Martin Hengel

Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums

Emil Schürer hat lebenslang seine ganze Arbeitskraft einem einzigen Werk gewidmet, seiner „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“¹, die von Auflage zu Auflage umfangreicher wurde. Daneben hat er nur – als Mitherausgeber der Theologischen Literaturzeitung – zahllose Rezensionen und einige wenige kleinere Studien verfaßt, darunter auch eine heute noch lesenswerte „Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage“². Es handelt sich um einen Vortrag, den er vor Pfarrern gehalten hat. Schürer kommt darin zu einer deutlichen Korrektur der älteren radikalen Johanneskritik eines Bretschneider und der Tübinger Schule F.C. Baur, die dem 4. Evangelisten „Unkenntniß palästinensischer und jüdischer Dinge“ vorwarfen, und daher seine palästinische, ja sogar seine jüdische Herkunft bezweifelten – eine Tendenz, die sich bis E. Hirsch und R. Bultmann fortsetzt³. In Wirklichkeit habe der Evangelist „eine gute Kenntnis der jüdischen Dinge“ besessen. Daher werde „auch von den Gegnern der Echtheit mehr und mehr für wahrscheinlich erklärt, daß er jüdischer Herkunft war, wenn auch nicht palästinisch-jüdischer, so doch hellenistisch-jüdischer Herkunft“. Entsprechend meint Schürer selbst, „daß der Verfasser des vierten Evangeliums ein Mann von griechischer Bildung war“, daß jedoch „diese Bildung die des hellenistischen Ju-

¹ Die 1. Auflage 1874 erschien noch in einem Band, die 3. bzw. 4. in 3 Bänden mit einem Registerband 1901–1911, s. dazu *M. Hengel*, Der alte und der neue Schürer, in: JSS 35,1 (1990) 19–72. S. jetzt die völlig überarbeitete englische Ausgabe: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by *G. Vermes, F. Millar*..., Vol. I (1973); II (1979); III,1 (1986); III,2 (1987) (Vol. III,1 u. 2 mit *M. Goodman*).

² In: Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, gehalten am 20. Juni 1889 (V. Folge) Gießen 1889) 28–73. Nachgedruckt in: *K. H. Rengstorff* (Hrsg.), *Johannes und sein Evangelium* (Wege der Forschung LXXXII, Darmstadt 1973) 1–27. S. dazu *K. H. Rengstorff*, S. XVII f., der mit Recht hervorhebt, daß Schürer „gerade als neutestamentlicher Exeget sich in erster Linie als Historiker verstanden hat“.

³ *Op.cit.* 67 f. = *Rengstorff*, 19; *E. Hirsch*, das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt (Tübingen 1946) 75, vermutet einen heidenchristlichen Griechen aus Antiochien, der „nach 70 eine Reise ins Heilige Land“ machte. *R. Bultmann*, ³RGG 3,849 denkt ganz generell an eine Herkunft des Werkes aus einem synkretistischen syrischen Milieu und verweist dabei auf die – m.E. rund 100 Jahre späteren – Oden Salomos und auf Ignatius, der kirchenpolitisch eine etwas spätere Situation voraussetzt.

dentums“ gewesen sei, „in der Form, wie es besonders durch Philo repräsentiert ist“, und daß er daher nicht mit dem Zebedaiden, der einstmals ein galiläischer Fischer gewesen sei, identisch sein könne⁴. Nun hat sich Schürer bei dem Vergleich mit Philo sicher auf die falsche Fährte begeben. Zwischen dem hochgebildeten Religionsphilosophen aus Alexandrien, Bruder des jüdischen Rothschild seiner Zeit, und dem Evangelisten besteht in Stil und philologischer Bildung ein tiefer Graben, den auch der den Prolog beherrschende Logos als Schöpfungs- und Offenbarungsmittler nicht überbrücken kann. Was Sprache und Stil betrifft, so hat bereits A. Schlatter in seiner noch heute gültigen Untersuchung *„Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten“*⁵ den richtigen Weg gewiesen, und die Qumrantexte haben weitere grundlegende Übereinstimmungen aufgezeigt. Schon Schlatter machte u. a. darauf aufmerksam, daß griechische Bildung ca. 360 Jahre nach Alexander d. Gr. auch im jüdischen Palästina längst zuhause war, auch ich selbst glaube, in zahlreichen Untersuchungen diesen Punkt hinlänglich geklärt zu haben. Der lange Zeit überbetonte grundsätzliche Gegensatz zwischen dem Judentum des Mutterlandes und dem sogenannten „hellenistischen“ der Diaspora ist inzwischen weitgehend relativiert worden.

Damit stoßen wir auf einen zweiten Punkt von grundsätzlicher Bedeutung, der zeigt, wie sehr sich die Forschungslage seit den Tagen Schürers geändert hat. Wenn der Autor des 4. Evangeliums ein aus Palästina stammender Jude war, dann erhält dasselbe einen neuen, bisher zu wenig beachteten Quellenwert. Dies gilt zugleich auch für zahlreiche andere neutestamentliche Schriften. Denn daß das Neue Testament ohne die Kenntnis der zeitgenössischen jüdischen Geschichte und Religion historisch weithin unverständlich bleibt, wird heute kaum mehr bestritten. Daß es jedoch umgekehrt selbst eine wichtige Quelle für die Erforschung des Judentums seiner Zeit darstellt, wird erst allmählich erkannt. Dabei denkt man in erster Linie an die synoptischen Evangelien mit ihrem galiläischen Lokalkolorit, an die Apostelgeschichte des Lukas, die eine erste Missionsgeschichte der neuen messianischen Bewegung darstellt, oder an die Briefe des ehemaligen pharisäischen Schriftgelehrten Paulus. Daß aber das Johannesevangelium, das im Rahmen der vier kanonischen Evangelien zeitlich und sachlich am weitesten vom historischen Jesus entfernt ist, als Quelle für das Judentum des 1. Jahrhunderts in Frage kommt, wird bis heute kaum erwogen. Veröffentlicht wurde das Evangelium sicher nicht vor dem Ende des 1. Jahrhunderts im westlichen Kleinasien, wo es schon im 2. Jahrhundert seine stärkste Wirkung entfaltete. Sein Autor, ein überragender Lehrer, der dort eine Schule oder Gemeinde gründete, bleibt bewußt in einem eigenartigen Halbdunkel, das mehr verhüllt als sichtbar werden läßt. M. E. steht hinter ihm der „Alte Johannes“ des Papias, den dieser als „Herrenjünger“ bezeichnet und häufig als Traditionsträger zitiert. Papias war z. Zt. Hadrians Bischof von Hierapolis in Phrygien. Der „Alte“ ist Autor des 2. und 3. Johannesbriefs und bezeichnet sich selbst als „ὁ πρεσβύτερος“, was dem palästinischen Ehrennamen

⁴ Op.cit. 68–70 = Rengstorf, 20f.

⁵ BFCTh 6 (1902) Heft 4, abgedruckt in: K. H. Rengstorf, (Anm. 2) 28–201.

„haz-zaqen“ entsprechen mag. Er selbst könnte wiederum ein Schüler des Zebedaiden gewesen sein – aber hier bewegen wir uns schon auf historisch relativ unsicherem Boden⁶.

Das Evangelium hat im Grunde genommen nur *ein* Thema: *die Christologie*. Diesem Thema von der Sendung des präexistenten Gottessohnes in die Welt, der Glauben wirkt und ewiges Leben schenkt, ist alles andere untergeordnet. Der Stil ist einheitlich wie bei kaum einem anderen antiken Autor, fast bis zur Monotonie. Keine neutestamentliche Schrift hat, gemessen am Gesamtumfang, einen so begrenzten Wortschatz⁷. Der historische Gehalt des Werkes im Blick auf den wirklichen Jesus der Geschichte ist – ich sage es vorsichtig – umstritten. Während Herder und Schleiermacher unter dem Vorzeichen des deutschen Idealismus seinen historischen Wert sehr hoch einschätzten – für Schleiermachers Leben Jesu war es die wichtigste Quelle –, hat der junge Stiftsrepetent David Friedrich Strauß seinen Geschichtswert radikal bestritten und damit den Apfel der Eris unter die Theologen des 19. Jahrhunderts geworfen. Seine radikale historische Kritik hat sich in der Forschung seither weitgehend durchgesetzt. Als Beispiel sei nur das Urteil eines genialen Altphilologen und Historikers, Eduard Schwartz, zitiert⁸: „Eins nimmt den... Blick sofort gefangen und überwiegt zunächst jede andere Wirkung: die Rücksichtslosigkeit, mit der der überlieferte Stoff gestaltet wird, die ungeheure Kühnheit der Erfindung, die nichts unangetastet läßt. ... Ein gewaltsam concipierender, höchst individueller Dichter treibt sein Wesen, der von den ἀρεταί seines Gottes ein ganz neues Lied anzustimmen sich unterfängt.“ – „Er muß in einer Zeit geschrieben haben, die von den Anfängen schon recht weit ablag, und doch noch so früh, daß er es wagen konnte, die synoptische Ueberlieferung bei Seite zu schieben und die Göttlichkeit Jesu in eine Poesie eigener Art, frei von dogmatischer Gebundenheit, umzusetzen.“ So *konnte* das Evangelium auf einen kritischen Leser wirken.

Und doch kann man gerade dieses Evangelium nicht mit der Willkür der späteren apokryphen Evangelien und Apostelromane in allen historischen Fragen vergleichen, es enthält, nicht weniger als die Synoptiker – den „Historiker“ Lukas mit eingeschlossen –, zahlreiche Hinweise, die z. T. fast schlaglichtartig konkrete Punkte der jüdischen Geschichte im Mutterland beleuchten, in Geographie, Festzeiten, Gebräuchen und einzelnen Personen – Punkte, die von der kritischen Forschung, welche lange Zeit das Evangelium vornehmlich mit dem hellenistischen Synkretismus oder gar der Gnosis verbinden wollte, in der Regel zu wenig beachtet worden sind. Im folgenden wollen wir uns unter Zurückstellung der religionsgeschichtlichen Fragestellung auf einige dieser *historischen Details* konzentrieren, die m.E. unübersehbar auf die palästinische Herkunft des Evangelisten hinweisen und darum indirekt auch für seine theologische Interpretation bedeutsam sind.

⁶ S. dazu M. Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, in: WUNT 67 (1993).

⁷ Dies erinnert etwas an die stereotype Sprache der Kernschriften der Qumranessener.

⁸ Aporien im vierten Evangelium IV, in: NGWG (1908) 557f.

Wegen der Beschränkung in Zeit und Raum kann ich freilich nur wenige Punkte herausgreifen, die hinsichtlich unserer Kenntnis des palästinischen Judentums im 1. Jahrhundert einen gewissen historischen „Mehrwert“ besitzen und nicht nur für das Evangelium selbst von Interesse sind. Dabei ist zu bedenken, daß man Historie und Religion im antiken Judentum nicht streng trennen kann.

1. Zur Geographie

1.1. *Joh 4,5: Sychar und die Samaritaner*⁹

Der Evangelist folgt im Groben dem synoptischen Schema Galiläa – Jerusalem, doch auf ganz eigenwillige Weise: Er berichtet nicht nur von einer, sondern von drei Festreisen aus Galiläa in die Heilige Stadt, wobei der Schwerpunkt des Aufenthalts Jesu dort, und – im Gegensatz zu Mk und Mt – nicht mehr in der jüdischen Nordprovinz liegt¹⁰.

Dazwischen befindet sich Samarien, das durchwandert werden muß (4,4: ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας), an welchem der Evangelist (wie schon vor ihm Lukas) besonderes Interesse hat¹¹. Jesus kommt von Judäa, d.h. vom Süden her (4,3) zu „einer samaritanischen Stadt mit dem Namen *Sychar*“ (εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ). Die altsyrischen Übersetzungen lesen *sechim* und meinen damit das altisraelitische *Shēkem*, LXX Συχεμ oder gräzisiert Σίκμα, das die Samaritaner nach der Zerstörung Samarias durch Alexander d. Gr. 331 zu ihrem Hauptort machten, der heutige *Tell balata*, unmittelbar am nördlichen Fuß des den Samaritanern heiligen Berges Garizim gelegen. Hieronymus deutete die Namensveränderung von Sychem in Sychar mehrfach als Kopierfehler eines Schreibers¹². Aber diese Gleichsetzung, die die Auslegung bis ins 19., ja ins

⁹ S. dazu die großen Kommentare von *Th. Zahn*, *C. K. Barrett*, *R. E. Brown*, *R. Schnackenburg*; weiter *B. Schwank*, Das Evangelium nach Johannes (St. Ottilien 1996) 128 f.; *G. Dalman*, Orte und Wege Jesu (41924, ND Darmstadt 1967) 226–229; *K. Knudsen*, Topologische Überlieferungstoffe im Johannesevangelium, in: FRLANT 39 (1925) 27–30; *C. Kopp*, Die heiligen Stätten der Evangelien (Regensburg 1959) 196–211; *H.-M. Schenke*, Jakobsbrunnen – Josephsgrab – Sychar. Topographische Untersuchungen..., in: ZDPV 84 (1968) 159–184 (181 ff.): die wichtigste Untersuchung zur Sache; ferner *H. G. Kippenberg*, Garizim und Synagoge, in: RVV 30 (1971) 87, 94 f., 109, 116 ff.; *M. Hengel*, Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte, in: ZDPV 99 (1983) 147–183 (175–182); *W. D. Davies*, The Gospel and the Land (Berkeley etc. 1974) 298–302.

¹⁰ Itinerarium Burdigalense, CCL 175,13. Deutsche Übersetzung mit kurzem Kommentar bei *H. Donner*, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (1.–7. Jahrhundert) (Gütersloh 1979) 2 f.

¹¹ Lk/Apg hat die Wortgruppe „Samariten, Samariter, Samariterin“ 11 mal, Joh 9 mal, Mk gar nicht und Mt nur in der negativen Aussage 10,5. Das weist auf tiefere Gegensätze in den Evangelien hin, was das Interesse an den Samaritanern betrifft. Lk scheint hier als Nicht-Palästiner mit der Geographie des Landes weniger vertraut zu sein als Joh, vgl. 17,11.

¹² Hebr. quaest. in Gen 48,22 = CCL 72 I,1,52 Autin = Lagarde, p. 66, 7–10; Lib. interpr.

20. Jahrhundert hinein beherrschte¹³, läßt sich weder historisch noch auf Grund der Ortsüberlieferung halten. Denn schon der Pilger aus Bordeaux nennt geographisch sehr präzise „1000 Doppelschritte (von Sechim = am Fuße des Garizim) entfernt“ einen „Ort namens Sechor, von dem aus die Samaritanerin zu der Stätte hinabstieg, an der Jakob den Brunnen gegraben hatte, um Wasser daraus zu schöpfen“. Weiter bezeugt das Onomastikon Eusebs deutlich den Unterschied beider Orte¹⁴. Nach Euseb liegt Sychar „vor Neapolis“ als ein selbständiger, bewohnter Ort. Sychem, die Stadt Jakobs (Gen 34), befindet sich zwar auch in unmittelbarer Nähe derselben Stadt (ἐν προαστείῳ Νέας πόλεως), ist aber jetzt unbewohnt (νῦν ἔρημος). Schließlich unterscheidet auch die Madaba-Karte deutlich zwischen den drei Orten: Sie nennt Neapolis, Sychar, das jetzt (As)chora (genannt wird)‘ und Sychem, das auch Sikima (genannt wird) und Salem¹⁵. Die samaritanische Metropole Sichem wurde nämlich ca. 128 v. Chr. (bzw. sicher vor 107 v. Chr.) durch den hasmonäischen Hohenpriester Johannes Hyrkan I. vermutlich zusammen mit dem samaritanischen Konkurrenzheiligtum, einer Art Tempelstadt auf dem Garizim, zerstört¹⁶ und blieb eine weitgehend unbewohnte Trümmerstätte mit einzelnen spärlichen und in ihrer Beurteilung umstrittenen Besiedlungsspuren¹⁷. Nach der Eroberung Jerusalems gründete Vespasian, der die Samaritaner bestraft hatte, die sich 67 n. Chr. ebenfalls gegen die römische Herrschaft empörten¹⁸, ca. 72/73 n. Chr. die Veteranenkolonie Flavia Neapolis an der Stelle eines älteren Dorfes Mabatha ca. 2,5 km nordwestlich von Tell Balaṭa in der Senke zwischen dem Berg Garizim im Südosten und dem Ebal im Nordosten. Der Name dieser Neugründung hat sich im heutigen Nablus erhalten¹⁹.

Sychar, ca. 3 km östlich von Neapolis und ca. 1,2 km nordöstlich vom Tell Balaṭa, war sehr wahrscheinlich der *Hauptort der Samaritaner* seit ihrer Befreiung von der jüdischen Oberherrschaft nach der Eroberung Jerusalems durch Pom-

hebr. nom. op.cit 142 = Lagarde 66,10; ep. 108 Epitaphium S. Paulae, c. 13 ed. Labourt 5, 173 f.

¹³ S. z. B. Theophylaktos, PG 123,1229; *Hugo Grotius*, annot. in Nov. Test.; A. Bengel, Gnomon; I. Wettstein (mit überfließender Gelehrsamkeit); W. M. L. de Wette, Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis, 1837, jeweils zu Joh 4,5. S. heute noch *Davies*, (Anm. 9) 298 f.; *Raymond E. Brown*, The Gospel according to John, I–XII (1966) 169; *Schwank*, (Anm. 9) 128 f. u. a.

¹⁴ Ed. E. *Klostermann*, GCS 11,1 (1904) (ND Hildesheim 1966) 164,1: Συχάρ πρὸ τῆς Νέας πόλεως, vgl. Z. 11 f., und zu 150,1 f. vgl. 54,23 f.

¹⁵ H. *Donner*, The Mosaic Map of Madaba. An Introductory Guide (Kampen 1992) 47–49. Daneben werden noch das Grab Josephs östlich von Sichem und die Jakobsquelle (Joh 4,5f) erwähnt.

¹⁶ *Schürer*, History of the Jewish People (wie Anm. 1) I (1973) 207.

¹⁷ Auch der Pilger von Bordeaux spricht bei Sichem nicht von einer Siedlung, sondern sagt nur: inde ad pedem montis ipsius (= gazaren/Garizim) locus est cui nomen est Sechin, s. o. Anm. 13. Zu Sichem s. noch A. D. *Crown et al.*, A Companion to Samaritan Studies (Tübingen 1993) 218 f., etwas unklar formuliert (mit Literaturangaben); H. M. *Schenke*, (Anm. 9) 181 zur Archäologie: „Auf dem Tell Balaṭa fand sich so gut wie nichts Römisches mehr.“

¹⁸ Jos. bell. 3,307–315.

¹⁹ Jos. bell. 7,3; Plin. maior, n. h. 5,69. *Schürer*, 1,20 f.; 2,40; 183.

peius 63 v. Chr. und bis zu seiner Verdrängung durch das mehr und mehr von Samaritanern besiedelte Neapolis etwa seit dem 3./4. Jahrhundert n. Chr. Das samaritanische Ethnos benötigte ja auf die Dauer ein politisches Zentrum, und dies wurde wohl zunächst das Dorf Sychar am südöstlichen Fuße bzw. am unteren Hang des Ebal²⁰, das einen schönen Blick auf den südwestlich gelegenen heiligen Berg der Samaritaner, den Garizim, bietet. Daß das unbefestigte Dorf als πόλις bezeichnet wird, entspricht – so zu Recht R. Bultmann im Anschluß an A. Schlatter – „palästinischer Redeweise“²¹.

1973 entdeckte man in Sychar/Askar ein in den Fuß des Ebal gehauenes Mausoleum aus dem Ende des 2. bzw. Anfang des 3. Jahrhunderts mit insgesamt 10 Sarkophagen und griechischen Inschriften offenbar von einer vornehmen samaritanischen Familie mit figurativer Ausschmückung in jüdischem Stil im Gegensatz zu dem in Neapolis üblichen paganen Synkretismus²². Später in byzantinischer Zeit wurde aber dann doch Neapolis zum samaritanischen Hauptort. Eine samaritanische Synagogeninschrift aus Thessalonich aus dem 4. Jahrhundert n. Chr., die den griechischen Priestersegen Nu 6,22–27 in der Fassung der „samaritanischen LXX“ enthält, schließt mit der Bitte Ὁ Ἄρχιερεὺς Νεάπολις μετὰ τῶν φιλοῦντων αὐτήν²³. Nach der Vita Isidori des Damascius war der neuplatonische Philosoph Marinus abgefallener Samaritaner aus Neapolis, „das bei dem Argarizon genannten Berge liegt“. Damascius habe hinzugefügt, daß „auf diesem der allerheiligste Tempel des Zeus Hypsistos sei, den Abraham geweiht habe, der Stammvater der Hebräer der *alten Zeit*“²⁴.

Johannes ist der erste antike Autor überhaupt, der Sychar/Askar, diese „Zwischenstation der samaritanischen Geschichte“, erwähnt, er bezeichnet den Ort als πόλις τῆς Σαμαρείας, seine Bewohner, die seiner Auskunft nach auf Grund des Zeugnisses der Samaritanerin in großer Zahl zum Glauben kommen, generell als „οἱ Σαμαριῖται“ (4,40), d. h. sie vertreten paradigmatisch das ganze samaritanische Ethnos. Diese Häretiker sind für ihn das Gegenbeispiel der Jesu Verkündigung eher widerstrebenden Juden und weisen indirekt auf die erfolgreiche künftige Heidenmission hin²⁵.

²⁰ „Sychar/Askar muß in römischer Zeit, vor allem nach der Zerstörung Sichems (128–107 v. Chr.) und vor der Gründung von Neapolis (72 n. Chr.), eine ziemlich große und bedeutende, unbefestigte und darum breit angelegte Ortschaft gewesen sein, die an Ausdehnung vermutlich größer war als das ehemals befestigte Sichem.“ (Schenke, [Anm. 9] 182).

²¹ KEK 11 (1950) 129, Anm. 4.

²² I. A. Damati, A Roman Mausoleum at Askar, in: Qadmoniot 6 (1974) 118–120 (Hebr.); vgl. Z. Yevin, in: RB 81 (1974) 97 pl. XII/XIII (Unwahrscheinlich ist hier freilich die Bemerkung des Ausgräbers, daß die vornehme Familie in Sichem wohnte, eher könnte man an Neapolis denken); N. Schur, History of the Samaritans, in: BEAT 18 (1992) 78.

²³ B. Lifshütz, I. Schiby, Une synagogue Samaritaine à Thessalonique, in: RB 75 (1968) 368–374; s. auch R. Pummer, in: A. D. Crown, The Samaritans (Tübingen 1989) 148–150.

²⁴ Damascii vitae Isidori reliquiae, ed. C. Zintzen (Hildesheim 1967) 196 § 141 = M. Stern, GLAJJ II, 673 ff., Nr. 548. Damascius lebte zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Er identifiziert den von Hadrian erbauten Zeustempel auf einem Bergvorsprung des Garizim mit dem alten Heiligtum der Samaritaner, s. M. Mor, in: Crown, (Anm. 23) 28.

²⁵ Vgl. 4,9,22 und 8,44.

Ca. 800 m südlich des Dorfes liegt der gegen 30 m tiefe *Jakobsbrunnen*, der ebenfalls von Johannes erstmals erwähnt wird und dann ganz selbstverständlich als traditioneller heiliger Ort in den Pilgerberichten wieder erscheint²⁶. Die Samaritanerin sucht ihn zu ungewöhnlicher Zeit am Mittag auf, um Wasser zu schöpfen, obwohl Sychar eine eigene Quelle besitzt. Das mag geschicktes erzählerisches Arrangement sein, denn so kommt sie mit dem von der Wanderung ermatteten Jesus ins Gespräch. Tatsächlich teilt sich an eben jener Stelle der aus Jerusalem oder aus dem Jordantal nach Norden führende Wanderweg. Der eine führt über *Tell Balaṭa* und Sebaste, die von Herodes neugegründete alte hellenistisch-heidnische Polis, nach Nordwesten und dann nach Norden in Richtung Mittelgaliläa (Nazareth und Kana), der andere an Sychar vorbei in Richtung Nordosten über Skythopolis/Beth-Shean nach Ostgaliläa und den See Genezareth. Nach Dalman hatte darum der schon vom Pilger von Bordeaux bezeugte Jakobsbrunnen „den Charakter *eines* Straßenbrunnens, der dem Vorteil der Reisenden dient“²⁷. Es handelt sich hier fast um so etwas wie eine Pilgerstation auf dem Wege von Galiläa nach Jerusalem und umgekehrt.

Der Ort Sychar erscheint erst wieder in der Mischna um 200 n. Chr. Der Traktat *Menachot* 10,2 erwähnt frühreifenden vorzüglichen Weizen, der einmal als Omergabe dargebracht wurde, aus einer Ebene der Quelle Socher (biq‘at ‘en Soḳer oder Suḳar), d. h. aus der fruchtbaren und quellenreichen Talebene, die sich südlich und östlich von Sychar erstreckt – möglicherweise ist damit der Jakobsbrunnen gemeint. Spätere Belege erwähnen die Quelle, die Ebene und einen regenreichen Ort ‘*Askarot*, der wohl mit der Ebene identisch ist²⁸. In den spätantiken und mittelalterlichen samaritanischen Traditionen und Quellen trägt der Ort den Namen ‘Askar oder ‘Askor, im heutigen arabischen Dorf ‘Askor hat sich dieser Name erhalten. Interessant ist die von Abu‘l Fath, dem samaritanischen Chronisten des 14. Jahrhunderts, überlieferte Nachricht, daß Dusis (Dositheos), eine sagenhafte eschatologische Propheten- oder Offenbarergestalt der Samaritaner aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., vom Judentum zu den Samaritanern konvertierte und Vertrauter des samaritanischen Weisen Yahdî in ‘Askar wurde, den er dann zur Häresie verführte²⁹.

²⁶ Kopp, (Anm. 9) 200f. Daß der „Jakobsbrunnen“ in jüdischen Quellen als solcher nicht erwähnt wird, mag damit zusammenhängen, daß er von den Samaritanern beansprucht wurde.

²⁷ Orte und Wege Jesu (1924, ND Darmstadt 1967) 229. Zu Sychar s. 226 ff.

²⁸ G. Reeg, Die Ortsnamen nach der rabbinischen Literatur, BTAVO, B51 (1989) 480f., 147.52 f.; s. auch Billerbeck, 2,431; Dalman, (Anm. 9) 226 f.

²⁹ Engl. Übersetzung bei S. I. Isser, The Dositheans. A Samaritan Sect in Late Antiquity, in: SJLA 17 (Leiden 1976) 77f., 157f. S. auch I. M. Cohen, A Samaritan Chronicle. A Source-Critical Analysis of the Life and Times of the Great Samaritan Reformer, Baba Rabbah, in: SPB 30 (Leiden 1984); § 8,13 p. 18: qrjt ‘skwr Ūs.p. 71; § 9,9 p. 20 Ūs.p. 73: von ‘Askar bis Tiberias; § 11,12 p. 25: hr ‘skwr Ūs.p. 73 = Berg Ebal; § 20,12 p. 46 Ūs.p. 99: Sieg Babas über die Römer bei ‘Askar. (In Wirklichkeit endete der Aufstand des samaritanischen „Königs“ Julianos 529 mit einer vernichtenden Niederlage.) Das syrische ‘askar hat die Bedeutung von Heer(lager). Sollte dies der ursprüngliche Sinn des Ortsnamens gewesen sein: „Heerlager“ (der Samaritaner nach Wiedergewinnung ihrer Selbständigkeit, da die Römer ihnen zunächst

Eine rabbinische Parallele zeigt, daß der Dialog Jesu mit der Samaritanerin *mit dem Blick auf den Heiligen Berg Garizim*, auf dem die Samaritaner bis heute ihre religiösen Feste, wie etwa das Passafest, feiern, fast so etwas wie ein Topos war. Die Frau aus Sychar spricht Jesus auf die religiösen Unterschiede an: „Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet. Ihr aber sagt, daß in Jerusalem der Ort ist, an dem man anbeten soll.“ Jesus antwortet zunächst, daß man den Vater in Zukunft weder an diesem noch an jenem Ort anbeten soll, fügt aber dann doch kritisch differenzierend hinzu: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden“ (4,20–22). Trotz seiner heftigen Polemik gegen die „Ἰουδαῖοι“ läßt hier der Evangelist Jesus ein Bekenntnis zu seinem Judentum ablegen. In den rabbinischen Texten finden wir zahlreiche polemische Auseinandersetzungen zwischen rabbinischen Lehrern und „Kuthim“, dem jüdischen Ausdruck für die samaritanischen „Schismatiker“³⁰. Dafür ein Beispiel: Der tannaitische Lehrer R. Jishmael b. Jose (ca. 180 n. Chr.) „ging hinauf, um in Jerusalem anzubeten, er kam an diesem ‚Palatinus‘³¹ vorbei, wo ihn ein Samaritaner (šmrj) sah, der zu ihm sagte: Wo gehst du hin? Er antwortete ihm: Ich gehe hinauf, um in Jerusalem anzubeten. Jener sagte zu ihm: Wäre es nicht besser für dich, auf diesem gesegneten Berge anzubeten³² und nicht an jenem Misthaufen (d. h. an dem zerstörten Tempel auf dem Zion in Jerusalem)? Er (R. Jishmael) antwortete: Ich werde dir sagen, wem ihr gleicht: einem Hunde, der nach Aas giert, weil ihr wißt, daß Götzenbilder unter ihm verborgen sind, (denn es heißt): „Und Jakob verbarg sie“ (d. h. die fremden Götter etc. unter der Eiche in Sichem, Gen 35,4). Darum giert ihr nach ihnen.“ Da die Samaritaner Rabbi Jishmael – nach diesem Angriff, der sie als Götzendiener, d. h. als Heiden, diffamiert, verständlicherweise – nach dem Leben trachten, flieht er in der Nacht³³.

nicht gestatteten, Sichem wiederaufzubauen)? Das ‘Ajin hat sich dann, wie so oft, in ein ‘Alef verwandelt.

³⁰ Wir besitzen einen kurzen „außerkanonischen“ Talmudtraktat ‚Kuthim‘, der auf die Zeit vor dem 3. Jahrhundert zurückgeht, als die Samaritaner noch nicht einfach als Heiden betrachtet wurden. Englische Übersetzung: *The Minor Tractates of the Talmud*, ed. A. Cohen, (London 1965) 2,615–18.

³¹ pltnws: d. h. der Garizim als mons Palatinus der Samaritaner, s. Jastrow, Dict. 1180. Der Name des Berges Garizim wird bewußt vermieden und umschrieben, so z. T. schon im AT.

³² Vgl. Dtn 11,29; 27,12, s. Billerbeck, I, 550.

³³ GenR 1,8 (p. 974 = 81,4: Theodor, Albeck); verkürzte Parallele jAZ 5,44d,41 ff. mit der Ortsangabe Neapolis, im Kontext weitere Samaritanerkontroversen, z. B. 44d,35, wo der Zeitgenosse R. Jishmaels, R. Schimon b. Elazar, „in eine Stadt der Samaritaner hineinging“ und einen dortigen Schriftgelehrten *um etwas zu trinken bittet*, vgl. Joh 4,7. (Deutsche Übersetzung von G. A. Wevers, Avoda Zara, Götzendienst, Üs. d. Talmud Yer. IV,7 (Tübingen 1980) 159–162.). S. auch Billerbeck, I, 549 ff.; dort weitere Parallelen, z. B. zu der oben zitierten Anekdote aus GenR 81 noch GenR 32,10 (p. 296 f. = 32,19: Theodor, Albeck), wo derselbe Vorgang R. Jonathan b. Elazar (um 220) zugeschrieben wird, die Diskussion sich jedoch anders entwickelt: Der Samaritaner bezeichnet den Garizim als gesegnet, weil ihn die Sintflut nicht bedeckte. R. Jonathan kann dem nichts entgegnen, bis ihn sein Eseltreiber auf Gen 7,19f aufmerksam macht. Weitere Parallelen: CantR 4,45: R. Jonathan reist nach Jerusalem und trifft am (mons) Palatinus einen Samaritaner; DtnR 3,6: Er reist nach Neapolis, ein Samarita-

Die Szene ist wohl kaum historisch, denn Juden durften damals Aelia Capitolina nicht betreten, der Topos weist so in eine frühere Zeit vor dem Bar Kochba-Aufstand zurück.

Die Häufigkeit dieser und ähnlicher Auseinandersetzungen in der rabbinischen Überlieferung seit den Tannaiten macht es wahrscheinlich, daß schon der Evangelist das Schema der Begegnung eines Juden mit einem Samaritaner, verbunden mit einer Diskussion um den heiligen Berg Garizim, kannte und seine Erzählung entsprechend gestaltete. Dies schließt nicht aus, daß die Erzählung einen historischen Anlaß im Leben Jesu hatte, aber den ursprünglichen Vorgang können wir nicht mehr rekonstruieren. Er ist zu einem theologisch zu interpretierenden „idealen“ Geschehen geworden. Freilich wird Jesus trotz seiner Kritik an dem Kult auf dem Garizim nicht vertrieben, sondern hat in Sychar, dem damaligen Hauptort des Ethnos, missionarischen Erfolg (Joh 4,39–42, vgl. schon die Weissagung 4,35–38). Dies verweist auf eine auch Apg 8,5–25 berichtete frühe urchristliche „Samaritanermission“. Apg 8,5 geht Philippus „in die Stadt Samariens“ und hat dort erstaunliche Erfolge. Mit dieser Stadt ist sicher nicht die heidnisch-hellenistische Polis Sebaste (das ehemalige Samaria) gemeint, auch nicht das zerstörte Sichem, sondern am ehesten wie in Joh 4,5 der damalige Hauptort Sychar³⁴. Sowohl Lukas als auch Johannes wissen um die besondere Situation der Samaritaner als jüdische ‚Schismatiker‘ bzw. ‚Häretiker‘, erwähnen ihren Hauptort – Lukas anonym, Johannes namentlich –, und führen die Neigung, sich ihnen zuzuwenden, auf Jesus selbst zurück, der nicht zufällig in Joh 8,48 von seinen jüdischen Gegnern als „ein von einem Dämon besessener Samaritaner“ bezeichnet wird. Daß es im frühesten Urchristentum auch ganz andere Beschreibungen gab, zeigt das Jesus in den Mund gelegte Wort Mt 10,5f in der großen Aussendungsrede: „Auf den Weg der Heiden gehet nicht, und in eine Stadt der Samaritaner geht nicht hinein.“ Nach Joh 4 machen Jesus und seine Jünger genau das Gegenteil und ebenso in Apg 8 Philippus als Missionar und dann Petrus und Johannes als ‚Visitatoren‘. Dies weist auf divergierende Ansichten in der frühesten Gemeinde in Jerusalem hin.

Das erzählerische Interesse eines Lukas und Johannes an den Samaritanern hängt so mit frühesten „Missionserfolgen“ der jungen eschatologisch-messianischen Sekte bei den Samaritanern zusammen, die freilich zunächst offenbar keinen Bestand hatten. Nach Lukas und Johannes wird es lange Zeit ruhig um christliche Gemeinden in Samarien. H. Donner hat wohl recht, wenn er vermutet, daß „eine christliche Lokaltradition“ in Sychar „wegen der Samaritaner nicht aufkommen konnte“³⁵.

Euseb schweigt über spätere christliche Gemeinden bei den Samaritanern. Erst in Nicäa tauchen zwei christliche Bischöfe aus Sebaste/Samaria und Neapolis

ner schließt sich an, und als sie den Garizim erreichen, begründet dieser mit Hes 22,24 die Heiligkeit des Berges: d. h. die Wasser der Sintflut hätten ihn nicht erreicht.

³⁴ S. dazu *Hengel*, (Anm. 9) 180 ff.

³⁵ Op.cit. (Anm. 9) 164, Anm. 12. In der Apg erscheint die Gemeinde in Samarien noch 9,31 und 15,3.

auf³⁶. Beides aber waren damals überwiegend heidnische Städte. Justin stammt von heidnischen Eltern aus Neapolis, zu den Samaritanern hat er keine engere Beziehung. Für die frühen Väter dagegen erhalten sie Bedeutung als Ursprungsort der Häresie in der Gestalt des Simon Magus aus dem samaritanischen Dorf Gittha, der die Sukzession der Häretiker begründet, die über seinen angeblichen Schüler, den Samaritaner Menander, weitergeht³⁷. Nach Justin soll Simon Magus „beinahe alle Samaritaner“ gewonnen haben, was eine starke Übertreibung ist oder auf einer Verwechslung mit dem in Samarien erfolgreichen Dositheos beruht³⁸.

Wahrscheinlich war – ähnlich wie Judäa – Samarien vor dem jüdischen Krieg, der auch dort zu einer Katastrophe führte, von eschatologischen Propheten- und Offenbarergestalten bewegt. Dazu wären neben dem endzeitlichen Propheten bei Josephus Ant. 18,85–88, den Pilatus am Garizim mit seinen zahlreichen Anhängern töten ließ, Simon Magus und vor allem der ganz schattenhafte Dositheos zu nennen, der großen Einfluß gewann und das Volk lange Zeit spaltete.

Auch die Samaritanerin aus Sychar spricht in Joh 4,25 Jesus auf die endzeitliche Erwartung an: „Ich weiß, daß der Messias, der sogenannte Gesalbte, kommen wird.“ Das ist jüdisch-christlich formuliert³⁹, denn die Samaritaner, die die Prophetenbücher und damit den davidischen Gesalbten ablehnten, kannten nur den endzeitlichen Propheten nach Dtn 18 als Mose redivivus, der später die Bezeichnung „Taheb“ (= „der Wiederhersteller“) erhielt⁴⁰.

Die neuesten Qumranfunde zeigen, daß dieser endzeitliche Prophet in der essenischen „Gemeinde vom Neuen Bund“ eine besondere Rolle spielte neben dem priesterlichen und davidischen Messias⁴¹. Auch im 4. Evangelium kommt ihm große Bedeutung zu, wobei die Forschung ihm bisher eher mit einer gewissen Ratlosigkeit gegenüber stand⁴². Johannes gibt auch hier den historischen Tatbestand wieder, daß Jesus zunächst weniger als königliche Gestalt, sondern als der endzeitliche Prophet auftrat und angesehen wurde, d.h. als eine Gestalt, die in Qumran als „(Geist-)Gesalbter“ nach Jes 61,1ff bezeichnet werden konnte. Auch die samaritanische Frau spricht ihn zuerst als „Propheten“ (4,19) an. „König“ ist Jesus zunächst nur für die Jünger. Öffentlich erscheint der Königstitel erst beim

³⁶ A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums (41924) 2,641.

³⁷ Justin, Apol. 1,26; Irenäus, adv. haer I,23,1–5 = Euseb 3,26, vgl. 4,7.

³⁸ Apol. 1,26,3: καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς ... ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες ἐκεῖνοι καὶ προσκύνουσιν. Vielleicht behaupteten dies die Simonianer in Rom.

³⁹ Vgl. noch Joh 1,41: Johannes ist der einzige neutestamentliche Autor, der das aramäische Äquivalent zum griechischen χριστός, mesiḥa, in griechischer Umschrift Μεσσίας kennt und übersetzt. Das ἔρχεται ist hier eindeutig prospektiv und futurisch zu übersetzen, vgl. 4,21.23.

⁴⁰ S. dazu Crown, (Anm. 23) Index 843 „Prophet like Moses“ und 847 „Taheb“ und hier besonders Dexinger, Samaritan Eschatology 266–292. Zum Taheb 272.

⁴¹ S. dazu jetzt die Tübinger Dissertation von Johannes Zimmermann, Messianische Vorstellungen in den Schriften von Qumran; erscheint 1998 in WUNT.

⁴² Joh 1,21.23.25; 6,14; 7,40. S. dazu F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, in: FRLANT 83 (21964) 380–404 und den Anhang der S. A., 488 f. (Lit.).

Einzug in Jerusalem und – wie der Titulus am Kreuz zeigt – in der Anklage und Verurteilung⁴³.

Es war wohl Jesus als der endzeitliche Prophet, dessen damals für viele anstößige Offenheit gegenüber den „verlorenen Schafen des Hauses Israels“⁴⁴ seine Botschaft zunächst auch für Samaritaner anziehend machte, wobei seine Verkündiger dann jedoch in Konkurrenz zu samaritanischen Offenbarergestalten wie Dositheos und Simon Magus treten mußten und hier als „messianische Juden“ doch weniger erfolgreich waren. Die Samaritaner in Sychar bekennen ihn dagegen – in einer Vorwegnahme der Heidenmission – als „Erlöser der Welt“ (σωτήρ τοῦ κόσμου, 4,42).

Der Ort Sychar und die ganze Erzählung, die mit ihm ihren Ausgang nimmt, bedeutet deshalb mehr als nur einen zufälligen Hinweis. Es ist damit erstmals das damalige Zentrum des samaritanischen Ethnos angesprochen. Die geographischen Angaben mit ihren z. T. präzisen Details wie auch die ganze Schilderung setzen eine Ortskenntnis sowie auch eine Einsicht in die samaritanisch-jüdische Kontroverse voraus, die sich nicht einfach aus den vom Autor verwendeten Quellen ableiten läßt, zumal sich solche schriftlichen Quellen in seinem stilistisch einheitlichen Werk nicht überzeugend nachweisen lassen. Hier spricht ein eigenwilliger, aus Palästina stammender Judenchrist, der seine Heimat nicht verleugnet, auch wenn er die ganze Erzählung auf ideale, gegenüber der historischen Realität relativ freie Weise stilisiert.

1.2 Bethesda⁴⁵

Nach Joh 5,1 zieht Jesus wieder von Galiläa zu einem nicht näher bestimmten Fest nach Jerusalem hinauf, vermutlich meint der Autor das Laubhüttenfest (s. u. S. 60).

⁴³ Vgl. 1,49: König Israels; 12,11–15; 18,33–19,15, vgl. dagegen 6,15f; s. dazu *M. Hengel*, Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium, in: *M. Hengel, A. M. Schwemer* (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult, in: WUNT 55 (1991) 163–184.

⁴⁴ Mt 10,6; 15,24; Mk 6,34, vgl. Joh 10,1–16,26f.

⁴⁵ Zur Literatur s. die großen Kommentare von *Th. Zahn*, *A. Schlatter*, *R. Bultmann*, *R. E. Brown*, *C. K. Barrett*, *R. Schnackenburg*. Bibliographie bei *A. Duprez*, Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V., in: CRB 12 (Paris 1970) 7–27; *M.-J. Pierre*, *J.-M. Rousée*, Sainte-Marie de la Probatique, état et orientation des recherches, in: Proche-Orient Chrétien 31 (1981) 23–41; *J. D. Purvis*, Jerusalem. The Holy City. A Bibliography, 2 vol. (ATLA.BS 20, New York, London I, 1988) 355 ff.; II (1991) 364 ff. S. jetzt vor allem die gründliche Studie von *M. Küchler*, Die ‚Probatische‘ und Bethesda mit den fünf Stoa (Joh 5,2), in: Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus zu Ehren von Dirk van Damme, in: NTOA 27 (1994) 127–154. Einen knappen Überblick mit reicher Literaturangabe findet sich auch bei *K. Bieberstein*, *H. Bloedhorn*, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, in: BTAVO B Nr. 100/3 (Wiesbaden 1994) 162–167 (Nr. 1724.1320–21). Nach wie vor bedeutsam sind die Untersuchungen von *J. Jeremias*, Die Wiederentdeckung von Bethesda, in: FRLANT N.F. 41 (1949); The Rediscovery of Bethesda, John 5,2 (Louisville 1966); Die Kupferrolle von Qumran und Bethesda, in: Abba (Göttingen 1966) 361–364. S. auch seine kritische Besprechung von *J. Duprez*, in: Biblica (1973) 152–155. Für den letzten Hinweis danke ich Herrn Kollegen G. Jeremias. Von ihm erhielt ich auch eine Antwort von P. Benoît auf die Rezension von J. Jeremias.

Darauf folgt als Einleitung der Erzählung von der Heilung des seit 38 Jahren Gelähmten wieder eine sehr präzise Ortsangabe, die freilich durch eine größere Zahl komplizierter Textvarianten belastet wird. Der Text von Nestle/Aland lautet in Übersetzung: „Es ist aber in Jerusalem beim Schaf(tor⁴⁶ oder -markt) ein Teich, der wird auf Hebräisch (d.h. Aramäisch) Bethzatha genannt.“ (Ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἡ ἐπιλεγόμενη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθὰ πέντε στοὰς ἔχουσα).

Bei dem Namen des Teiches, der in der Textüberlieferung stark differiert, sollte man jedoch nicht dem „Bethzatha“ von Nestle/Aland folgen, sondern unbedingt „Bethesda“ lesen⁴⁷.

Die äußerlich am besten bezeugte Lesart „Bethsaida“ ist eine ganz frühe Angleichung an den bekannten Ortsnamen Joh 1,44 und 12,21⁴⁸. Die von Nestle/Aland in den Text gebrachte Lesart „Bethzatha“ ist eine gelehrte Korrektur, die das unverständliche „Bethesda“ durch die ähnlich bei Josephus bezeugte Bezeichnung für die nördliche Vorstadt ersetzt und in der Textüberlieferung nur schmal bezeugt ist⁴⁹. Auch wenn der Teich noch zur nördlich der Tempelmauer und der

⁴⁶ Zum Schaftor s. Neh 3,1.32; 12,39: Es wäre dann zu προβατικῇ ein πύλη (oder ἀγορά) zu ergänzen, s. A. Schlatter, Der Evangelist Johannes (1947) 141, der darauf hinweist, daß Titus mit der Mauer auch alle Tore zerstören ließ; weiter Barrett, (Anm. 9) 251 und B. M. Metzger (ed.), A Textual Commentary in the Greek New Testament (London, New York 1971) 207 f. Später hat man diese Ellipse προβατικῇ mit κολυμβήθρα verbunden und so Bethesda mit dem Schafsteich identifiziert. S. schon Euseb (Anm. 14) 58,26: Βηζάθα (Joh 5,2). κολυμβήθρα ἐν Ἱερουσαλὴμ, ἥτις ἐστὶν »ἡ προβατικὴ« το παλαιὸν ἔ στοὰς ἔχουσα. καὶ νῦν δέκνυνται ἐν ταῖς αὐτοῖσι λίμναις διδύμοις, ὧν ἑκάτερα ... d.h. er weist auf einen Doppelteich hin, der eine einheitliche Bezeichnung hat und einstmals fünf Säulenhallen besaß. Jeremias, Wiederentdeckung (Anm. 45) 6, liest mit Euseb ἐν τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ und sieht in „Bethesda“ den Namen „der Baulichkeiten am Teiche“ = Rediscovery (Anm. 45) 9f. In diesem Falle müßte man hinter ἡ ἐπιλεγόμενη etwa ein οἰκία ergänzen: d.h. auch hier handelt es sich um eine Ellipse. Zur Zurückweisung der Lesart ἐν τῇ π. s. Küchler, (Anm. 45) 131, Anm. 9. Vgl. generell dessen ausführliche Erörterung, in welcher acht „Lesemöglichkeiten“ herausgearbeitet werden. Küchlers Trennung vom „Teich Bethesda“ hat mich freilich nicht überzeugt, da 5,7, wo κολυμβήθρα wieder erscheint, damit unverständlich wird. Daß Bethesda separat neben dem Schafsteich als eigene Teichanlage liege, war auch nicht die Meinung der kirchlichen Ortsüberlieferung, welche ja „Schafsteich“ und „Bethesda“ direkt miteinander identifiziert. Die andere Möglichkeit, προβατικὴ ἀγορά würde sich durch den Opfertierhandel an der Nordseite des Tempels nahelegen, ist aber weniger wahrscheinlich. Vgl. Jos.bell. 2, 305.316; 5,137 ἡ ἄνω ἀγορά in der Oberstadt, der ‚Holzmarkt‘ (2,530) und der Kleidermarkt (5,331) in der Neustadt.

⁴⁷ S. dazu Barrett, op.cit. 252f., Metzger, op.cit. 208, der darauf hinweist, daß das textkritische Expertenkollegium in diesem Punkt gespalten war.

⁴⁸ P 75 (ähnlich P 66), B W^s T Ψ pc syh vg Tert s. dazu Donner, (Anm. 13) 54, Anm. 81: Schon der Pilger von Bordeaux hat Bethsaida.

⁴⁹ Sin, 33 itala, vgl. auch L und Euseb (Anm. 14) 58,21: Βηζαθα. S. dazu Jos. bell. 2,328: Βεζαθά; 2,530 = καινόπολις, VL Βεζαθά wohl korrumpiert von bē(t) ḥadaš; 5,149.151: τὸ νεόκτιστον μέρος, das ins Griechische übersetzt καινὴ πόλις heißt; 246 auf dem Hügel nördlich der Antonia. S. dazu Jeremias, Wiederentdeckung (Anm. 45) 7: „Teil einer gelehrten Überarbeitung...“ S. auch A. Schalit, Namenwörterbuch zu Flavius Josephus (Leiden 1968) 25f. (A. Complete Concordance to Fl. Jos., ed. K. H. Rengstorff, Supplement I). Er vermutet zwei verschiedene Namen und einen Irrtum des Josephus.

Burg Antonia gehörenden „Neustadt“ Bezetha, so Josephus, oder Bezatha, so Euseb und einige wenige Handschriften, gehörte, so trug er doch nicht diesen Namen. Die richtige Lesart Bethesda, die wesentlich besser überliefert ist⁵⁰, wird jetzt überraschend durch die Kupferrolle von Qumran mit ihrem rätselhaften Schatzverzeichnis bestätigt. „Ganz nahe daneben in Bet 'ešdatajin in dem Teich (dort), wo man das kleinere Becken betritt, ein Holzgefäß mit Aloe und eines mit Pinienharz(?).“⁵¹ Der Plural bêt 'ešdatajin, der Begriff 'šjh, Teich, und die Erwähnung – wörtlich – „des kleineren Meeres“ (jmwmjt) weisen dabei auf eine Anlage mit zwei Teichen hin. Eine solche wird auch durch den Pilger von Bordeaux, Eusebs Onomastikon und spätere Berichte bezeugt⁵².

Die zwei insgesamt ca. 5000 qm großen, trapezförmig angelegten und nur durch einen Felsendamm getrennten Teiche⁵³ erklären nach wie vor am ehesten die sonderbare Angabe Joh 5,2, daß der als eine Einheit verstandene Teich als Doppelteich fünf Säulenhallen besaß. Dies bestätigen auch die frühesten christlichen Ortsangaben beim Pilger von Bordeaux, bei Euseb, Hieronymus, Ps. Athanasius, Cyrill von Jerusalem und Theodor v. Mopsuestia, die freilich in der Frage divergieren, ob von diesen Stoaen noch etwas zu sehen ist⁵⁴. Die 5. Halle verlief nach Cyrill und Theodor v. Mopsuestia auf dem Damm zwischen beiden Teichen⁵⁵. Vermutlich stammen diese Säulenhallen von Herodes, der den unmittelbar an der Nordmauer der Tempelanlage und der Antonia gelegenen und als wunderbar geltenden Doppelteich gebührend ausschmücken wollte. Grabungen ergaben, daß der nördliche kleinere Teich älter ist als der südliche. Der nördliche mag auf die Königszeit zurückgehen, der südliche aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts könnte mit dem vom Hohenpriester Simon dem Gerechten angelegten Teich identisch sein (Sirach 50,3): „in dessen Tagen der Teich gegraben wurde, ein Becken (λάκκος 'šjh) gleich einem Meer an Größe“⁵⁶. Daß nur ganz wenige oder gar keine herodianischen Säulenreste gefunden wurden, hängt damit zusammen, daß

⁵⁰ A C Θ 078 f¹ und ¹³, Mehrheitstext und der größte Teil der syrischen Überlieferung.

⁵¹ J. T. Milik, *Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)*, in: DJD IIIa, *Les 'petites' grottes de Qumran*, ed. M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux (1962) 296 ff., Col. XI,11, vgl. den Kommentar D44, p. 271 f. A. Wolters, *The Copper Scroll: An Overview* (Sheffield Press 1996) 53 liest jetzt: „In Beth Eshdatain, in the reservoir, on your way in towards it from its tanks (mjmwjt) ...“. Dies bringt keine Verbesserung; *mjmwt* statt *mjmit* bleibt unsicher. Die Ortsangabe ist auch hier deutlich.

⁵² Donner, (Anm. 13) 54; Itinerarium (Anm. 13) C. 15: *piscinae gemellares, quinque porticos habentes*, vgl. Donner, 178 = Eucherius, Ep. ad Faustum, CCSL 175, 238: *Vicina templo Bethesda piscina gemino apparet insignis lacu, quorum alter hibernis plerumque impletur imbribus, alter rubris est discolor aquis*.

⁵³ S. dazu Bieberstein, *Bloedhorn*, (Anm. 45) 3,162f: Nördlicher Teich: Ost- und Westwand 39,95 m, Südwand 33,05 m, Nordwand 50 m. Südlicher Teich: Ost- und Westwand 49,4 / 47,85 m, Südwand 65,55 m, Nordwand 57,6 m.

⁵⁴ S. die Übersicht bei Jeremias, *Rediscovery* (Anm. 45) 16–20.

⁵⁵ Cyrill, *Homilia in paralyticum iuxta piscina iacentem*, PG 33, 1133: *τέσσαρες (στοάς) μὲν περιτρέχουσας, μέσην δὲ πέμπτην*. Theodor v. Mopsuestia, *Johanneskommentar*, in *Studi e Testi* 141 (1948) 324,8 und syrische Fassung, ed. J. B. Chabot, (1897) I, 108, 3f.

⁵⁶ Text und Übersetzung nach V. Hamp, (Echterbibel 1969) 4, 708.

bei der Belagerung durch Titus das ganze Areal nördlich der heftig angegriffenen Antonia bzw. der Tempelmauer besonders schwer in Mitleidschaft gezogen, ja z. T. direkt planiert wurde, um die circumvallatio und Dämme zu errichten. Die ersten christlichen Berichte scheinen zudem noch Reste vorauszusetzen, die dann wohl für spätere Bauten, etwa für die gewaltigen Substruktionen der byzantinischen Basilika innerhalb beider Teiche verwendet wurden. Daß von den fünf vermutlich herodianischen Stoa archäologisch nichts mehr sicher nachzuweisen ist, darf bei diesem Sachverhalt nicht verwundern⁵⁷.

Östlich, direkt angrenzend an die Teiche entdeckte man eine weitere Anzahl von Badeanlagen mit Kleinfunden aus der Zeit nach der Zerstörung der Stadt, die auf eine römische Asklepius- oder Serapis-Kultstätte hinweisen, welche wohl auch als Heilungstätte diente. So wurde u. a. eine Weihschrift auf Jupiter Serapis aus dem letzten Jahr der Herrschaft Trajans (116 n. Chr.) gefunden. D. h. die Heiltradition hat sich in der Zeit, da die 10. Legion in Jerusalem ihr Legionslager besaß – vielleicht auf Grund von Hinweisen von Überläufern wie Josephus oder von Kriegsgefangenen – auch nach 70 und dann später in Aelia Capitolina fortgesetzt. Sarapis erscheint relativ oft auf den Stadtmünzen der Stadtgründung Hadrians und zweimal auch Hygieia⁵⁸.

A. Duprez hat daher vermutet⁵⁹, daß schon im jüdischen Jerusalem eine öffentliche pagane Heilgott-Kultstätte semitischen Ursprungs existiert habe, die von Juden aus dem einfachen Am-haarez und Nichtjuden frequentiert worden sei. Nach allem, was wir über das Jerusalem zwischen Makkabäeraufstand und 70 n. Chr. wissen, scheint mir dies völlig ausgeschlossen zu sein. Wenn die Juden schon z. Zt. des Pilatus gegen die Einbringung der römischen Feldzeichen mit den

⁵⁷ Gegen Kuchler, (Anm. 45) 150: „Diese archäologische Nicht-Wiederentdeckung der πέντε στοάι ist ein archäologisches Verdikt: Fünf Stoen im Sinne von fünf Säulengängen entlang den Rändern der beiden monumentalen Becken haben archäologisch nie existiert. Es müßte jemand systematisch gesäubert haben, um alle Spuren von Säulengängen zu entfernen“. Eben eine solche „systematische Säuberung“ hat Titus bei der Belagerung vorgenommen. Die Vorstadt Bezetha war bereits von Cestius Gallus angezündet worden (bell. 2,530). Nach bell. 5,148 war der Vorstadt-Hügel Bezetha nördlich des Tempels schon bebaut und durch einen tiefen künstlichen Mauergraben von der Antonia getrennt. Dieser mußte von Titus beseitigt werden. Dazu mag er alle Baureste von Bethesda verwendet haben. Zur rigorosen Einebnung des Geländes im Norden der Stadt s. bell. 5,106 ff.: „Jeder Zaun und jeder Steinwall wurde niedergerissen“, alle Bäume abgehauen und damit die Vertiefungen des Geländes aufgefüllt. Vom Scopus bis zu den Herodesgräbern wurde alles eingeebnet, vgl. 5,263 ff. Zur Eroberung und Zerstörung der Neustadt s. 5,331 ff.; zur Errichtung von Belagerungsdämmen 5,466; nach dem Scheitern der ersten Angriffe gibt Titus den Befehl zur Errichtung der circumvallatio von ca. 7 km Länge mit 13 Kastellen, 504 ff.; die vier Wälle gegen die Antonia 5,523 ff.; zur Verwüstung der Umgebung insbesondere der „Vororte“, 6,5 ff.; 6,93 die Schleifung der Fundamente der Antonia. Bei alledem wird von den fünf Hallen unmittelbar an der Nordmauer kaum etwas übriggeblieben sein.

⁵⁸ S. dazu Duprez, (Anm. 45) der freilich falsche Folgerungen daraus zieht. Vorsichtiger Pierre, Rousée, (Anm. 45) 35 ff. G. F. Hill, Catalogue of the Greek Coins of Palestine (1914, ND Bologna 1965) 84 ff., Nr. 13–16.36.51–53.55–56.59; Hygieia: 110. Kadman, The Coins of Aelia Capitolina (Jerusalem 1956) 39 ff., 48 f., Hygieia mit Schlange, Nr. 191 u. 199.

⁵⁹ Op.cit. (Anm. 45) 57–127; zustimmend Davies, (Anm. 9) 310–313.

Kaisermedaillons in die Antonia und gegen die Schilde zu Ehren des Kaisers am Herodespalast, dem Amtssitz des Präfekten in der Stadt, bis hin zur Gefährdung ihres eigenen Lebens protestierten, wie viel mehr gegen ein für alle offenes heidnisches Heiligtum in unmittelbarer Tempelnähe. Das Argument, dieses habe außerhalb der eigentlichen Stadtmauer gelegen, überzeugt nicht, da das ganze dichtbesiedelte Gebiet als „Neustadt“, d. h. als Teil der Stadt galt und spätestens unter Agrippa I. ummauert worden war. Allein schon die rigorose Einhaltung des Bilderverbots machte derartige öffentliche Kulte, die Kultbilder voraussetzten, unmöglich⁶⁰.

Schließlich sollte man auch den vermutlich vorhadrianischen hebräischen Sgraffito an der Südwand des Süddeiches nicht übersehen, auf den Jeremias aufmerksam macht⁶¹. Die Römer willigten sogar ein, für Judäa Münzen ohne Herrscherbilder und heidnische Darstellungen zu schlagen. Das rätselhafte *gdjwn*⁶² der Mischna ist sicher keine aktive Kultstätte der Göttin Tyche-Fortuna vor 70, sondern vermutlich ein Relikt aus der Herrschaftszeit der Hellenisten, aus dem Umfeld der Akra nach 167 v. Chr., oder es stammt aus der Zeit nach der Tempelzerstörung. Heidnische Kulte waren nur innerhalb der Kasernen oder im Palast des Präfekten bzw. in heidnischen Privaträumen möglich. Die jüdische Bevölkerung wird in ihrem Haß gegen alles heidnische Wesen und in der Furcht vor Verunreinigung derartige private Kultstätten in oder um Jerusalem herum sicher nicht aufgesucht haben.

Darüberhinaus muß der Befund der Kupferrolle, trotz aller Unsicherheit im Detail, ernstgenommen werden. Die ursprüngliche Lesart „Bethesda“ ist nicht, wie lange Zeit vermutet wurde, als *bêt ḥśdā*, Haus der Gnade oder Güte, zu erklären, sondern hängt mit der Wurzel *ʾšd* „ausgießen“ zusammen⁶³. J. Jeremias vermutete, daß die Anlage u. a. auch der kultischen Reinigung durch das Tauchbad vor Betreten des Tempelberges diene. Dies ist wohl möglich. Das Argument dagegen, daß sie dann wohl kaum von Kranken hätte genutzt werden können, übersieht, daß es sich um zwei nicht verbundene Teiche handelte, die nicht denselben Zweck haben mußten. Herodes war u. a. auch ein großer Bauherr von Bädern, nicht nur in seinen Palästen, sondern auch in Jerusalem. Während seiner Herrschaftszeit wurden dort auch viele *Miqwaot* errichtet⁶⁴. Unsicher bleibt, wie die Anlage mit Höhlen, kleinen Tauchbecken unmittelbar östlich der großen Bassins vor 70 verwendet wurde, vor allem, ob und wie ihre Nutzung mit dem großen Becken in Verbindung stand⁶⁵. Daß nur sie – wie Küchler vermutet – *allein* den

⁶⁰ M. Hengel, Die Zeloten, in: AGAJU 1 (Leiden 21976) 109 f., 195 ff., vgl. Jos. bell. 2,169 ff. = ant. 18,55 ff.; Philo, leg. 299–302. Nach Ant. 18,121 f. vermeidet Vitellius sogar den Durchzug seiner Truppen durch Judäa gegen den „Nationalfeind“ der Juden, die Nabatäer, um Anstoß wegen der römischen Feldzeichen zu vermeiden.

⁶¹ Rediscovery (Anm. 45) 31 f.

⁶² Mig-gad jawan? mZab 1,5 vgl. tZab 1,10.

⁶³ Milik, (Anm. 51) 271 f.

⁶⁴ S. dazu R. Deines, Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit, in: WUNT II/52 (1993) 3 ff. und Index s.v. *Miqwaot*, S. 320.

⁶⁵ Vielleicht war dort der ständige Aufenthaltsort der Kranken.

Namen „Bethesda“ getragen haben, bleibt unwahrscheinlich. Dagegen spricht nicht nur die Tempelrolle mit dem Dual und der Unterscheidung der beiden Becken, sondern auch der Umstand, daß dort ebenfalls schlechterdings nichts von 5-Säulenhallen oder Peristylen zu finden ist.

Das Aufwallen des Wassers in Joh 5,7 wird noch von dem Pilger von Bordeaux erwähnt, wie auch die 5-Säulenhallen⁶⁶. Freilich wird er von diesen nur noch ganz spärliche Reste gesehen haben. Eusebs Onomastikon und die Übersetzung sprechen davon, daß in dieser Zeit ein Doppelteich gezeigt wurde, die 5-Säulenhallen jedoch der Vergangenheit zugehören⁶⁷. Selbst noch Cyrill von Jerusalem schildert die Anordnung der Hallen sachlich durchaus zutreffend: „Vier liefen ringsum, die fünfte aber, in welcher die Menge der Kranken lag, ging durch die Mitte.“⁶⁸ Auch er könnte noch geringe Überreste gesehen haben.

Die angeblich Heilung wirkende Bewegung des Wassers in Joh 5,7 (ὅταν παραχθῇ τὸ ὕδωρ) ging vielleicht auf intermittierende plötzliche Zuflüsse zurück. Nach dem Pilger von Bordeaux rötet sich das Wasser, wenn es aufgewirbelt wird, von den Heilungen berichtet er dagegen nur noch in der Vergangenheit⁶⁹, d. h. auch die heidnische Heilstätte bestand zu seiner Zeit in der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts nicht mehr. Nach Euseb und Hieronymus füllte sich das eine Becken durch den Winterregen, das andere wurde dagegen auf wunderbare Weise gerötet; dies sei ein Hinweis darauf, daß einstmals die Priester darin ihre Opfertiere gereinigt hätten. Darum habe man auch den Teich „Schafsteich“ genannt⁷⁰.

Wir haben so bei Johannes den ersten Hinweis auf eine große Doppelteichanlage nördlich der Tempelmauer, die in Verbindung mit anderen kleineren Anlagen den Namen Bethesda trug und in der Nähe des Schaftors lag, welches vermutlich aus dem Tempel nach Norden – vielleicht zu einem Markt für Opfertiere – führte. Diese Anlage ist wahrscheinlich von Herodes prächtig ausgeschmückt worden und hatte u. a. den Ruf, heilkräftig zu sein⁷¹. Es wäre sonderbar, wenn eine religiöse Metropole wie Jerusalem, die wohl die bedeutendste Pilgerstadt der antiken Welt war, *keine* derartige Heilstätte besessen hätte. Sie auf einen paganen Kult zurückzuführen, ist ungerechtfertigt. Daß die Wundererzählung selbst etwa in der Frage Jesu an den Kranken: Willst du gesund werden? (θέλεις ὑγιῆς γενέσθαι) Züge enthält, die sich so im NT nicht finden, vielmehr in den Asklepioskult passen, spricht nicht gegen unsere historische Erklärung der Ortsangabe. Johannes schreibt ja in Kleinasien. Hier hatten die Asklepiosheiligtümer zugleich große Bedeutung als öffentliche Heilstätten, und Jesus, der Gottessohn, konnte dabei von

⁶⁶ Op.cit. (Anm. 13) 1 c. 15.

⁶⁷ Op.cit (Anm. 14) 58,22f: τὸ παλαιὸν ἐ στοάς ἔχουσα. καὶ νῦν δέικνται αὐτόθι λίμναις διδύμοις; dies entspricht genau der Kupferrolle. Hieronymus: haec quinque quondam porticus habuit, ostendunturque gemini lacus..., vgl. o. Anm. 46.

⁶⁸ S. o. Anm. 55 = PG 33,1133; s. *Kopp*, (Anm. 9) 366. Vgl. auch Theodor v. Mopsuestia.

⁶⁹ Op.cit. (Anm. 13) 1 c. 15.

⁷⁰ Hierbei handelt es sich deutlich um eine sekundäre Erklärung auf Grund einer eingebürgerten – m.E. nicht ursprünglichen – Lesart.

⁷¹ Vielleicht handelte es sich um Miqwaot, denen eine besondere Qualität zugeschrieben wurde.

Heiden durchaus als Konkurrent zu Asklepios betrachtet werden⁷². Es ist hier ähnlich wie bei dem „dionysischen“ Weinwunder in Kana, das bis in die Details im jüdisch-galiläischen Milieu spielt, das sich aber in Kleinasien zugleich gegen den erfolgreichsten Gott der hellenistischen Zeit richten konnte⁷³.

Es bleibt die Frage, ob das vierte Evangelium, welches – zumindest an bestimmten Stellen – für eine typologische bzw. allegorische Deutung offen ist, mit den Zahlen einen tieferen Sinn verbindet. Die 5-Säulenhallen sind vielleicht doch mit den Vätern der alten Kirche auf den Pentateuch, d. h. die jüdische Tora, zu deuten. Am Ende des Kapitels kommt der Evangelist auf ihr rechtes Verständnis zurück. Die jüdischen Gesprächspartner werden jetzt direkt dazu aufgefordert, „in den Schriften zu forschen“, weil diese von Jesus Zeugnis ablegen (5,39), das gilt gerade auch für Mose, den Autor der Tora: Er hat über Jesus geschrieben, sie aber wollen seinen Worten nicht glauben (5,46f).

Noch klarer deutet die ungewöhnliche Dauer der Krankheit von 38 Jahren auf jüdische Haggada hin (Joh 5,5). Nach Dtn 2,14 dauerte die Zeit der Wüstenwanderung Israels bis zum Tal Zäräd 38 Jahre. Es ist die Zeit der Strafwanderung des Gottesvolkes, bis es die Grenze zum Kulturland überschreiten konnte. Die griechischen Väter wohl seit Origenes, der ja mit jüdischer Exegese vertraut war, interpretierten diese Zahl darum gerne als Typos des Unglaubens, dem Heilung durch den Glauben verheißen wird. In dem späteren jüdischen Midrasch NuR 19,24 und mehreren Parallelen heißt es zu Nu 21,12, wo der „Bach Zäräd“ erstmals erscheint: „Obwohl dieser nur eine Handspanne breit war, konnten sie ihn 38 Jahre lang nicht überschreiten.“ Erst danach war es möglich, „weil sich der Heilige mit ihnen versöhnte“. Nach den Targumim zu Dtn 2,15 sind diese 38 Jahre eine Zeit des Gotteszorns und der Heimsuchung, in Joh 5,1–9 die Zeit der Hilflosigkeit – bis zur rettenden Zuwendung Gottes⁷⁴. Es geht dem Autor in dieser teils realistischen, teils phantastischen Wundererzählung um die Vorbereitung der ersten großen Auseinandersetzung Jesu mit seinem Volk in Jerusalem.

Die beiden präzisen geographischen Angaben, die unsere Kenntnis des palästinischen Judentums (die Samaritaner sind hier unbedingt einzuschließen) an zwei kleinen, aber konkreten Punkten erweitern, sind typisch für das Johannesevangelium; sie ließen sich noch leicht vermehren. Erklärt werden können sie nicht einfach durch die Vermutung einer besonderen schriftlichen Quelle, etwa der sogenannten vieldiskutierten, aber historisch mehr als fragwürdigen Semeiaquelle.

⁷² S. dazu K. H. Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit* (Münster 1953) 16. Rengstorf vermutet, „daß der 4. Evangelist in seiner Darstellung bewußt in polemischer Absicht auf bestimmte Züge des Glaubens an den Heiland Asklepios anspielt“ (18). Das weist nach Kleinasien als Abfassungsort des Evangeliums, s. den an Asklepios anknüpfenden Wundertäter und Kultgründer Alexander von Abonuteichos.

⁷³ S. M. Hengel, *The Dionysiac Messiah*, in: *Studies in Early Christology* (Edinburgh 1995) 293–331.

⁷⁴ S. dazu M. Hengel, *Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese*, in: *JbBTh* 4 (1989) 286 f.

Gegen diese Hypothese spricht nicht nur die einzigartige stilistische Einheit des Evangeliums, sondern auch die Tatsache, daß diese geographischen und anderen historischen Angaben so kenntnisreich in das Evangelium integriert sind, daß man als Autor einen aus Palästina selbst stammenden Judenchristen vermuten muß.

2. Festzeiten: Chanukka und Sukkot

Beim dritten, jetzt über zwei Monate sich erstreckenden Aufenthalt Jesu in Jerusalem stoßen wir in Joh 10,22 auf eine exakte Zeitangabe: „Darauf kam das Tempelweihfest (ἐγκαίνια) in Jerusalem. Es war Winter.“ Der Verfasser schreibt außerhalb des palästinisch-syrischen Raumes, auch sind seine Hörer überwiegend Heidenchristen. Darum kann er zwar gewisse Grundbegriffe des Judentums voraussetzen, muß aber doch die Details erklären. So auch hier. Das Tempelweihfest im Winter stellt neben Purim das jüngste Fest im jüdischen Kalender dar. Seine Bezeichnung τὰ ἐγκαίνια⁷⁵ bei Johannes ist das griechische Äquivalent für den seit der talmudischen Literatur bis heute geläufigen Ausdruck ḥanûkkâh, und ist *die erste Erwähnung des Festes unter diesem Namen*⁷⁶. Es geht um das Gedenken an die Neueinweihung des Tempels durch den siegreichen Judas Makkabäus am 25. Kislev 164 v. Chr., d. h. etwa zur Zeit der Wintersonnenwende. Das Heiligtum war drei Jahre zuvor⁷⁷ durch Antiochus IV. Epiphanes und die mit ihm verbündeten jüdischen Apostaten entweiht worden. 1.Makk 4,36–59 schildert mit bewegten Worten seine Reinigung und die Neueinweihung des Altars, die vom 25. Kislev an acht Tage gefeiert wurde⁷⁸. 2.Makk 10,8 berichtet noch zusätzlich von einem Beschluß: „das ganze Volk der Juden solle diese Tage jedes Jahr feiern.“ Der Name des neuen Festes wird jedoch nicht genannt. Josephus berichtet über seine Quelle, 1.Makkabäer, hinaus, daß die Juden „aus Freude über die Erneuerung ihrer religiösen Gebräuche“ (τῇ περὶ τὴν ἀνανέωσιν τῶν ἑθῶν ἡδονῇ), „ein Gesetz (νόμον) beschlossen, daß ihre Nachfahren die Wiederherstellung des Tem-

⁷⁵ Zur Wortbedeutung s. *Bauer, Aland*, WbNT, 433 und *Billerbeck*, 2,539: 2. Esra 6,16 ἐγκαίνια τοῦ οἴκου steht der griechische Begriff für die Einweihung des Tempels nach seiner Wiedererrichtung als Folge der Heimkehr aus dem Exil – und zwar im Zusammenhang mit dem Passafest als Übersetzung von ḥanûkkât bêt ’alaha; vgl. 22,27 = Neh 12,27 für die Einweihung der Stadtmauer und Dan 3,2 (Theodotion) für die des Standbildes von Nebukadnezar.

⁷⁶ Grammatisch ist es ein typischer „Festplural“, eine Abkürzung von αἱ ἡμέραι τῶν ἐγκαίνιων, vgl. *Blaß, Debrunner, Rehkopf*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (1975) § 141,3, Anm. 8.

⁷⁷ Jos. Ant. 12,320 f.

⁷⁸ 1.Makk 4,36: καθαρίσαι τὰ ἅγια καὶ ἐγκαίνισαι, vgl. 4,54.56: καὶ ἐποίησαν τὸν ἐγκαίνισμὸν τοῦ θυσιαστηρίου ἡμέρας ὀκτώ; 4,59: αἱ ἡμέραι τοῦ ἐγκαίνισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου; vermutlich dauerte die Reinigung und Wiederherstellung des Altars eine Woche. Vgl. 2.Makk 10,1–8, wo V. 6f betont wird, daß sie diese acht Tage nach Art des Laubhüttenfestes feierten in Erinnerung dessen, daß sie vor kurzem noch die Zeit des Herbstfestes „in den Bergen und Höhlen wie wilde Tiere verbracht hätten“.

peldienstes acht Tage feiern sollten“, und daß dies bis in die Gegenwart geschehe, wobei das Fest den Namen φωτα, „Lichterfest“, erhielt, „weil, wie ich glaube, uns diese Freiheit (zur Wiederherstellung des Kultes) als ein Ereignis wider alle Hoffnungen erschien“. Vermutlich spielt Josephus damit indirekt auf die nach der Zerstörung des zweiten Tempels wieder hoffnungslose Lage seines Volkes an. Daß der Name mit dem Anzünden der Lichter des siebenarmigen Leuchters zusammenhängt⁷⁹, sagt er nicht, auch der Plural τὰ ἑγκαίνια erscheint weder bei ihm noch in den Makkabäerbüchern als Festbezeichnung. Johannes – fast zeitgleich mit Josephus – ist so der erste Zeuge für die im Judentum gebräuchlich gewordene Bezeichnung dieses Festes. Das hebräisch-aramäische Äquivalent für das Fest findet sich erstmals in der rätselhaften, schwer datierbaren Fastenrolle und dann häufig in der Mischna⁸⁰.

Nach Joh 10,23f hält sich Jesus in der „Halle Salomos“, d.h. der 400 Ellen langen Säulenhalle an der steil zum Kidrontal abfallenden Ostseite des Tempelberges auf, deren Bau Salomo zugeschrieben wurde und die aus vorherodianischer Zeit stammte. Sie war nach der Apg der Versammlungsort der frühesten Jerusalemer Gemeinde⁸¹. Daß dieses Fest nicht wie das ältere Purim ein eher in privater Weise gefeiertes Volksfest war, sondern im Tempel ähnlich wie sein Vorbild, das Laubhüttenfest, feierlich begangen wurde, ergibt sich schon aus seiner Begründung. Als Schriftlesung wurde Nu 7 vorgetragen mit der Schilderung der „Einweihung des Altars“ vor dem Stiftszelt (ἡ ἀνῦκκᾱ = ἑγκαίνισμός) durch Salbung (mšh = χρίειν) von Seiten Moses (7,10f). Die Leviten sangen beim Opfergottesdienst im Tempel Ps 30, der die Überschrift trägt: „Lied zur Weihe des Hauses von David“ (šîr ḥanukkat hab-bajit l'dawid): „Hoherheben will ich dich, Herr, denn du zogest mich empor...“⁸²

Man könnte sich fragen, ob für den Autor, der mehr über das Fest wußte, als er im Evangelium sichtbar werden läßt, dieses Freudenfest der Tempelweihe, an welchem – der Fastenrolle nach – nicht gefastet werden darf, nicht in einem Gegensatz steht zu dem anschließend geschilderten Höhepunkt der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern, die ihn mit der Forderung bedrängen, er solle offen sagen, ob er „der Gesalbte“ sei: εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὲ ἡμῖν παρησιᾷ (10,24)⁸³. Die Antwort Jesu, die mit der Glaubensfrage beginnt und sich steigernd mit dem Bekenntnis schließt: „Ich und der Vater sind eins“ (10,30), führt zu dem Versuch, ihn als Gotteslästerer zu steinigen. Da aber er selbst für den Evangelisten der Ort der Gegenwart Gottes, man könnte auch sagen: das „Heiligtum Gottes auf

⁷⁹ Vgl. Ant. 12,319–324.

⁸⁰ Zahlreiche Belege bei *Billerbeck*, 2,540f., die z.T. auf die Zeit des 2. Tempels zurückweisen. Zur Fastenrolle s. *K. Beyer*, Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Göttingen 1984) 354ff. (367) zum Chislev: „am 25. Tag ist der Tag der Tempelweihe“.

⁸¹ Apg 5,12, vgl. 3,11; 2,46; bei Josephus, bell 5,185; ant. 20,185; s. *M. Hengel*, in: ZDPV 99 (1983) 154, Anm. 42. Vielleicht betrachtete man sie in besonderer Weise als „messianische“ Stätte im Tempel.

⁸² mMeg 3,6; Traktat Sopherim 18,2; s. *Billerbeck*, 2,541.

⁸³ „Der Gesalbte“, d.h. zugleich „der von Gott Geweihte“, vgl. Joh 6,69: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Vgl. das Stirnblatt des Hohenpriesters, Ex 28,36: Ἀγίασμα κυρίου.

Erden“⁸⁴, ist, bedeutet dies nichts anderes als den Versuch, „Gottes Heiligtum“ zu schänden und zu entweihen – eben am Fest der Tempelweihe.

Damals in der Makkabäerzeit hatten die Väter dem heidnischen Unglauben widerstanden und den wahren Gottesdienst wieder aufgerichtet (vgl. 4,21–24). Jetzt ist für den Evangelisten die Frontstellung umgekehrt: Der, der Gottes Wahrheit verkündet, ja der, der als der „Heilige Gottes“ (6,69) Gottes Wahrheit verkörpert (14,6), wird bedrängt und am Ende gar mit dem Tode des Gotteslästerers und Tempelschänders, mit der Steinigung, bedroht. In der Perikope, die mit dem Hinweis auf das Tempelweihfest – in der Kälte des Winters – beginnt und mit der Todesdrohung und dem Wort Jesu über seine Einheit mit dem Vater endet, erreicht das Evangelium eine erste Klimax. Die zweite, noch wichtigere Klimax wird dabei schon angedeutet: Sie liegt in dem Todeswort τετέλεσται 19,30. Es knüpft an den „Neuanfang“ schlechthin an, der typologisch durch Gen 2,1f – die Vollendung der Schöpfung am Ende des 6. Schöpfungstages – vorabgebildet ist: Jesus stirbt an einem Freitagabend zur selben Stunde, da Gott in der ersten Weltenwoche sein Schöpfungswerk vollendete.

Bei Johannes endet der 3. Aufenthalt Jesu in Jerusalem mit dieser ersten Klimax am Tempelweihfest. Jesus entzieht sich dem mörderischen Zugriff seiner Gegner durch den Rückzug an die Taufstelle von Johannes dem Täufer jenseits des Jordans, wo dieser einst getauft hatte. Begonnen hatte der 3. Aufenthalt mit dem Laubhüttenfest, ἡγ σουκκôt, σκηνοπηγία, dem jüdischen Herbstfest – ein Begriff, der sich schon in der LXX findet und auf den Brauch hinweist, Laubhütten zu bauen und sich während der Dauer des Festes darin aufzuhalten⁸⁵. Es findet vom 15.–21. Tischri statt, nach der Zeit der Weinernte, genau zwei Monate vor Ἡανukka/ἐγκαίνια. Josephus nennt es „das größte und heiligste Fest“⁸⁶, darum konnte es im Judentum auch einfach als „Fest“ schlechthin, hebr. „ḥag“, aram. „ḥaggâ“, bezeichnet werden. Demnach dauerte der 3. Aufenthalt Jesu in Jerusalem für den Evangelisten zwei Monate, währenddessen es sukzessive zu immer schärferen Auseinandersetzungen mit den Gegnern kommt, durch die sich der Tod Jesu vorbereitet.

Der Bericht von diesem Fest beginnt mit einer scharfen Kontroverse Jesu mit seinen Brüdern, die ihn in Galiläa drängen, zum Fest nach Jerusalem zu gehen und „sich durch seine Wunder der Welt offenbar zu machen“⁸⁷. Jesus weist dies zurück, zieht dann aber etwas später – nach seinen Brüdern – in der Mitte des Festes (7,14) heimlich (7,10) doch nach Jerusalem hinauf, wo die Juden sich über seine Person zerstritten haben. Den alten Zusammenhang zwischen Laubhütten- und Tempelweihfest demonstriert 2. Makk 1,9 in dem – echten – Brief, den die Juden in Jerusalem vermutlich 124 v. Chr. z. Zt. Johannes Hyrkans an die jüdische Ge-

⁸⁴ Joh 2,21: ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. Vgl. zur „Heiligkeit“ Jesu Joh 1,51; 6,69; 17,19.

⁸⁵ Dtn 16,16; 31,10; 1. Esra 5,21; Sach 14,16–18; 1. Makk 10,21; 2. Makk 1,19. Aquila macht daraus σκηνοποιῖα, s. dazu *Billerbeck*, 2,774–812, vgl. auch mehrfach bei Josephus.

⁸⁶ Ant 8, 100: σφόδρα παρὰ τοῖς Ἑβραίοις ἀγνωστῆς καὶ μεγίστης. Vgl. o. S. 51 zu 5,1.

⁸⁷ Joh 7,4: φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ.

meinde in Alexandrien schrieben, durch welchen sie die Wiedereinweihung des Tempels mitteilten und die Alexandriner aufforderten, ebenfalls diesen Tag des „*Laubhüttenfests im Monat Kislev*“ zu feiern. Hier finden wir den ältesten offiziellen Namen des Festes, der sich freilich wegen seiner Umständlichkeit nicht durchsetzen konnte⁸⁸.

E. Bickerman hat darauf aufmerksam gemacht, daß schon im Jahr nach der Tempelweihe, 163 v. Chr., wieder die Seleukiden Herr des Tempels waren und den makkabäerfeindlichen Hohenpriester Alkimos einsetzten. Vermutlich konnte das Fest erst wieder seit der Ernennung des Makkabäers Jonathan als Hohepriester 152/151 wirklich gefeiert werden. In dem gefälschten Brief 2.Makk 1,10–2,18 werden die Alexandriner nach 1,18 – angeblich schon von Judas Makkabäus selbst – ebenfalls zur Feier des „*Laubhüttenfestes und des (Opfer)feuers*“ am 25. Kislev in Gedenken an die „Reinigung des Tempels“ aufgefordert. E. Bickerman hat weiter den Nachweis geführt, daß nach 2.Makk 1,7 bereits 143 v. Chr. z. Zt. des Makkabäers Simon ein Brief mit einer ähnlichen Aufforderung an Alexandriner gesandt worden war. Alle diese Briefe enthalten wohl bereits eine indirekte Polemik gegen den Konkurrenztempel von Leontopolis, der von dem legitimen Hohenpriester Onias IV. mit ptolemäischer Unterstützung nach 150 n. Chr. gegründet worden war. Wer der Tempelweihe im wahren Heiligtum in Jerusalem festlich gedenkt, konnte schwerlich das der Tora widersprechende Pseudoheiligtum im ägyptischen Leontopolis verehren. Um dem neuen „Fest“ eine gewisse biblische Legitimität zu geben, nannte man es zunächst σκηνοπηγία τοῦ Χασλευ μηνός, wörtlich „Laubhüttenbau des Monats Kislev“⁸⁹. Man vermied aber bewußt den Begriff „Fest“, ἡγ, ἑορτή, der für das Laubhüttenfest, welches man ja auch einfach nur „ἡγ“ nennen konnte, ebenso wie für das Passafest bestimmend war⁹⁰.

Im Johannesevangelium wird diese Unterscheidung – soweit ich sehe – erstmals deutlich sichtbar. Johannes gebraucht das griechische Äquivalent von ἡγ mit Abstand am häufigsten im Neuen Testament, öfter als alle anderen Autoren mit 12 von insgesamt 26 Belegen. „Das Fest“ bezieht sich auf Passa⁹¹ oder auf Sukkot⁹², in einem Falle – 5,1 vor der Bethesda-Szene – ist von einem ungenannten „Fest der Juden“ die Rede. In 10,22 verwendet der Evangelist dagegen die Redewendung:

⁸⁸ 2.Makk 1,9: καὶ νῦν ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασλευ μηνός ... S. dazu E. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, in: AGAJU 9 (1980) 136–158, der die Echtheit des ersten Briefes nachweist und die verwirrende Datierung richtigstellt.

⁸⁹ I. F. Schleusner, *Novus Thesaurus... sive Lexicon in LXX...*, V (1821) 46: tabernaculi fixio.

⁹⁰ J. A. Goldstein, *II Maccabees*, AncB (1983) 153; vgl. ders., *I Maccabees* (1976) 272–286, zu 1.Makk 4,36–61: „The Restoration of the Temple“. Noch im Siddur werden die drei Wallfahrtsfeste Passa, Wochenfest und Laubhüttenfest (ḥag ham-mazzôt, ḥag haš-šabu'ôt und ḥag has-sukkôt) genannt, dagegen ist nur von ḥanukkah und pûrîm bzw. den acht jemé ḥanukkah und der Verpflichtung la'šôt pûrîm die Rede, s. Sid(d)ur sefat emet, hrsg. von S. Bamberger (ND Basel 1987) 217, 274, 275 f. Vgl. auch den Kommentar zur Fastenrolle, H. Lichtenstein, in: HUCA (1931/32) 341: l'šwt hñkh bzw. kj hñkt hmzbh 'šw šb't jmjm.

⁹¹ 2,23 vgl. 4,45; 6,4; 13,1 vgl. 11,56; 12,12.20; 13,29.

⁹² 7,2 vgl. 7,8.10f.14.37.

ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις. Man könnte diesen Festplural auch mit αἱ ἡμέραι τῶν ἐγκαινίων, „Tage der (Altar)weihe“, wiedergeben⁹³. Johannes ist sich nicht nur wie das 2. Makkabäerbuch des engen Zusammenhangs zwischen Sukkot und Hanukka bewußt, er rahmt mit ihm das dritte – für seinen Weg entscheidende – Auftreten Jesu in Jerusalem, vor dem letzten, welches keine großen öffentlichen Auseinandersetzungen mehr bringt, sondern mit Jesu Tod am Rüsttag zum Passafest endet⁹⁴.

Erst in der *Mitte von Sukkot* kommt Jesus nach Jerusalem, der Evangelist legt ihm am „letzten Tage, dem großen des Festes“⁹⁵ einen feierlichen Ruf in den Mund: „Wenn einer Durst hat, der komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: ‚Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen‘“ (7,37–38).

Der 8. Tag des Festes, für welchen Lev 23,36 und Nu 29,35 eine abschließende Festversammlung vorschreiben, wurde in gewisser Selbständigkeit als „letzter Feiertag des Festes“ gefeiert⁹⁶. U. a. war er mit einer besonderen Berakha verbunden, und man betete – nach späterer Überlieferung – an ihm nicht nur um Regen, sondern gedachte auch in besonderer Weise der Liebe Gottes zu Israel.

Das johanneische Jesuswort könnte auf das Regengebet anspielen oder aber auf die siebentägige Wasserspende am Altar, beides Bräuche, die erst die rabbinische Überlieferung bezeugt. Die Wasserspende wird bereits in mSukka 4,9 geschildert, die Regenbitte in den späteren Midraschim. Die Sache selbst wird aber sehr viel älter sein. Bedeutsam ist hier, daß beim rituellen Wassers schöpfen am Sabbat aus der Siloahquelle Jes 12,3 gesungen wurde: „Ihr werdet mit Freude Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils.“ Dieser Psalm galt der eschatologischen Prophetie Jesajas über den Siloah⁹⁷. Es ist wohl auch kein Zufall, daß bei Johannes der Siloahteich im Anschluß an die Streitgespräche am Laubhüttenfest in 9,7 erwähnt und etymologisch richtig mit der Wurzel šlh verbunden wird, womit der Evangelist indirekt auf Jesu Sendung hinweist (ἀπεσταλμένος)⁹⁸. Auf jeden Fall kennt Johannes nicht nur den jüdischen Festkalender relativ genau, sondern setzt auch bei seinen heidenchristlichen Hörern und Lesern eine gewisse Kenntnis desselben voraus, die er diesen zuvor vermittelt haben muß. Für eine ganze Reihe jüdischer Begriffe und Gebräuche ist er so der erste Zeuge und z. T. der einzige im griechischen Sprachgewand.

⁹³ S.o. Anm. 76.

⁹⁴ Dessen Bedeutung als Todestag Jesu hebt Johannes besonders hervor: 19,14 παρασκευὴ τοῦ πάσχα, vgl. 19,31.42. Die Synoptiker nennen den „Rüsttag“ nur als den Vortag zum Sabbat (des Mazzotfestes), Mk 15,42 = Lk 23,54; etwas anders Mt 27,62.

⁹⁵ 7,37: ἐν δὲ τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς.

⁹⁶ Billerbeck, 2, 808 ff.; A. Schlatter, Der Evangelist Johannes (Stuttgart 1948) 199 f.

⁹⁷ Vgl. Vit. Proph. 1,5; mSukk 5,1; bSukk 48b; S. dazu A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum I, in: TSAJ 49 (Tübingen 1995) 145 f.

⁹⁸ Joh 9,7 vgl. 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36. Auch der Täufer ist ἀπεσταλμένος, d. h. von Gott gesandt.

3. Personen: Die beiden Hohenpriester Hannas und Kaiaphas

Die Evangelien nennen nur wenige Gestalten der zeitgenössischen Geschichte Judäas außerhalb des Jüngerkreises Jesu. Allein Lukas, der „Historiker“, macht mit dem „Synchronismus“ Lk 3,1f eine Ausnahme, indem er das Auftreten Johannes d. Täufers in das 15. Jahr des Tiberius, d. h. ca. 27/28 n. Chr. datiert und damit dessen Wirken – wie auch Jesu Geschichte – mit der Weltgeschichte verbindet.

Allen Evangelien gemeinsam ist allein die Erwähnung des Präfekten (Pontius) Pilatus⁹⁹. Bei Markus erscheint der Hohepriester noch ohne Namen¹⁰⁰, erst Matthäus nennt seinen Namen historisch zutreffend Kaiaphas¹⁰¹. Lukas spricht im „Synchronismus“ 3,2 auf rätselhafte Weise von zwei Hohenpriestern ἐπὶ ἀρχιερέως Ἀννα καὶ Καϊάφα¹⁰², in der Leidensgeschichte des Lukas bleibt das politisch-religiöse Haupt des jüdischen Ethnos dagegen wie bei Markus namenlos (Lk 22,50.54), bei der Verhandlung selbst erscheint es gar nicht (22,66–23,1). Lukas nennt hier nur kollektive Größen: den Ältestenrat des Volkes (τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ), die Hohenpriester und Schriftgelehrten. Der Begriff τὸ συνέδριον αὐτῶν erhält dabei die Bedeutung „ihre Ratsversammlung“. D. h. Lukas (und erst recht Johannes) korrigieren den ältesten Bericht des Markus. Erst Johannes bringt hier wesentliche neue Details, die auch die eigenartige Berichterstattung des Lukas verständlicher machen. Zum Ersten bestimmt er das unklare Verhältnis der beiden Hohenpriester Hannas und Kaiaphas näher. Jesus wird nach seiner Verhaftung – gegen den Bericht der Synoptiker – nicht in das Haus des amtierenden Hohenpriesters¹⁰³, den Mt mit Kaiaphas bezeichnet, sondern zuerst zu Hannas¹⁰⁴ geführt, der der Schwiegervater des offiziellen Hohenpriesters Kaiaphas war¹⁰⁵. Johannes fügt die ebenfalls rätselhafte und umstrittene Bemerkung hinzu: „... , welcher der Hohepriester jenes Jahres war“¹⁰⁶. Schon vor Beginn der Leidensgeschichte hatte der Evangelist den amtierenden Hohenpriester mit einer ähnlichen Formel als Propheten wider Willen eingeführt: „Einer aber von ihnen (=den Hohenpriestern und Pharisäern 11,47), Kaiaphas, der Hohepriester jenes

⁹⁹ Das Gentilnomen Pontius findet sich innerhalb des NTs nur in Lk 3,1; Apg 4,27 und in der bekenntnisartigen Formulierung 1.Tim 6,13, dagegen dreimal bei Ignatius: Magn. 11,1; Trall. 9,1; Smyr. 1,2; Mt 27,2 ist es erst sekundär in den Text eingedrungen.

¹⁰⁰ Mk 14,60–63, vgl. 14,47.53 f. 66.

¹⁰¹ Mt 26,3.57.

¹⁰² In Apg 4,6 nennt er neben Hannas und Kaiaphas noch einen Johannes und Alexander, s. u. Anm. 117.

¹⁰³ So auch noch Lk 22,54.

¹⁰⁴ 18,13: πρὸς Ἀνναν πρῶτον, erst 18,15 ist von der αὐλῇ τοῦ ἀρχιερέως die Rede.

¹⁰⁵ Joh 18,13a: καὶ ἤγαγον πρὸς Ἀνναν πρῶτον ἣν γὰρ πενθερός τοῦ Καϊάφα.

¹⁰⁶ Joh 18,13b: ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, vgl. 11,49. Zur Person des Kaiaphas und seinem möglicherweise gefundenen Grab s. jetzt die gründliche Untersuchung mit ausführlicher Literaturangabe von W. Horbury, 'The 'Caiaphas' Ossuaries and Joseph Caiaphas, in: PEQ 126 (1994) 33–48; dort 37 zur Schreibweise des Namens in der VL Καϊάφας 11,49 s. p45.75^{vid} D it u. a. lateinische Texte.

Jahres, sagte ihnen: ‚Ihr versteht gar nichts, auch bedenkt ihr nicht, daß es für euch besser ist, wenn ein Mensch für das Volk (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ)¹⁰⁷ stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht.‘ Das sagte er nicht von sich aus, sondern als Hohepriester jenes Jahres weissagte er, daß Jesus für die Nation (ἔθνος) sterben soll; aber nicht nur für die Nation, sondern daß er die zerstreuten Gotteskinder zur Einheit zusammenführte“ (11,49–53).

Den vollen Namen des Kaiaphas und die lange Dauer seiner Amtszeit erfahren wir von *Josephus*, dem Zeitgenossen des Johannes, der Kaiaphas zweimal erwähnt: bei seiner Einsetzung im Jahr 18 n. Chr. und bei seiner Absetzung 36 n. Chr. Er nennt ihn Joseph Kaiaphas, d. h. Kaiaphas¹⁰⁸ war an sich bloßer Beiname, aber anstelle des allzu geläufigen Namens Joseph zur Unterscheidung notwendig. Denn allein schon Josephus nennt 20 Träger dieses Namens, der neben „Judas“ und „Shim'on“ der häufigste jüdische Name seiner Zeit überhaupt war¹⁰⁹. Daß Hannas Schwiegervater des Kaiaphas war, hören wir nur durch Johannes. Nicht zuletzt dieser Tatbestand jedoch erklärt die einmalige hohepriesterliche Karriere des Kaiaphas und zugleich die Erwähnung des Hannas bei Lukas und Johannes sowie des letzteren Rolle im Prozeß Jesu. Hannas war nämlich das Oberhaupt des einflußreichsten und mächtigsten priesterlichen Clans in der Zeit der Präfekten bzw. Prokuratoren zwischen 6 n. Chr., der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz, und 66 n. Chr., dem Ausbruch des jüdischen Krieges. Josephus berichtet von ihm im Zusammenhang mit der Ernennung seines Sohnes, Hannas II., zum Hohenpriester durch König Agrippa II., 62 n. Chr.: „Dieser ältere Hannas, so sagt man, sei besonders glücklich gewesen. Denn er hatte fünf Söhne, und diese alle erlangten das Hohepriesteramt vor Gott. Er selbst war der erste, der diese Ehre erhielt und sich ihrer lange Zeit erfreute. Das geschah mit keinem anderen unter unseren Hohenpriestern.“¹¹⁰

Nach den Hohepriesternotizen des Josephus wurde Hannas I., Sohn des Sethi, unmittelbar nach der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz 6 n. Chr. durch den Statthalter P. Sulpicius Quirinius zum Hohenpriester eingesetzt. Er trat an die Stelle des noch von Archelaos eingesetzten Joazar aus dem Hause Boethos,

¹⁰⁷ Λαός ist der atl. Ausdruck für das Gottesvolk Israel und erscheint bei Johannes nur im Votum des Kaiaphas.

¹⁰⁸ Ant. 18,35: Ἰωσηπος ὁ Καϊάφας; 18,95: Ἰωσηπον τὸν Καϊάφαν ἐπικαλοῦμενον. Die Tatsache, daß es sich bei „Kaiaphas“ um einen Beinamen handelt, läßt Zweifel an der Identifikation des Namens qṣ' bzw. jhwsp br qjp' (oder qwp') bzw. qṣ' in dem bekannten Ossuarienfund in Nord-Talpioth aufkommen, denn hier ist es Name und Patronym. *Horbury*, (Anm. 106) 37–41 in seiner sorgfältigen Untersuchung. Ein weiteres Argument, das eine einfache Identifizierung erschwert, ist die unsichere Namensform: qoph, qepha oder qajapha. Sie entspricht den Differenzen in den 3 rabbinischen Erwähnungen des Namens: mPara 3,5 (s. u. Anm. 122); tJeb 1,10 und jMaaseroth 8,7 52a.

¹⁰⁹ Was die Bedeutung des Beinamens anbetrifft, so muß man dem auf einer sorgfältigen Untersuchung der verschiedenen Hypothesen gründenden Urteil von *Horbury* zustimmen: „The significance of the name Caiaphas remains unclear“ (Op.cit. 40).

¹¹⁰ Ant. 20,198: τοῦτον δὲ φασὶ τὸν πρεσβύτατον Ἀνανὸν εὐτυχεστάτον γενέσθαι: πέντε γὰρ ἔσχε παῖδας καὶ τοὺς πάντας συνέβη ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ, αὐτὸς πρότερος τῆς τιμῆς ἐπὶ πλείστον ἀπολαύσας, ὅπερ οὐδενὶ συνέβη τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχιερέων.

wobei die Boethusäer – aus Alexandrien stammend – die von den Herodianern begünstigte Hohepriesterfamilie waren. Joazar hatte zwar noch die Volksmenge davon abhalten können, sich dem Aufstandsbegehren eines Judas Galiläus und seines Genossen, des Pharisäers Zadok, anzuschließen, wurde dann aber von Quirinius dem Drängen des Volkes geopfert¹¹¹.

Offenbar verstanden es Hannas und seine Familie besser, die schwierige Balance zwischen der Gunst der römischen Oberherren und der des Volkes zu halten. Josephus nennt Hannas II. einen energischen Parteigänger der Partei der Sadduzäer¹¹². Er veranlaßt dann als sadduzäischer Hohepriester, kaum im Amte, die Steinigung des Herrnbruders Jakobus und anderer Judenchristen als Gesetzesbrecher¹¹³. Dagegen läßt Lukas in Apg 4,1 die (führenden) Priester¹¹⁴, den Tempelhauptmann und die Sadduzäer¹¹⁵ gegen die früheste Jesusgemeinde in Jerusalem auftreten, und in Apg 5,17 sind es „der Hohepriester und sein ganzer Anhang, die die Partei der Sadduzäer bilden“¹¹⁶. Als Sprecher der von den führenden Priestern und Sadduzäern einberufenen Ratsversammlung führender Männer, der Ältesten und Schriftgelehrten, nennt Lk in Apg 4,6 vier hochpriesterliche Namen, wobei die Reihenfolge wohl auf eine Altersabstufung hindeutet: „Hannas, der Hohepriester, und Kaiaphas und Johannes und Alexander und welche sonst noch aus hochpriesterlichem Geschlecht stammten.“ Eigenartig ist, daß hier Hannas an erster Stelle steht und Hohepriester genannt wird, während Kaiaphas erst nach ihm folgt, ähnlich wie im Synchronismus Lk 3,1 und in der von den Synoptikern abweichenden Prozeßschilderung bei Johannes. Nach einer Jerusalemer Ossuarieninschrift, in der eine „Johanna, Tochter des Johannes, Sohn des (Hohen)priesters Theophilus“ erscheint, könnte es sich bei dem erwähnten Johannes um einen Enkel des Hannas handeln. Gemäß Josephus wurde nämlich Theophilus, Sohn des Hannas (I.), am Passa 37 n. Chr. als Nachfolger eines weiteren Hannassohnes, Jonathan, von Vitellius zum Hohenpriester eingesetzt¹¹⁷. Die Namen jener vier – sadduzäisch-hochpriesterlichen – Hauptakteure scheinen auf guter Überlieferung zu beruhen.

Aus all diesen Hinweisen kann man erschließen, daß der Clan des Hannas, mit ihm selbst als dem über längere Zeit aktiven Oberhaupt an der Spitze, die eigent-

¹¹¹ Jos. Ant. 18,3,26, s. dazu *M. Hengel*, Die Zeloten, in: AGAJU 1 (21976) 132 ff., 143 f., vgl. auch 216–218.

¹¹² Ant. 20,199. Er spielt dann auch eine führende Rolle als Anführer der „nationalgesinnten“, gleichwohl gemäßigten Sadduzäer innerhalb der Kriegspartei in Jerusalem (Jos. bell. 2,564.648; 4,151.325; vita 193–196.216.309) und wird von den Zeloten umgebracht.

¹¹³ Jos. Ant. 20,200.

¹¹⁴ Der Text hat nur ἱερεῖς, Cod. B und C interpretieren historisch richtig diese als ἀρχιερεῖς, vgl. 4,6.

¹¹⁵ Vgl. noch Lk 20,27 = Mk 12,18; Apg 5,17; 23,6 ff.

¹¹⁶ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὐσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων.

¹¹⁷ Ant. 18,123, vgl. 19,297, s. *Schürer*, (Anm. 1) 2,230. Zu der Inschrift s. *D. Barag, D. Flusser*, The Ossuary of Yehohannah, Granddaughter of the High Priest Theophilus, in: IEJ 36 (1986) 39–44 und *L. Y. Rahmani*, A Catalogue of Jewish Ossuaries (Jerusalem 1994) 259, Nr. 871.

liche Führungsgruppe der Sadduzäer darstellte, welche beginnend mit dem Prozeß Jesu ca. 30 n. Chr. bis zur Steinigung des Herrnbruder Jakobus ca. 32 Jahre später die eigentlichen Gegner der Jesusbewegung waren¹¹⁸. Der Einfluß der Gruppe war während der gesamten Prokuratorenzeit wesentlich größer als der des Konkurrenzclans der Boethusäer, die von den Herodianern begünstigt wurden, obwohl beide Clans je und je auch zusammenarbeiten mußten. Das gilt besonders für die spätere kritische Prokuratorenzeit seit Felix und bis zum Jüdischen Krieg.

Hannas I. amtierte nach seiner Einsetzung durch den Statthalter Syriens während der gesamten Zeit der ersten Präfekten Coponius (ca. 6–9 n. Chr.), Marcus Ambibulus (ca. 9–12 n. Chr.) und Annius Rufus (ca. 12–15 n. Chr.)¹¹⁹. D. h., die ersten Prokuratoren setzten die Politik des Herodes und Archelaos, welche die Hohenpriester häufig wechselten, nicht fort. Für das hohepriesterliche Amt bedeutete die direkte Herrschaft des römischen Präfekten, der seinen ständigen Sitz in Cäsarea hatte und nur zu den großen Festen in die jüdische Metropole kam, eine Ausweitung seiner Macht und seines Ansehens nicht nur in Judäa selbst, sondern auch in der Diaspora¹²⁰. Von jetzt an war nicht mehr das herodianische Herrscherhaus, sondern der Hohepriester das Oberhaupt des jüdischen Volkes und damit auch sein politischer Vertreter nach außen. Dies gilt zumindest bis zur Ernennung des ehrgeizigen Herodesenkels Agrippa I. zum Nachfolger des Tetrarchen Philippus mit Königstitel 37 n. Chr. und zum König von ganz Judäa 41 n. Chr. Nach seinem Tode Anfang 44 n. Chr. setzte Kaiser Claudius zuerst dessen Bruder, Herodes von Chalkis, und dann dessen Sohn Agrippa II. als oberste Tempelaufsicht ein, was zu ständigen Spannungen zwischen den hochpriesterlichen Familien und dem Königshaus führte und das Verhältnis zur priesterlichen Aristokratie verschlechterte.

Zunächst aber hatte Hannas ca. 9 Jahre lang seine persönliche Vormachtstellung sowie die seiner Familie ausbauen können. Vermutlich erwarb er, jetzt unabhängig von der Konkurrenzfurcht und den Launen der herodianischen Herrscher, jene Autorität gegenüber dem Volk wie auch gegenüber den Vertretern der römischen Macht, die – wenn auch später mehr und mehr abgeschwächt – bis in die Zeit des Ausbruchs des jüdischen Krieges andauerte, und zu der auch der notwendige Reichtum gehörte¹²¹.

¹¹⁸ Das betonen auch nachdrücklich *D. Flusser*, Caiaphas in the New Testament, 'Atiqot 21, 63–71; vgl. auch *M. Goodman*, The Ruling Class of Judaea (1987) 44, 141–144, 211; *Horbury*, (Anm. 106) 44 f.

¹¹⁹ S. dazu *Schürer*, (Anm. 1) 1,382, vgl. *Jos. bell.* 2,117 = ant. 18,29–33.

¹²⁰ Die römischen Amtsträger, die in den Gliedern des herodianischen Herrscherhauses eher Konkurrenten sahen, mußten mit der Spitze der Priesteraristokratie eng zusammenarbeiten. Der Ausbruch des jüdischen Krieges wurde u. a. durch den Abbau dieser Zusammenarbeit vorbereitet, denn Teile der Aristokratie gingen auf die Seite der Aufrührer über.

¹²¹ Leider berichtet Josephus über die Zeit der ersten Präfekten zwischen 6 und 26 n. Chr. bis zur Ankunft des Pilatus keine Einzelheiten, sondern nennt nur die römischen Beamten und die Hohenpriester mit den notwendigsten zeitlichen Angaben. So sind wir über diese entscheidende Zeit fast völlig ohne Nachrichten.

Erst der 4. Präfekt Valerius Gratus (15–26 n. Chr.), der erste nach dem Tode des Augustus, ersetzte Hannas nach fast zehnjähriger Amtsführung durch den ebenfalls aus einer Konkurrenzfamilie stammenden Jsmael, S.d. Phiabi. Dieser Wechsel scheint bald nach der Ankunft von Valerius Gratus in Judäa vorgenommen worden zu sein – vielleicht war diesem die Macht des Hannas zu groß geworden¹²². Der neue Präfekt brach zugleich radikal mit der bisherigen toleranten Politik gegenüber dem Hohenpriesteramt, denn er berief Jsmael nach kurzer Zeit wieder ab und ernannte an seiner Statt Eleazar, einen Sohn des Hannas – offenbar ein erster Sieg des kurz zuvor Abgesetzten¹²³. Aber auch dieser wohl älteste Sohn konnte sich nur ein Jahr seines Amtes erfreuen, dann mußte er Simon aus der Familie des Kamithos Platz machen, der freilich ebenfalls nur ein Jahr amtierte, um dann durch Joseph Kaiaphas ersetzt zu werden. Dieser schließlich hatte das hohe Amt ca. 18 Jahre inne (von ca. 18 n. Chr. bis zu seiner Absetzung durch Vitellius 36 n. Chr.) – ein weiterer radikaler Wechsel in der Besatzungspolitik und ein einzigartiger Fall in den ca. 57 Jahren römischer Verwaltung. In diesem Zusammenhang erhält die Nachricht von Joh 18,13, daß Hannas der Schwiegervater des Joseph mit Beinamen Kaiaphas war, besondere Bedeutung. Zum drittenmal hatte ein Glied aus dem Hannasclan den Vertreter einer angesehenen Priesterfamilie¹²⁴ nach kurzer Zeit aus dem Amt verdrängt, um dieses dann lange Zeit zu behalten.

Joseph Kaiaphas muß ein Genie der Balance gewesen sein, diplomatisch geschmeidig gegenüber den Präfekten und den herodianischen Fürsten, machtbewußt und doch nicht beim Volk verhaßt, so daß es ihm gelang, die Hohepriesterwürde auf so lange Zeit unter zwei Prokuratoren zu behalten, die beide als schwierig gelten können: Gratus, der durch den vierfachen Hohenpriesterwechsel gezeigt hatte, daß man mit ihm nicht leicht zurechtkam (ca. 18–26 n. Chr.) und Pilatus (ca. 26–36 n. Chr.), der sowohl von Josephus als auch von Philo äußerst negativ beurteilt wird und aufgrund seiner Grausamkeit den Samaritanern gegenüber abberufen wurde¹²⁵. Diese einzigartig lange Amtszeit war wohl – bei allen persönlichen Fähigkeiten des Amtsinhabers – nur deshalb möglich, weil hinter dem Schwiegersohn als *éminence grise* Hannas und seine Familie standen. Darauf deutet jedenfalls die Tatsache hin, daß nach der Absetzung des Kaiaphas durch den Statthalter Syriens im Zusammenhang mit der Amtsenthebung des Pilatus im

¹²² Jos. ant. 18,33f. Die Familie Phiabi gehörte schon zur Zeit des Herodes zu den führenden Priestergeschlechtern, s. ebenda 15,322 und dazu *Schürer*, (Anm. 1) 2,229, Anm. 6. Auch frührabbinische Quellen weisen auf die Familie Phiabi hin, s. mSot 9,15; mPar 3,15, vgl. noch tMen 13,21 und Par 3,6. Später wird ein Hohepriester gleichen Namens ant. 20,179 u. 194f. genannt, der vermutlich in Kyrene beim Ausbruch des jüdischen Krieges als Geisel hingerichtet wurde (bell. 6,114). Möglicherweise war er ein Enkel des ant. 18,34 Genannten.

¹²³ Ant. 18,34: τοῦτον δὲ μετ' πολὺ μεταστήσας.

¹²⁴ *Simon*, S.d. Kamithos, wird relativ häufig in der rabbinischen Literatur erwähnt (šm'on bn qmñt), s. *Schürer*, (Anm. 1) 2,230, Anm. 11. Nach dem Tod Agrippas I. setzt dessen Bruder Herodes von Chalkis wieder einen Hohenpriester aus dieser Familie ein, Jos. ant. 20,16.103, vgl. *Schürer*, (Anm. 16) 2,231.

¹²⁵ S. die Vorgänge unter seiner Regierungszeit Jos. ant. 18,55–64, seine Absetzung 88f. und das vernichtende Urteil Philos leg. ad C. 299–305.

Jahr 36 n. Chr. wieder ein Sohn des Hannas I., Jonathan, die hohe Würde erhielt¹²⁶. Dieser spielte später eine aktive politische Rolle und wurde u.a. nach Rom gesandt und später auf Betreiben des Prokurators Felix von den Sikariern ermordet¹²⁷, was ebenfalls auf die Bedeutung der Familie verweist. Obwohl Jonathan eine wirkliche Persönlichkeit war, ersetzte ihn Vitellius, als er im Frühjahr 57 wieder nach Judäa kam, durch seinen Bruder Theophilos¹²⁸.

Diese Herrschaft der Familie des Hannas über drei Jahrzehnte hinweg mußte in Jerusalem zu einer gewissen Kontinuität und Konsistenz in politischer und religiöser Hinsicht führen. D.h., die Verhältnisse scheinen bei weitem nicht so unruhig gewesen zu sein wie in den 20 Jahren nach dem Tode Agrippas I. 44–66 n. Chr. Dies könnte den Satz des Tacitus „sub Tiberio quies“ (hist. 5,9,1) erklären.

Nachdem König Agrippa I., der Enkel des Herodes, im Frühjahr/Sommer 41 die Macht übernommen hatte, machte er der über 35 Jahre hinweg fast ununterbrochen währenden Vorherrschaft der Hannas-Sippe zunächst ein Ende und ernannte Simon Kantheras aus dem Hause Boethos, den Favoriten der Herodianer, zum Hohenpriester. Aber auch dieser konnte sich dem Einfluß der mächtigsten Priesterfamilie nicht entziehen: Wohl kaum ein Jahr später trug er dem schon genannten Jonathan, S.d. Hannas, das Amt an, und nach dessen Weigerung seinem Bruder Matthias, S.d. Hannas¹²⁹, welcher es freilich wiederum nur ganz kurze Zeit innehatte¹³⁰.

Erst nach dem Tod Agrippas I. treten wieder andere Familien in den Vordergrund, allen voran das den Herodianern geneigte Haus des Boethos, da das Amt von nun an bis 66 n. Chr. nicht mehr durch die Prokuratoren, sondern durch herodianische Könige wie Herodes von Chalkis und Agrippa II. vergeben wurde. Allein der schon erwähnte Hannas II. 62 n. Chr. macht hier eine Ausnahme, wurde jedoch wegen des Justizmordes an Jakobus rasch abgesetzt.

Nach J. Jeremias gehörten „von den 25 illegitimen (das meint bei ihm: nicht-zadokidischen) Hohenpriestern der herodianisch-römischen Zeit“, d.h. etwa zwischen 40 v. Chr. und 66 n. Chr., „nicht weniger als 22 zu... vier Familien“, und zwar zum Haus des Boethos und Hannas je 8, zu Phiabi und Kamith je 3. Die Zeit der Boethusäer fällt dabei praktisch zusammen mit den Zeiten, in denen das hero-

¹²⁶ Jos. ant. 18,95.123. Jonathan lehnte unter Agrippa I. eine erneute Ernennung mit der Begründung ab, es genüge ihm, einmal das heilige (Hohepriester-)Gewand getragen zu haben (ant. 19,313 f.).

¹²⁷ Jos. bell. 2,240–243.256; ant. 20,163; *Schürer*, (Anm. 1) 2,231; s. *Hengel*, Zeloten (Anm. 111) 473, Index s.v. Jonathan, S.d. Ananos.

¹²⁸ S.o. Anm. 117; Jos. ant. 18,123.

¹²⁹ Jos. ant. 19,313–316.

¹³⁰ Ant. 19,342 und 20,16: Sein Nachfolger Elionaeus, S.d. Kantheras (v. κάθηραρος, der Käfer?) könnte möglicherweise mit der Familie des Kaiaphas zusammenhängen, denn mPara 3,5 nennt einen Hohenpriester 'Elio'enai ben haq-qajjaph, s. *J. Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu (1962) 108, Anm. 1. Die Textüberlieferung der Mischna ist hier freilich uneinheitlich. Teilweise hat sie auch haqqoph, s. *Horbury*, (Anm. 106). Dies entspricht den Ossuarieninschriften vom sog. Kaiaphasgrab. Vielleicht handelt es sich dort um Glieder einer Priestersippe qopha/haqqoph, die dann von der Familie des Kaiaphas zu unterscheiden wäre.

dianische Königshaus die Verfügungsgewalt über den Tempel hatte, also bis 6 n. Chr. und dann wieder ab 41 n. Chr., während Hannas und sein Schwiegersohn Joseph die 35 Jahre dazwischen beherrschten, wobei sie zusammen ca. 27 Jahre selbst amtierten.

Wenn also Lk 3,1 und Apg 4,6 Hannas und Kaiaphas nebeneinander als Hohepriester aufzählen, so beruht dies nicht auf historischer Unwissenheit, sondern ist von der Sache her wohl begründet. Dasselbe gilt von dem Prozeßbericht bei Johannes, demgemäß zunächst ein Verhör im Hause des Hannas stattfand¹³¹, wobei Johannes noch präziser als der Grieche Lukas betont, daß Kaiaphas der eigentliche Träger des Amtes war¹³².

Die entscheidende Beschlußfassung findet dann vor dem Hohenpriester statt; Johannes, der die älteren Passionsberichte seiner Vorgänger natürlich kennt, läßt sie bewußt weg, weil er – die Synoptiker korrigierend – aus theologischen Gründen den Schwerpunkt der Verhandlung vor die heidnische Autoritätsperson des Römers verlegen will. Ihm, dem spätesten Evangelisten, kommt es wie 1.Tim 6,13 und Ignatius darauf an, daß Jesus „sein gutes Bekenntnis vor Pontius Pilatus“ bezeugt¹³³. Vor seinen jüdischen Gegnern hat Jesus dieses Zeugnis schon längst öffentlich in der Synagoge und im Tempel abgelegt (Joh 18,19–21). Die Messiasfrage muß deshalb nicht mehr wie im Prozeßbericht des Markus durch den Hohepriester gestellt werden. Mit ihr wurde Jesus schon beim Tempelweihfest in der Halle bedrängt, sie steht nicht mehr zur Diskussion.

Historisch betrachtet mag die Darstellung der Verhandlung gegen Jesus vor den jüdischen Autoritäten bei Johannes (und Lukas) der des Markus (und des Matthäus, der hier von Markus völlig abhängig ist) vorzuziehen sein – aus folgenden Gründen: Einmal ist die Existenz eines Synhedriums als permanente, feste, gewissermaßen „verfassungs-mäßige“ Körperschaft in der Zeit bis zum jüdischen Krieg umstritten. Es könnte sich auch um ein relativ offenes Ratskollegium gehandelt haben, das ganz durch den Willen der jeweils Herrschenden, d.h. zwischen 6 und 41 n. Chr. durch Hannas, Kaiaphas und ihre Sippe, geprägt war. Der Hohepriester konnte dieses Ratskollegium nach eigenem Gutdünken ganz oder teilweise einberufen¹³⁴. Zum anderen hatte selbst das oberste Gericht kein Recht, eine Todes-

¹³¹ Joh 18,13.19–24.

¹³² In 18,13 läßt er bei Hannas den Titel weg und setzt ihn betont bei Kaiaphas hinzu, vgl. 18,24.

¹³³ Vgl. o. Anm. 30 und Joh 18,37.

¹³⁴ S. dazu jetzt (über)kritisch D. Goodblatt, *The Monarchic Principle*, in: TSAJ 38 (1994) 77–130: *The Problem of the Council before 70*, zum NT 119ff. Vf übersieht zu sehr, daß nicht nur zur antiken absoluten Monarchie gerade auch das Ratskollegium gehörte, das eine bestimmte Festigkeit besitzen mußte, und daß erst recht die Suprematie der – komplizierten – Tora ein solches ebenso notwendig machte wie der relativ häufige Hohepriesterwechsel und die politischen Verpflichtungen, etwa die Überwachung des Steuereinzugs. Dieses ‚Synhedrium‘ muß durchaus nicht auf einen ganz festen Personenkreis beschränkt werden. S. dazu F. Millar, *Reflections on the Trial of Jesus*, in: *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, ed. P. R. Davies, R. T. White, in: JSOT supp. 100 (1990) 355–381 (378 f.); Goodman, (Anm. 118) 115, beide unter Hinweis auf ant. 20,200.202.

strafe zu vollziehen. Dieses lag offenbar beim Präfekten. Es war daher beim Vorgehen gegen Jesus kaum sinnvoll, einen ungewöhnlichen, überstürzten wirklichen Kapitalprozeß zu führen, sondern es genügte ein bloßes *Verhör* und ein *Beschluß*, ihn aufgrund dieses Verhörs mit einer überzeugend wirkenden Anklage an den Präfekten auszuliefern. Vermutlich war Pilatus über den Fall schon zuvor benachrichtigt worden. Sicher wirksam war die Beschuldigung, daß Jesus messianische Ansprüche erhebe, was dann in der Anklageschrift gegenüber Pilatus so formuliert wurde: Jesus behaupte, „König der Juden“ zu sein. Bei Johannes und Lukas tritt das politische Element der Anklage gegen Jesus deutlich hervor¹³⁵. Dessen von Markus und Matthäus erwähntes Gerichtswort über den Tempel hängt mit diesem messianischen Anspruch zusammen¹³⁶. Selbst Markus scheint eine zweistufige Verhandlung anzudeuten. Die erste findet vor „den Hohepriestern und (etwas übertreibend) dem ganzen Synhedrium“ im Palast des anonymen Hohepriesters statt¹³⁷, der die entscheidende Messiasfrage stellt, und sie endet mit der Verspottung des Beschuldigten, der wegen seiner Gotteslästerung den Tod verdient hat¹³⁸. Daran schließt sich – unterbrochen durch die Verleugnung des Petrus – der Satz an, daß „die Hohenpriester“ und „das ganze Synhedrium“¹³⁹ in der Morgenfrühe einen Beschluß ausfertigten, Jesus gefesselt abführten und Pilatus übergaben¹⁴⁰. D. h. doch, daß der *entscheidende* Beschluß, Jesus mit einer entsprechenden Anklage an Pilatus auszuliefern, von der obersten jüdischen Behörde erst ganz früh am Morgen gefaßt wurde. Voraus ging das bei Markus dramatisch gestaltete Verhör, das der Meinungsbildung und der Begründung der Anklage diene. Lk 22,66–71 berichtet nur von einer Versammlung des höchsten jüdischen Gremiums am frühen Morgen, das Jesus die Messiasfrage stellt, und auf seine bejahende Antwort hin als geständigen Angeklagten an Pilatus ausliefert.

Die eigenwillige Darstellung des Johannes mit dem nächtlichen Verhör vor Hannas, dem ehemaligen Hohepriester, und der anschließenden Überführung zu Kaiphas, dem amtierenden Hohepriester, bei welchem dann relativ rasch der Auslieferungsbeschluß gefaßt wurde, so daß Jesus noch in der Frühe dem Präfekten überstellt werden konnte¹⁴¹, scheint so plausibel zu sein. Sie vermeidet den Ein-

Auf der anderen Seite geben natürlich die Traktate Sanhedrin und Makkot weithin spätere „ideale, gelehrte Schulmeinungen“ der Tannaitenzeit wieder und dürfen nicht ohne weiteres zur kritischen Beurteilung der Berichte der Evangelisten herangezogen werden.

¹³⁵ Joh 18,30–78; 19,14–16.21; Lk 23,2f.14.

¹³⁶ Mk 14,57f. = Mt 26,60ff., vgl. Joh 2,19; Mk 13,1f. und Apg 6,13f.

¹³⁷ Mk 14,55ff. = Mt 26,59.

¹³⁸ Mk 14,64f. (= Mt 26,66): κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου: Es ist hier nur von einem Schuldspruch, nicht von einem förmlichen Todesurteil die Rede.

¹³⁹ Mk verwendet den Begriff formelhaft, vgl. 14,55. Wahrscheinlich will er die Verantwortung der ganzen obersten Behörde für die Auslieferung Jesu betonen – historisch zu Unrecht, und möglicherweise im Gegensatz zu anderen Ansichten in der Gemeinde.

¹⁴⁰ Mk 15,1: πρῶτὶ συμβούλιον ποιήσαντες, vgl. ἑτοιμάσαντες. Es könnte sich hier um einen Latinismus handeln, „consilium capere“, vgl. auch Mt 27,1: συμβούλιον ἔλαβον, s. *Bauer-Aland*, Wörterbuch zum NT, 1552f.

¹⁴¹ Joh 18,13; 19–23.28.

druck einer vollgültigen nächtlichen Gerichtsversammlung, den der älteste Bericht des Markus erwecken kann. Dies gilt vor allem dann, wenn man gegen die theologisch bedingte Chronologie des 4. Evangelisten, wonach Jesus am Abend des Rüsttages zum Passafest stirbt, die synoptische Chronologie vorzieht, wonach die Verhaftung und das Verhör in der Passanacht erfolgen. Eine Verhaftung in der Festnacht, da ganz Jerusalem von weinseligem Hallelgesang widerhallte, vermied jedes Risiko. Die galiläischen Festpilger waren zu diesem Zeitpunkt völlig ungefährlich. Bevor die Stadt richtig erwachte, war die Verurteilung vor Pilatus schon geschehen. Am Rüsttage zum Passafest, so die johanneische Chronologie, war die Stadt sehr viel unruhiger. Das „Volk“, das „kreuzige, kreuzige“ rief, bildete dann die bestellte umfangreiche Klientel des Hannasclans: So *könnte* der Prozeß Jesu verlaufen sein.

Daß Johannes besondere Informationen über Jerusalem besaß, läßt sich am besten dann erklären, wenn der Autor, welcher am Ende des Buches in 21,24 mit dem Lieblingsjünger identifiziert wird, aus der Jerusalemer Priesteraristokratie stammte. In 18,15f. wird der Lieblingsjünger als ein „Bekannter des Hohenpriesters“, d. h. des Hannas, bezeichnet. Dadurch würden auch alle anderen exakten Angaben bezüglich Jerusalemer Ortsverhältnisse, Reinheitsvorschriften und jüdischer Festbräuche verständlich. Trotz dieser vereinzelt berechtigten historischen Korrekturen gegenüber Markus, sollte man vom Evangelisten keinen wirklichen „Geschichtsbericht“ erwarten. Dazu hat die christologische Interpretation das ganze Evangelium zu sehr überlagert.

Einen Punkt gilt es noch zu klären, den die Kritik gegen den 4. Evangelisten ausspricht: Zweimal bezeichnet Johannes Kaiaphas als denjenigen, „der in jenem Jahre Hohepriester war“¹⁴². Kaiaphas aber war ca. 18 Jahre lang Hohepriester. Konservative Exegeten deuten die Stellen in dem Sinne, daß von „jenem entscheidenden Jahre“ die Rede ist, die kritische Exegese sieht darin ein Zeichen für die Geschichtsferne des Evangelisten und eine Verwechslung mit dem griechischen Brauch, Priesterämter jedes Jahr neu zu besetzen. Das Problem läßt sich nicht völlig befriedigend lösen. Zu beobachten ist jedoch, daß die drei Hohenpriester vor Kaiaphas etwa zwischen 15 und 18 n. Chr. wie auch sein Nachfolger 36 n. Chr. das Amt nur jeweils ca. ein Jahr innehatten, und dies auch bei den drei Hohenpriestern unter Agrippa (41–44 n. Chr.) sowie der Mehrzahl der Hohenpriester zwischen 44 und 66 n. Chr. der Fall war¹⁴³. Nach einer rabbinischen Nachricht war die Zahl der Hohenpriester in der Zeit des 2. Tempels deshalb so groß, weil diese ihr Amt durch Bestechung erwarben¹⁴⁴; die Zahlenangabe schwankt dabei zwischen 81 und 88 Hohenpriestern. Diese Vorgänge beziehen sich vor allem auf die letzte Zeit des 2. Tempels unter der Herrschaft der römischen Präfecten und der

¹⁴² Joh 11,49: εἷς δὲ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, vgl. 18,13: ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου.

¹⁴³ S. dazu die Hohepriesterliste bei Schürer, (Anm. 1) 2,230–232.

¹⁴⁴ jJoma 1,1 38c Z. 44ff., deutsche Übersetzung von F. Avemarie, Yoma. Versöhnungstag, Üs. d. Talmud Yerushalmi II,4 (1995) 14f. = bJoma 9a; s. auch Billerbeck, 2,569f. Dort weitere Belege zum Kauf des Hohepriesteramtes.

darauffolgenden Oberaufsicht der herodianischen Epigonen Herodes v. Chalkis und Agrippa II. Der Hinweis auf den „Hohenpriester“ jenes Jahres könnte z. B. durch den häufigen jährlichen Wechsel in diesem Amt begründet sein. Möglicherweise war auch die Herausgabe des hochpriesterlichen Prachtgewandes, das bis 37 n. Chr. von dem römischen Kommandanten der Antonia aufbewahrt und nur zu den großen Festen freigegeben wurde, mit jährlichen Zahlungen an die Präfecten verbunden. Erst Vitellius hat bei seinem Besuch in Jerusalem 37 n. Chr. dieses Ärgernis beseitigt und die Verfügungsgewalt über das heilige Gewand an die Priester zurückgegeben¹⁴⁵.

Bei der von Philo gezeigten Bestechlichkeit des Pilatus¹⁴⁶ wird die ganz ungewöhnlich lange Amtszeit des Kaiaphas, die von 26–36 n. Chr. der des Pilatus parallel lief, im wahrsten Sinne des Wortes jährlich „teuer erkauft“ gewesen sein, und dies mag auch für die Herrschaft der Hannasfamilie zwischen 6 und 41 n. Chr. generell gelten. Die rabbinischen Nachrichten über die Kaufhallen der b^ēnē ḥanan, die vor der Eroberung Jerusalems – also ca. 67 n. Chr. – zerstört wurden, angeblich „weil sie ihre Früchte der Verzehntung entzogen“¹⁴⁷, weisen wohl auf eine wichtige Quelle des Reichtums der Familie des Hannas hin. Kein Wunder, daß die Spitze der Priesteraristokratie über die Störung des Geldwechsler- und Taubenhandelsbetriebs durch Jesus empört war¹⁴⁸ und alles daran setzte, diesen „messianischen“ Unruhestifter rasch und sicher zu beseitigen. Man kann darum nicht einseitig Pilatus allein für die Hinrichtung Jesu verantwortlich machen. Auch die Ankläger und Auslieferer Jesu wußten, daß ihm der Tod am „Fluchholz“¹⁴⁹ gewiß war. Es ist auch zu bedenken, daß wir von einer Strafverfolgung der Christen durch Römer in Palästina bis zur Zeit Trajans zu Beginn des 2. Jahrhunderts nichts mehr hören, vielmehr die Verfolgung der Christen vornehmlich von der priesterlichen Aristokratie, König Agrippa I. und schließlich Hannas II. ausging.

Die Nachrichten des 4. Evangeliums über Hannas und Kaiaphas sind so wichtige Bausteine für das Bild der Hohenpriesterherrschaft während der Zeit der Präfecten von 6–41 n. Chr. Darüberhinaus ist die Darstellung der Passion Jesu nicht nur – wenn wir von den christlichen Märtyrerberichten absehen – die ausführlichste

¹⁴⁵ Jos. ant. 18,90–95. Der erste römische Prokurator nach dem Tode Agrippas I., Cuspius Fadus, versuchte, das Gewand wieder unter seine Obhut zu nehmen. Claudius übergab auf Grund der Fürsprache Agrippas II. dasselbe wieder den Juden, ant. 20,7–9.10–14. Der Brief richtet sich an Archonten, die Boule und das Volk von Jerusalem und an das ganze Ethnos der Juden.

¹⁴⁶ Leg. ad C. 302: τὰς δωροδοκίας, τὰς ὑβρεῖς, τὰς ἀρπαγὰς.

¹⁴⁷ SDt 14,22 § 105 (Finkelstein, 165; dt. Üs. von H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium, JudChr 8 (1984) 305 und Anm. 57), dazu Billerbeck, 2,570f., dort weitere Belege zum finanziellen Mißbrauch des Opfertierhandels beim Tempel.

¹⁴⁸ Joh 2,14–17 versetzt diesen Vorgang in die erste Reise Jesu zum Passafest, die Synoptiker (Mk 11,15–17par) schließen sie unmittelbar an den Einzug Jesu in Jerusalem an und verbinden sie mit dem wenige Tage später stattfindenden Prozeß Jesu. Die Voranstellung bei Joh hat doch wohl theologische Gründe. Hier dürften die Synoptiker den historischen Zusammenhang besser bewahrt haben.

¹⁴⁹ Dtn 21,23; 27,26, vgl. Gal 3,13; Apg 5,30; 10,39; 13,29.

Darstellung eines Strafprozesses gegen einen einfachen Provinzialen in der römischen Kaiserzeit, sondern auch der umfangreichste Bericht über das Vorgehen der jüdischen Führungsspitze gegen einen gefährlich erscheinenden Unruhestifter aus dem eigenen Volk. Johannes gibt seiner Passionsgeschichte eine ganz eigene Note, indem er historische Fakten und freie christologische Interpretation in großer Kühnheit miteinander verbindet¹⁵⁰.

Zu den ungelösten, ja unlösbaren Rätseln des 4. Evangeliums gehört diese im Urchristentum wohl einzigartige Kombination von präzisiertem historischem Detail und schöpferischer theologischer Gestaltung des Stoffes. Man erkennt die Besonderheit dieses Werkes, wenn man das eine zugunsten des anderen vernachlässigt. Durch seine auffallenden Angaben zu Orten, Gebräuchen und Personen bereichert es auch unsere Kenntnis des palästinischen Judentums in der Zeit zwischen Herodes und der Zerstörung Jerusalems.

¹⁵⁰ Vgl. das abschließende Urteil von *Horbury*, (Anm. 106) 45 zu den Berichten der Evangelisten generell, das aber besonders für Johannes gilt: „Behind the narratives there is more Christian acquaintance with the Jewish Community than has sometimes been supposed.“ S. auch *Millar*, (Anm. 134) 355 fast überpointiert: „This discussion will suggest some reasons why, if any one of the Gospels can bring us closer to the historical context and overall pattern of Jesus' activities than the others, it is John rather than any of the Synoptics.“ Das mag zumindest für Teile des historischen Rahmens und gewisse Details des 4. Evangeliums gelten. Noch weiter gehen die beiden Sätze des führenden englischen Althistorikers: „In a profound sense the world of the Gospels is that of Josephus“ und „... the Gospels are biographical narratives“ (357).