleichen Tag wie wir (Ostern) feiert. Unsere Briefe (über das jeweilige Osterdatum) gehen auch zu ihnen und ihre (Briefe) kommen zu uns, sodaß wir einheitlich und gemeinsam denselben Tag begehen.

Aus diesem Briefstück geht keineswegs hervor, daß die Palästinenser die Oster-sonntagsfeier von Alexandrien übernommen haben.<sup>65</sup> Man kann höchstens annehmen, daß sie sich im Lauf der Geschichte der alexandrinischen Berechnungsweise der Osterdaten angeschlossen haben. Was den Ursprung ihres Brauches angeht, so war in Palästina, wie Eusebius in der Einleitung festhält, offenkundig die Überzeugung tief verwurzelt, daß er in ununterbrochener Folge (διαδοχή) auf die Apostel zurückgehe. Das ist auch das, was man als höchst wahrscheinlich ansehen darf. Der palästinensische Brauch wurzelte gewiß in der liturgischen Ostersonntagsfeier der essenischen Gruppen der Urgemeinde zu Jerusalem. Wenn jemand diesen Brauch erst später übernommen hat, wird es Alexandrien mit seinem Kirchengebiet gewesen sein.

<sup>63</sup> Siehe dazu *H. Kosmala*, Hebräer – Essener – Christen. Studien zur Vorgeschichte der christlichen Verkündigung, Leiden 1959, 363–378. Vgl. auch *K. H. Schelkle*, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (HThK, 13/2), Freiburg-Basel-Wien <sup>5</sup>1980, 63 Anm. 1.

<sup>64</sup> *Eusebius*, HistEcl V, 25f; vgl. V,22; 23,3.

<sup>65</sup> *Strobel*, Ursprung, 377 hat diese zweifellos falsche Erklärung zu Eusebius, HistEcl V,26 von E. Schwartz übernommen; siehe aaO. Anm. 7.

### 3. Folgerungen

Was unter 2. gesagt worden ist, verstärkt das, was in meinem ersten Aufsatz zur Chronologie der Leidensgeschichte unter III.2.5.9. und unter V.1.3. ausgeführt wurde. Es gibt einen recht wahrscheinlichen Zusammenhang zwischen der deutlich greifbaren essenischen Richtung der Urgemeinde Jerusalems und der Jesusbewegung vor Ostern. Der Brauch, am Sonntag um den Frühlingsvollmond die Auferstehung Jesu zu feiern, konnte sich in der Geschichte der Urgemeinde nur festwurzeln, weil die essenische Richtung in dieser Gemeinde die Anfänge ihrer Entwicklung maßgebend steuerte. Dieser starke Einfluß ist aber letztlich nur denkbar, wenn schon Jesus und der Zwölferkreis essenisches Gedankengut und Brauchtum kannten und schätzten und jedenfalls Verbindungen zu essenischen Gruppen und Familien pflegten, die ihr Leben als Wandercharismatiker mit ihren Gaben und ihren Häusern unterstützten und sicherten.<sup>66</sup> Essenisch gesinnte Leute dürften auch zum weiteren Jüngerkreis Jesu oder zu seinen Anhängern gehört haben, in Galiläa wie in Judäa und Jerusalem. Nur darum werden die Essener in den Evangelien kaum je genannt und nie angegriffen.

---

<sup>66</sup> Vgl. G. Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (TEH, 194), München <sup>3</sup>1981, 19. 21. 25f.