

# Jesus im Judentum seiner Zeit

von Jens Schröter\*

Der Beitrag untersucht die Stellung Jesu im antiken Judentum. Dazu werden zunächst gemeinsame Merkmale des Judentums herausgearbeitet, sodann wird näher auf Galiläa als denjenigen Kontext geblickt, in dem Jesus gewirkt hat. Es zeigt sich, dass Jesus innerhalb des Judentums seiner Zeit mit einem spezifischen Selbstbewusstsein aufgetreten ist, das auch seine Haltung zu den jüdischen Schriften und Traditionen bestimmt. Die politischen und sozialen Implikationen seines Wirkens sind dagegen eher indirekter Natur.

## 1. Jesus als Jude in der neueren Forschung

Ein zentrales Merkmal der neueren Diskussion über den historischen Jesus ist die intensive Erforschung der kulturellen und politischen Umstände seines Wirkens.<sup>1</sup> Eine besondere Rolle spielt dabei die Einordnung Jesu in das Judentum seiner Zeit als denjenigen Kontext, innerhalb dessen sein Auftreten zu interpretieren ist. In der neuen Jesusforschung – der sogenannten “Third Quest of the historical Jesus” – besitzt deshalb die Beschäftigung mit dem Judentum der Zeit Jesu grundlegende Bedeutung. Dabei wird zugleich der These widersprochen, Jesus und Paulus hätten auf je eigene Weise „die Schranken der Leistungen und vermeintlichen Privilegien (sc.: des Judentums, J. S.) durchbrochen“.<sup>2</sup>

Ein Grund für diese Neuorientierung liegt darin, dass die gegenwärtige Jesusforschung vor allem historisch ausgerichtet ist, theologische Fragen nach dem Gegenüber von Judentum und Christentum dagegen zunächst zurückstellt.<sup>3</sup> In der vorangehenden Phase, der sogenannten „neuen Frage“ nach dem historischen Jesus, wurde dagegen die Stellung Jesu am Übergang vom Judentum zum Christentum gesehen und einer pauschalen Entgegensetzung von Jesus und Paulus, wie sie etwa noch bei William Wrede anzutreffen

---

\* Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Beitrags, der auf der Tagung „Der historische Jesus“ der Katholischen Akademie in Bayern am 2. April 2012 vorgetragen wurde. Eine kürzere Fassung des Vortragsmanuskripts ist erschienen in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 5/2012, 1–4. Für die Korrektur danke ich meiner studentischen Mitarbeiterin Anna Trapp.

<sup>1</sup> Vgl. J. Schröter, Jesus im Kontext. Die hermeneutische Relevanz der Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen Diskussion, in: ThLZ 134 (2009) 905–928.

<sup>2</sup> So eine Formulierung von G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart u. a. 1987, 243. Dass dies auch im Blick auf Paulus differenzierter zu betrachten ist, hat die Diskussion im Rahmen der *new perspective on Paul* gezeigt. Vgl. dazu die – durchaus auch kritischen – Beiträge zur *new perspective* in: M. Bachmann (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive (WUNT 182), Tübingen 2005.

<sup>3</sup> Ein energisches Plädoyer für die Berücksichtigung des historischen Kontextes im Gegenüber zur (angeblichen) Dominanz theologischer Aspekte in der Jesusforschung findet sich bei R. Horsley, Jesus-in-Context: A Relational Approach, in: T. Holmén; S. E. Porter (Hg.), Handbook for the Study of the Historical Jesus, Leiden – Boston 2011, 207–239. Vgl. auch den im Ansatz ähnlich gelagerten Überblick von J. D. Crossan, Context and Text in Historical Jesus Methodology, in: ebd., 159–181.

ist,<sup>4</sup> widersprochen.<sup>5</sup> Dabei wurde auch das berühmte und viel kritisierte „doppelte Differenzkriterium“ entwickelt: Ein sicherer Grund für die Frage nach authentischen Jesusüberlieferungen sei dort gegeben, wo sich diese weder aus dem Judentum noch aus dem Urchristentum ableiten ließen.<sup>6</sup> Mithilfe dieses Kriteriums wurde vor allem das für Jesus Spezifische betont, wogegen diejenigen Aspekte, die ihn mit dem Judentum verbinden, in den Hintergrund traten.<sup>7</sup>

Diese Situation hat sich in der neueren Forschung u. a. dahin gehend geändert, dass die Wirksamkeit Jesu im Horizont eines Bildes des antiken Judentums interpretiert wird, das sich aus den zur Verfügung stehenden Quellen zeichnen lässt.<sup>8</sup> Dies sind jüdische Texte aus dem Zeitraum von etwa 200 v. Chr. bis 100 n. Chr., des Weiteren archäologische Funde, Inschriften und Münzen.<sup>9</sup> Diese umfassende Berücksichtigung der Quellen ist ein wichtiges Merkmal der neueren Jesusforschung. Das dabei zutage getretene Bild des antiken Judentums weist ein breites Spektrum auf, in welches das Wirken Jesu als eines galiläischen Juden der ersten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts einzuzeichnen ist.<sup>10</sup>

Um dies näher zu beschreiben, sollen im Folgenden zunächst einige grundlegende Merkmale des antiken Judentums genannt werden, bevor der galiläische Kontext Jesu ge-

<sup>4</sup> W. Wrede, Paulus, in: K. H. Rengstorff (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (WdF 24), Darmstadt 1964, 1–97 (zuerst 1904). Wrede charakterisiert Paulus dort als „zweite[n] Stifter des Christentums“ (96).

<sup>5</sup> Für R. Bultmann gehörte Jesu Verkündigung noch ins Judentum, erst mit dem „Kerygma der Urgemeinde“ beginne dagegen der christliche Glaube, der aus dem Verkündiger den Verkündigten gemacht habe. Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, hg. von O. Merk, Tübingen <sup>8</sup>1980, § 1–5. G. Bornkamm übernimmt diese Sicht im Wesentlichen, was schon an den an Bultmann angelehnten Formulierungen über das Verhältnis von Verkündiger und Verkündigtem deutlich wird. Vgl. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart u. a. <sup>9</sup>1988, 158, 166. Beide sehen jedoch zugleich eine Entsprechung von Jesus und Paulus im Gottes- und Menschenbild sowie in der Gnade Gottes für diejenigen, die sich der Botschaft Jesu bzw. der christlichen Verkündigung öffnen. Vgl. einerseits R. Bultmann, Jesus und Paulus, in: Ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt eingeleitet und herausgegeben von E. Dinkler, Tübingen 1967, 210–229, andererseits den Schlussabschnitt „Paulus und Jesus“ in: Bornkamm, Paulus (wie Anm. 2), 234–244.

<sup>6</sup> Das doppelte Differenzkriterium wird gängigerweise mit der bekannten Formulierung von E. Käsemann in Verbindung gebracht: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urgemeinde zugeschrieben werden kann“. Vgl. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1964, 187–214, hier: 205. Das Kriterium findet sich allerdings bereits bei R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921 (<sup>10</sup>1995), 222.

<sup>7</sup> Es war allerdings immer deutlich – und wird etwa von Käsemann auch ausdrücklich betont –, dass man mit dem Differenzkriterium „keine Klarheit über das erhält, was Jesus mit seiner palästinischen Umwelt und seiner späteren Gemeinde verbunden hat“ (ebd.).

<sup>8</sup> Vgl. etwa die – durchaus unterschiedlichen, darin aber übereinstimmenden – Darstellungen: J. Schröter, Jesus von Nazareth. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig <sup>4</sup>2012; M. Hengel; A. M. Schwemer, Jesus und das Judentum (Geschichte des frühen Christentums, Band 1), Tübingen 2007; W. Stegemann, Jesus und seine Zeit (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010.

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Beiträge in J. H. Charlesworth (Hg.), Jesus and Archaeology, Grand Rapids, Mich. – Cambridge (U. K.), 2006.

<sup>10</sup> Inwieweit die im Rahmen der „neuen Frage nach Jesus“ entwickelten „Kriterien“ in methodischer und geschichtshermeneutischer Hinsicht überhaupt geeignet sind, ein historisch plausibles Bild von Jesus zu entwerfen, mag hier auf sich beruhen. Vgl. dazu J. Schröter, The Criteria of Authenticity in Jesus Research and Historiographical Method, in: C. Keith; A. Le Donne (Hg.), Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity, London – New York 2012, 49–70.

nauer betrachtet wird. Anschließend werden auf dieser Grundlage einige Merkmale des Wirkens Jesu skizziert.

## 2. Grundlegende Überzeugungen des Judentums und Anschauungen einzelner Gruppen<sup>11</sup>

Das grundlegende Merkmal des antiken – wie natürlich auch des modernen – Judentums ist das Bekenntnis zu dem einen Gott. Die zentrale Stelle hierfür ist Dtn 6,4: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr.“ Es folgt die Aufforderung, Gott von ganzem Herzen, ganzer Seele und mit ganzer Kraft zu lieben und die wichtigsten Gebote, die Mose Israel vorlegt, bevor es in das verheißene Land einzieht, den Kindern einzuschärfen, sie täglich mehrmals zu wiederholen, sie auf die Hand zu binden, auf der Stirn zu tragen und auf die Türpfosten des Hauses zu schreiben.

Im Zentrum des jüdischen Glaubens steht demnach die Verpflichtung auf den Gott, der Israel erwählt, es aus Ägypten herausgeführt, mit ihm einen Bund geschlossen, ihm seine Gebote gegeben und es in das verheißene Land geführt hat. Die Erinnerung daran wurde in derjenigen Zeit besonders wichtig, in der die meisten Juden in der Diaspora lebten, und der Mittelmeerraum durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen unter den Einfluss griechischer Kultur geriet.<sup>12</sup> Das Bekenntnis zu dem einen Gott wurde dabei zu einem wichtigen Merkmal der eigenen Identität inmitten der anderen Völker und deren Götter. Deshalb finden wir das Bekenntnis zu dem Gott Israels als dem einzigen Gott, zu dem sich auch Menschen aus anderen Völkern bekehren sollen, häufig in jüdischen Texten dieser Zeit.<sup>13</sup> Dies ist zugleich die Situation derjenigen Zeit, in der das Christentum innerhalb des Judentums entsteht.

Sichtbaren Ausdruck fand der Glaube Israels in verschiedenen Riten und Institutionen. Eine besondere Rolle spielten dabei Jerusalem und der Tempel als religiöses und politisches Zentrum des Judentums. Hier befanden sich mit dem Hohenpriester und dem Synhedrion die zentralen Autoritäten des Judentums, hier wurde vom Hohenpriester das Opfer für ganz Israel dargebracht, zu den jüdischen Festen fanden sich Pilger von überallher in Jerusalem ein. Der Tempel war der heiligste Ort des Judentums. Heiden durften nur seinen Vorhof betreten, in das Allerheiligste ging nur einmal im Jahr, am Großen Versöhnungstag, der Hohepriester, um das Opfer zur Reinigung des Volkes darzubringen.

---

<sup>11</sup> Die These vom *common Judaism* geht auf E. P. Sanders zurück. Vgl. *Ders.*, *Judaism: Practice and Belief* 63 BCE – 66 CE, London – Philadelphia 1992. Obwohl das Werk häufig kritisiert wurde, kann doch die Darstellung gemeinsamer Merkmale des Judentums der hellenistisch-römischen Zeit als zutreffend angesehen werden.

<sup>12</sup> Vgl. *P. Schäfer*, *Geschichte des Judentums in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Tübingen 2010, 1–192; *S. J. D. Cohen*, *From the Maccabees to the Mishna*, Philadelphia 1987; *J. M. G. Barclay*, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh 1996.

<sup>13</sup> Das Bekenntnis aus Dtn 6,4 wird dabei in monotheistischem Sinn interpretiert. Vgl. *C. Zimmermann*, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (Ancient Judaism and Early Christianity/AGJU 69)*, Leiden – Boston 2007, 541–553.

Als Ort der Begegnung mit Gott besaß der Tempel eine herausragende Bedeutung für das Judentum. Jeder männliche Jude war deshalb ab dem 20. Lebensjahr verpflichtet, die Tempelsteuer zu entrichten, um Erhalt und Betrieb des Tempels zu gewährleisten.

Gemeinsame Grundlage des Judentums waren seine heiligen Schriften. Von besonderer Bedeutung war dabei die Tora als Grundlage für das Gottesverhältnis Israels und Weisung für das Leben des Volkes. Ihr traten die prophetischen Schriften an die Seite, dann auch die Psalmen und weitere Schriften. In neutestamentlicher Zeit ist von einem im Wesentlichen feststehenden Umfang einer jüdischen Schriftensammlung auszugehen, die auch in die griechische Sprache übersetzt worden war.<sup>14</sup>

Dem Bekenntnis zu dem einen Gott korrespondiert die Erwartung, dass er einst seine Herrschaft über Israel aufrichten werde, die auch die anderen Völker anerkennen müssen. Die Vorstellung von Gott, der als König über Israel herrscht, entstammt ursprünglich dem Tempelkult in Jerusalem. Hier wurde Gott als der König Israels verehrt, wie etwa mehrere Psalmen bezeugen, die Gottes Herrschaft als König über die ganze Erde und alle Völker besingen.<sup>15</sup> Diese Vorstellung wurde zu der Zeit, als das Land Israel unter Fremdherrschaft stand und der größte Teil des Volkes in der Diaspora lebte, als Erwartung der zukünftigen Aufrichtung der Herrschaft Gottes umgestaltet und als Hoffnung auf Gottes heilvolles Eingreifen zugunsten seines Volkes am Ende der Zeit formuliert. Dies konnte in der Form Ausdruck finden, dass Gott selbst seine Herrschaft aufrichten werde, indem er seine Widersacher vernichten und das Heil für Israel und die ganze Welt herbeiführen wird.<sup>16</sup> Eine Variante dieser Zukunftshoffnung ist die Erwartung, dass Gott sich dazu eines Repräsentanten bedienen wird, der als der Gesalbte aus dem Geschlecht Davids Israel aus der Hand seiner Feinde befreien und es in Gerechtigkeit regieren wird.<sup>17</sup> Schließlich kann auch von einer himmlischen Figur die Rede sein, die „Menschensohn“ oder auch einfach „Mensch“ genannt wird und der Gott die Vollmacht zur Durchführung seines Gerichts überträgt.<sup>18</sup> Diese Hoheitsbezeichnungen und die mit ihnen verbundenen

<sup>14</sup> Vgl. *J. Maier*, Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde, in: Ders., Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte (Studia Judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 28), Berlin – New York 2004, 33–77; *M. Hengel*, Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: Ders.; A. M. Schwemer, Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, Tübingen 1994, 182–284.

<sup>15</sup> Vgl. die sogenannten Jahwe-König-Psalmen 47; 93; 96–99. Vgl. dazu *S. Schreiber*, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin – New York 2000, 60–70.

<sup>16</sup> So etwa in Dan 2,44; 4,14.22f.29.31f. (θ'); Sib 3,767–807; AssMos 10; Hen 93,1–10; 91,11–17.

<sup>17</sup> So etwa PsSal 17 und 18. Die jüdischen Gesalbtenvorstellungen sind vielfältig und können sich neben dem königlich-davidischen auch auf einen priesterlichen Gesalbten beziehen. So können in Qumrantexten ein priesterlicher und ein königlicher Gesalbter nebeneinander genannt werden, vgl. 1QS 9,11; 1Q28 (1QSa) II,11–22. Ein analoger Befund ist in Test XII anzutreffen: In TestJud 24,4–6 ist von einer endzeitlichen königlichen Gestalt, in TestLev 18 (mit christlichen Zusätzen) von einer priesterlichen Figur die Rede. In TestJud 21,1–4 begegnen beide Gestalten nebeneinander. Allerdings werden diese nicht ausdrücklich als „Gesalbte“ bezeichnet. Die Erwartung einer endzeitlichen Ordnung Israels dürfte darin gleichwohl ausgedrückt sein. Vgl. *Schreiber*, Gesalbter und König (wie Anm. 15), 199–244, sowie *J. Zimmermann*, Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (WUNT II/104), Tübingen 1998.

<sup>18</sup> So in Dan 7,13f. Die Vorstellung wird dann auf je eigene Weise in Hen 46,1–8; 48,8–10; 62,3–14; 69,26–29; 71,14–17; 4Esr 13 aufgenommen. In Hen 48,10; 52,4 und 4Esr 7,28 wird zudem der Gesalbte genannt. Die

Erwartungen werden dann in je eigener Weise zur Interpretation des Auftretens Jesu verwendet und dabei angesichts seines konkreten Wirkens und Geschicks neu interpretiert.

Das Judentum der hellenistisch-römischen Zeit war ein sehr vielfältiges Phänomen. Neben den soeben genannten gemeinsamen Merkmalen gab es durchaus auch divergierende Auffassungen. So steht bei den Vorstellungen über Gottes künftige Herrschaft diejenige seines künftigen, machtvollen Eingreifens neben derjenigen, dass seine Herrschaft bereits gegenwärtig erfahrbar ist, man an ihr im Kultus teilhaben oder sich an ihr für ein gelingendes Leben orientieren kann.<sup>19</sup> Neben der Fortschreibung der Weisheitstraditionen Israels, etwa in der Weisheit Salomos, stehen apokalyptische Texte wie etwa die Henochliteratur, die Himmelfahrt des Mose, das syrische Baruchbuch und das vierte Buch Esra. Seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert bildeten sich zudem Gruppen heraus, die unterschiedliche Auffassungen bezüglich der jüdischen Schriften und Traditionen vertraten und sich auch in soziologischer Hinsicht unterschieden.<sup>20</sup> Dazu gehören zunächst die im Neuen Testament häufig genannten Pharisäer, die oft in Disputen über die Auslegung des Gesetzes begegnen. Das ist kein Zufall, sondern hat darin seinen Grund, dass sich die Pharisäer besonders um die Einhaltung des Gesetzes bemühten und das Volk entsprechend unterwiesen.

Die Pharisäer waren eine Laienbewegung, die aufgrund ihrer konsequenten Orientierung am Willen Gottes hohes Ansehen und großen Einfluss im Volk genoss. Besonders Fragen der Reinheit scheinen ihnen wichtig gewesen zu sein. Reinheit war ihrer Auffassung zufolge nicht auf den Kultus beschränkt, sondern im täglichen Leben zu bewahren: beim Essen, beim Verkehr mit anderen Menschen, bei der Einhaltung des Sabbats. Bei den Sadduzäern handelt es sich dagegen um Leute aus dem Geschlecht des Priesters Zadok, die zur Jerusalemer Tempelaristokratie gehörten. Anders als die Pharisäer lehnten sie den Glauben an die Auferstehung ab,<sup>21</sup> was im Neuen Testament an zwei Stellen thematisiert wird: In Mk 12,18–23 wollen sie die Vorstellung von der Auferstehung mit der Frage ad absurdum führen, wer denn bei der Auferstehung der Toten der Mann einer Frau sei, die siebenmal geheiratet habe. In Apg 23,6–9 wird ein Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern über die Frage der Auferstehung geschildert.

Zu nennen wäre weiter die Gruppe der Essener,<sup>22</sup> die offenbar in eigenen, abgeschlossenen Gemeinschaften nach speziellen Regeln lebten, ein hohes Gemeinschaftsethos besaßen und besonders auf kultische Reinheit achteten. Nach dem Zeugnis des

---

Identifikation mit dem Menschensohn bzw. dem „Menschen“ (so die Bezeichnung in 4Esr 13) ist möglich, aber nicht sicher. Es kann sich auch um zwei verschiedene Gestalten handeln.

<sup>19</sup> Vgl. A. M. Schwemer, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: M. Hengel; A. M. Schwemer, Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991, 45–118.

<sup>20</sup> Die Informationen über diese Gruppen stammen im Wesentlichen aus den entsprechenden Passagen bei Josephus, der sie freilich für nicht-jüdische Leser beschreibt (Ant. 13,171–173. 288. 297f.; 18,11–25; Bell. 2,119–166). Vgl. auch A. J. Saldarini, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society, Wilmington 1988; G. Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS 144), Stuttgart 1991; Hengel; Schwemer, Jesus und das Judentum (wie Anm. 8), 122–168.

<sup>21</sup> Vgl. Josephus, Bell. 2,165.

<sup>22</sup> Ihr ist der lange Passus in Bell. 2,119–161 gewidmet.

Plinius<sup>23</sup> hat eine Gemeinschaft der Essener am Toten Meer, oberhalb von Engada gelebt. Diese Notiz wird, neben weiteren Indizien, für die Annahme herangezogen, dass in der Siedlung, in deren Nähe die Qumranrollen gefunden wurden, eine Gemeinschaft von Essenern gelebt habe.<sup>24</sup> Schließlich ist die Gruppe der sogenannten Zeloten zu nennen. Sie entstand später als die anderen Gruppen und hatte eine deutlich politische Ausrichtung.<sup>25</sup> Ihr Ziel war die Befreiung des jüdischen Volkes von der römischen Fremdherrschaft, die sie durch bewaffneten Widerstand durchsetzen wollten. Damit stellten sie sich in die Tradition früherer Eiferer und Freiheitskämpfer des jüdischen Volkes, die sich gegen die Gefahr der Überfremdung durch die griechische Kultur zur Wehr gesetzt hatten.

Fassen wir diesen Überblick zusammen, so zeigt sich: Das Judentum zur Zeit Jesu gründete auf gemeinsamen Überzeugungen, die jedoch in vielfältigen Ausprägungen existierten. Um den Ort Jesu innerhalb dieses Spektrums genauer zu bestimmen, soll in einem nächsten Schritt sein konkretes soziales und politisches Umfeld genauer betrachtet werden.

### 3. Jesus – ein Jude aus Galiläa

Nach Markus 1,14f. kommt Jesus nach Galiläa, um dort das Evangelium Gottes zu verkünden. Dazu fordert er zunächst Fischer am See Genezareth auf, sich ihm anzuschließen, tritt sodann in der Synagoge von Kafarnaum auf und bewegt sich im weiteren Verlauf vor allem am See Genezareth. In Mk 1,39 (vgl. Mt 4,23) wird deshalb „ganz Galiläa“ als Raum des Wirkens Jesu genannt. Später dehnt er seine Wirksamkeit auch auf die angrenzenden Gebiete aus: auf die sogenannte Dekapolis östlich und südlich des Sees Genezareth, sowie auf die syrisch-phönizische Küstenebene im Nordwesten.<sup>26</sup> Jesus ist auch nach Jerusalem und in die umliegenden Orte gekommen. Am Ende seines Wirkens spitzten sich hier die Konflikte mit den jüdischen Autoritäten zu; der Tempel wird zum Ort einer prophetischen Zeichenhandlung, Jerusalem zum Platz seiner Verhaftung und Hinrichtung.

Auch wenn es sich dabei um eine summarische und paradigmatische Darstellung des Markus handelt, lassen sich an ihr Merkmale erkennen, die sich auch historisch auswerten lassen. Das öffentliche Wirken Jesu hat sich demnach offenbar vor allem in Galiläa zugetragen. Das geht aus dem Zeugnis der Evangelien eindeutig hervor, die

---

<sup>23</sup> Hist. Nat. 5,73.

<sup>24</sup> Die Nachrichten über die Wohnorte der Essener sind nicht ganz eindeutig. Nach Josephus, Bell. 2,124, wohnen „in jeder Stadt“ viele Essener. Nach Philo, Prob., 76, meiden sie dagegen die Städte und leben in Dörfern.

<sup>25</sup> Josephus nennt in Ant. 18,9,23–25 eine vierte Gruppe, die durch den Galiläer Judas gegründet worden sei, mit den Pharisäern im Wesentlichen übereinstimmend, sich aber durch ihren großen Freiheitsdrang von ihnen unterscheidet. Zu den Zeloten vgl. M. Hengel, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr. (WUNT 283), Tübingen 32011.

<sup>26</sup> Die in Mk 4,35–41 geschilderte Überfahrt über den See führt Jesus ins Ostjordanland, das in 5,1 „Gebiet der Gerasener“ (Mt 8,28: Gadarener) genannt wird. In 7,24 begibt er sich in das Gebiet von Tyrus (Mt 15,21: Tyrus und Sidon). In 5,20 wird – zum ersten Mal in der griechischen Literatur überhaupt – der Name „Dekapolis“ für diese Region verwendet.

etliche galiläische Orte nennen.<sup>27</sup> Dabei wird erkennbar, dass die Gegend um den See Genezareth ein Zentrum des Wirkens Jesu und Kafarnaum derjenige Ort war, in dem er sich häufiger im Haus des Petrus aufhielt.<sup>28</sup> Auch Schilderungen von Wanderungen Jesu in die umliegenden Gebiete gehören zu denjenigen Merkmalen, die sein Wirken in einen konkreten geografischen und zeitlichen Rahmen einordnen. Galiläa und die angrenzenden Gebiete treten demnach als der für das Wirken Jesu maßgebliche Raum in den Blick.<sup>29</sup>

Die neuere Jesusforschung hat sich vor diesem Hintergrund mit dem Galiläa der Zeit Jesu eingehend befasst.<sup>30</sup> Ein wichtiger Aspekt, der dabei zutage getreten ist, ist die jüdische Prägung der Region. Damit wird ein Bild der älteren Forschung korrigiert, das Galiläa als von verschiedenen kulturellen und religiösen Einflüssen geprägtes Gebiet beschrieben hatte, in dem Jesus von nicht-jüdischen Traditionen beeinflusst worden sei,<sup>31</sup> bis hin zu der These, Jesus sei möglicherweise gar kein Jude gewesen.<sup>32</sup> Die neuere Forschung hat dies als unzutreffend erwiesen und stattdessen herausgestellt, dass es sich um eine Region mit deutlicher jüdischer Prägung und nur geringem heidnischem Einfluss gehandelt hat.<sup>33</sup>

Historisch ist dabei wichtig, dass Galiläa am Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts durch Eroberungen des jüdischen Geschlechts der Makkabäer in das jüdische Herrschaftsgebiet einbezogen wurde. In der Folge ist eine deutliche Zunahme jüdischer Siedlungen zu verzeichnen, die auf ein merkliches Anwachsen der jüdischen Bevölkerung Galiläas im ersten vorchristlichen Jahrhundert hinweist.<sup>34</sup> Die Zugehörigkeit Galiläas zum jüdischen Kerngebiet wurde auch durch die Römer respektiert, die Syrien und Palästina um 64 v. Chr. eroberten.

Weder unter Herodes dem Großen noch unter seinem Sohn Antipas, der zur Zeit Jesu über Galiläa herrschte, wurden dort heidnische Tempel gebaut. Antipas respektierte zudem bei seinen Münzprägungen stets das jüdische Bilderverbot. Bei den fünf Münzserien

<sup>27</sup> So etwa neben Nazareth als Heimatort vor allem Kafarnaum, des Weiteren Chorazin und Bethsaida, Magdala als Herkunftsort von Maria, Nain und Kana.

<sup>28</sup> Zur Archäologie Kafarnaums vgl. S. Loffreda, Capernaum, in: Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East 1 (1997) 416–419. A. Runesson, Architecture, Conflict, and Identity Formation. Jews and Christians in Capernaum from the first to the sixth century, in: J. K. Zangenberg; H. W. Attridge; D. B. Martin (Hg.), Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition (WUNT 210), Tübingen 2007, 231–257.

<sup>29</sup> Vgl. S. Freyne, Jesus and the Urban Culture of Galilee, in: Ders., Galilee and Gospel. Collected Essays (WUNT 125), Tübingen 2000, 183–207.

<sup>30</sup> Vgl. bereits S. Freyne, Galilee from Alexander the Great to Hadrian. A Study of Second Temple Judaism, Notre Dame – Wilmington 1980; Ders., Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations, Dublin – Minneapolis 1988; sowie J. L. Reed, Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence, Harrisburg 2000; Ders.; J. D. Crossan, Excavating Jesus. Beneath the Stones, Behind the Texts, San Francisco 2001; M. Aviam, Jews, Pagans and Christians in the Galilee, Rochester 2004; sowie J. K. Zangenberg; J. Schröter (Hg.), Bauern, Fischer und Propheten. Galiläa zur Zeit Jesu (Zaberns Bildbände zur Archäologie; Sonderbände der Antiken Welt), Darmstadt – Mainz 2012.

<sup>31</sup> So W. Bauer, Jesus der Galiläer, in: Ders., Aufsätze und Kleine Schriften, Tübingen 1967, 91–108.

<sup>32</sup> Diese völlig abwegige These findet sich bei W. Grundmann, Jesus, der Galiläer, und das Judentum (Veröffentlichungen des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben), Leipzig 1940.

<sup>33</sup> Vgl. etwa M. A. Chancey, The Myth of a Gentile Galilee (MSSNTS 118), Cambridge 2002.

<sup>34</sup> Vgl. Z. Gal, Lower Galilee during the Iron Age, Winona Lake 1992.

aus seiner Regierungszeit verwendete er pflanzliche Symbole wie Schilfrohr und Palmzweig, ließ dagegen kein Bild des Kaisers oder von sich selbst auf die Münzen prägen.<sup>35</sup>

Jesus trat demnach in einem Territorium auf, das aufgrund seiner Geschichte deutlich stärker jüdisch geprägt war als die umliegenden Gebiete der Dekapolis, der syrophönizischen Küstenregion und Samaria. Auch in diesen Gegenden gab es jüdische Bevölkerung, insgesamt war jedoch die religiöse und kulturelle Prägung Galiläas deutlich stärker jüdisch bestimmt als im Umland.

Daraus ist allerdings nicht auf eine isolierte Stellung Galiläas – etwa im Sinne einer jüdischen Insel im heidnischen Umfeld – zu schließen. Vielmehr war Galiläa in intensiver Weise in Handels- und Wirtschaftsbeziehungen mit den umliegenden Gebieten einbezogen.<sup>36</sup> Das wird schon daran deutlich, dass wichtige Verkehrs- und Handelswege durch Galiläa führten, welche die *Via maris* an der Küste mit der sogenannten Königsstraße (der späteren *Via Traiana nova*) im Osten verbanden. Handelsbeziehungen, etwa der Export von Keramik, Öl, Fisch oder Schmuck, werden nicht zuletzt durch Funde tyrischer Münzen in Ober- und Untergaliläa sowie durch in Galiläa hergestellte Keramik in Städten wie Akko und Cäsarea an der Mittelmeerküste belegt. Trotz seiner jüdischen Prägung ist also nicht von einem kulturellen Gegensatz zum heidnischen Umfeld auszugehen. Dagegen spricht schon, dass sich hellenistischer und römischer Einfluss in Galiläa selbst nachweisen lässt – etwa in Form von Theatern, Bäderkomplexen, Villen mit Fußbodenmosaiken und griechischen Inschriften.<sup>37</sup>

Zu den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen der Zeit Jesu gehört der Wiederaufbau des um 4 v. Chr. zerstörten Sepphoris, ca. 6 km nordwestlich von Nazareth, das der jüdische Historiker Josephus später „Zierde Galiläas“ nennen wird.<sup>38</sup> Etwa 20 Jahre später ließ Antipas eine weitere Stadt bauen, diesmal am See Genezareth. Er nannte sie „Tiberias“ – nach dem römischen Kaiser Tiberius – und verlegte seine Residenz dorthin. Beide Orte wurden nach dem Modell hellenistisch-römischer Städte angelegt: Entsprechend dem gängigen Straßensystem besaßen sie *cardo* und *decumanus* und hatten Marktplätze und Theater – wenngleich dasjenige in Sepphoris vermutlich noch nicht zur Zeit von Antipas und Jesus, sondern erst im späteren 1. Jahrhundert gebaut wurde. Sepphoris hatte eine Ober- und eine Unterstadt mit je einer Agora und einer imposanten Basilika auf der unteren Agora, Tiberias besaß ein Stadion und war als hellenistische *polis* mit Rat und Vorsteher strukturiert, hier ließ sich Antipas zudem einen Palast bauen.

Antipas rief ein Wirtschaftsprogramm ins Leben, das Galiläa einen Aufschwung bescherte, für den der Wiederaufbau von Sepphoris und die Neugründung von Tiberias ex-

<sup>35</sup> Vgl. M. H. Jensen, Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee (WUNT II/215), Tübingen 2006.

<sup>36</sup> Vgl. S. Freyne, Archaeology and the Historical Jesus, in: Ders., Galilee and Gospel, 160–182.

<sup>37</sup> Vgl. M. A. Chancey, Greco-Roman Culture and Galilee of Jesus (MSSNTS 134), Cambridge 2005.

<sup>38</sup> Ant. 18,27. Zu Sepphoris vgl. C. L. Meyers; E. M. Meyers, Sepphoris, in: Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East 4 (1997) 527–536 sowie E. M. Meyers, Roman Sepphoris in Light of New Archeological Evidence and Recent Research, in: L. Levine, (Hg.), The Galilee in Late Antiquity, Cambridge (Mass.) – London 1992, 321–338; Reed, Archaeology (wie Anm. 30), 100–138. Zu Tiberias vgl. J. K. Zangenberg, Archaeological News from the Galilee: Tiberias, Magdala and Rural Galilee, in: EC 1 (2010) 471–484, 472–475; J. F. Strange, Tiberias, in: ABD 6 (1992) 547–549.



emplarisch stehen.<sup>39</sup> Vor dem Hintergrund der neueren Ausgrabungen wäre jetzt auch Magdala zu nennen, das ebenfalls eine hellenistische Prägung aufwies.<sup>40</sup> Allerdings sind die galiläischen Städte mit den hellenistischen Städten der umliegenden Gebiete nur in Grenzen vergleichbar. Schon die Bevölkerungszahl – die Schätzungen gehen von Zahlen zwischen 6.000 und 12.000 Einwohnern aus – war nur etwa halb so groß wie diejenige der Städte in der Dekapolis oder an der Küste.<sup>41</sup> Dementsprechend war auch die urbane Prägung geringer. Des Weiteren ist davon auszugehen, dass die Bevölkerung zu einem nicht unwesentlichen Teil aus jüdischen Einwohnern bestand. Tiberias stellt dabei insofern einen gewissen Sonderfall dar, als Antipas für die Errichtung der Stadt jüdische Gräber hatte entfernen lassen und sie deshalb für Juden unreines Gebiet war.<sup>42</sup>

Damit treten bereits die politischen Verhältnisse in den Blick. Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, dass Galiläa, anders als Judäa, nicht unmittelbar unter römischer Herrschaft stand und auch nicht von römischem Militär besetzt war.<sup>43</sup> Vielmehr hatte Antipas das Land von Rom gepachtet und war dafür tributpflichtig. Die Steuern, die er eintrieb, waren demnach Abgaben, die von der jüdischen Bevölkerung an ihn entrichtet werden mussten, damit er seinen Verpflichtungen Rom gegenüber nachkommen konnte. Es liegt auf der Hand, dass diese Steuereintreiber – die „Zöllner“ der Evangelien – zu einer im Volk nicht gerade beliebten Gruppe machte.

Des Weiteren ist zu beachten, dass für die Zeit des Antipas keine Revolten oder politischen Unruhen belegt sind. Galiläische Aufstände gab es im Zusammenhang der Neuordnung der politischen Machtverhältnisse nach dem Tod Herodes des Großen 4 v. Chr., dann wieder im Zusammenhang des jüdisch-römischen Krieges in den Jahren 66 bis 70. Die Regierungszeit des Antipas scheint dagegen eine vergleichsweise ruhige Periode gewesen zu sein. Das ist insofern nicht erstaunlich, als sich Antipas um Loyalität gegenüber den Juden in seinem Herrschaftsgebiet bemühte und Provokationen vermied. So berichten etwa Josephus und Lukas davon, dass Antipas zu jüdischen Festen in Jerusalem weilte.<sup>44</sup> Josephus, der Antipas gegenüber eigentlich negativ eingestellt ist und ihn als grausamen Herrscher aus dem herodianischen Geschlecht darstellt, kann gleichwohl keine eindeutigen Belege dafür anführen. Zwar geht aus dem Bericht über die Verhaftung und Enthauptung Johannes des Täufers hervor, dass Antipas gegen politisch unliebsame

---

<sup>39</sup> Vgl. *M. Ebner*, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003, 54–60; *H. W. Hoehner*, Herod Antipas (MSSNTS 17), Cambridge 1972, 65–79; *D. E. Edwards*, The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century: Implications for the Nascent Jesus Movement, in: Levine, Galilee, 53–73.

<sup>40</sup> Vgl. *Zangenberg*, Archaeological News (wie Anm. 38), 475–477; *M. Zapata Meza*, Neue mexikanische Ausgrabungen in Magdala: Das »Magdala Archaeological Project«, in: Zangenberg; Schröter (Hg.), Bauern, Fischer und Propheten (wie Anm. 30), 85–98.

<sup>41</sup> Vgl. *Reed*, Archaeology (wie Anm. 30), 77–82.

<sup>42</sup> Josephus, Ant. 18,38.

<sup>43</sup> Vgl. *E. P. Sanders*, Jesus' Galilee, in: I. Dunderberg; C. Tuckett; K. Syreeni (Hg.), Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen. Leiden u. a. 2002, 3–41.

<sup>44</sup> Lk 23,6–12; Josephus, Ant. 18,122f.

Personen in seinem Herrschaftsgebiet mit Härte durchgreifen konnte,<sup>45</sup> daraus lässt sich jedoch keine Situation genereller politischer Unruhe oder gar Instabilität konstruieren.<sup>46</sup>

Einige Indizien deuten darauf hin, dass aus Galiläa aufgrund der konsequenten Orientierung an jüdischen Traditionen auch radikale Vertreter hervorgehen konnten, die sich an Aufständen gegen die römische Besatzungsmacht in Judäa beteiligten – so etwa Judas der Galiläer, der an jüdischen Aufständen gegen die römische Besatzung in den 40er-Jahren teilnahm. Nach Lk 6,15 und Apg 1,13 trug Simon, einer aus dem Zwölferteil, den Beinamen „Zelot“. In Lk 13,1 wird von einem Blutbad berichtet, das Pilatus unter Galiläern anrichten ließ, deren Blut er mit demjenigen von Opfertieren vermischte. Daraus kann freilich nicht auf eine aufrührerische Gesinnung der galiläischen Bevölkerung insgesamt geschlossen werden. Für das Galiläa der Zeit Jesu ist vielmehr von einer vergleichsweise ruhigen und stabilen Lage auszugehen, die freilich von sozialen Spannungen nicht frei war. Markant ist jedoch, dass sich diese nicht in sozial oder politisch motivierten Aufständen entluden.

#### 4. Das Wirken Jesu im Horizont der Traditionen Israels

Wie lässt sich nun das Wirken Jesu in den Kontext des Judentums – genauer: des galiläischen Judentums zur Zeit des Antipas – einzeichnen? Einsetzen können wir dazu bei dem oben genannten jüdischen Bekenntnis zu dem einen Gott. Dieses ist auch für Jesus eine selbstverständliche Voraussetzung, wie die Evangelien zu erkennen geben. So wird die oben genannte Stelle aus Dtn 6,4f. über den Gott Israels als den einzigen Gott, der von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Verstand zu lieben ist, in Mk 12,29f. von Jesus als Antwort auf die Frage nach dem höchsten Gebot zitiert.<sup>47</sup> Das Gebot, Gott zu lieben, wird dabei mit dem Nächstenliebegebot aus Lev 19,18 verbunden.<sup>48</sup> Diese Zusammenstellung ist im Judentum ansonsten nicht anzutreffen.<sup>49</sup> Es handelt sich vielmehr um eine Zusammenfassung des jüdischen Gesetzes aus urchristlicher Perspektive: Das Liebesgebot ist den anderen Geboten als Auslegungsprinzip vorgeordnet und damit dasjenige Gebot, von dem her die anderen Gebote ihre Bedeutung erhalten.<sup>50</sup>

Damit ist bereits ein wichtiger Bereich der Einordnung Jesu in das Judentum seiner Zeit angesprochen, nämlich seine Haltung zum Gesetz. War in älteren Publikationen häu-

<sup>45</sup> Mk 6,14–29; vgl. Lk 13,31–33; Josephus, Ant. 18,116–119.

<sup>46</sup> Vgl. M. H. Jensen, Herodes Antipas in Galiläa – Freund oder Feind des historischen Jesus?, in: C. Claußen; J. Frey (Hg.), Jesus und die Archäologie Galiläas (BThSt 87), Neukirchen-Vluyn 2008, 39–73.

<sup>47</sup> In den Parallelstellen Mt 22,37; Lk 10,27 wird nur Dtn 6,5 zitiert, es fehlt also der ausdrückliche Verweis auf die Einzigkeit Gottes.

<sup>48</sup> Mk 12,31–33; vgl. Mt 22,37–40; Lk 10,25–27. Lev 19,18 wird auch in der Episode über den Reichen angeführt, der Jesus nach dem Weg zum ewigen Leben fragt (Mk 10,19; Mt 5,43; 19,19; Lk 18,20).

<sup>49</sup> In jüdisch-hellenistischen Texten begegnet die Zusammenfassung des Gesetzes in „Hauptpunkten“ bei Philo, SpecLeg 2,63; Virt. 95; Her. 168.172. Genannt werden dort εὐσέβεια und ὁσιότης im Blick auf Gott, φιλανθρωπία und δικαιοσύνη im Blick auf die Menschen. Vgl. auch TestIss 5,1f.; TestDan 5,1–3 sowie die bei H. L. Strack; P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster (Doppel)Band: Das Evangelium nach Matthäus, München 1926 (1994), 90f., genannten rabbinischen Texte.

<sup>50</sup> Vgl. in diesem Sinn auch Röm 13,8–10; Gal 5,14; Jak 2,8.

figer zu lesen, dass Jesus mit dem jüdischen Gesetz gebrochen oder es außer Kraft gesetzt habe, so urteilt die neuere Forschung hier deutlich anders, bis hin zu der Auffassung, Jesus habe sich vollständig innerhalb des jüdischen Gesetzes bewegt.<sup>51</sup> Zur Beurteilung dieser Frage ist von der Beobachtung auszugehen, dass es Jesus – anders als Paulus – nicht um die grundsätzliche Frage nach der Gültigkeit oder Bedeutung der Tora geht. Vielmehr setzt Jesus die Geltung des Gesetzes selbstverständlich voraus und diskutiert über konkrete Fragen seiner Einhaltung. Dabei bewegt er sich in einem innerjüdischen Diskurs, in dem es etwa um Fragen der Sabbateinhaltung und die Auslegung der Reinheitsvorschriften geht. Dagegen wird nirgendwo die Frage der Beschneidung thematisiert – offenbar war sie in dem Umfeld, in dem Jesus sich bewegte, nicht von Bedeutung.

Die Haltung Jesu zum Gesetz lässt sich deshalb mit der Alternative „Abschaffung oder Einhaltung“ nicht erfassen. Eher lässt sie sich als „Vergrundsätzlichung“ beschreiben: als grundlegende Frage danach nämlich, wozu Gott seinem Volk das Gesetz gegeben hat und was dies für seine Auslegung bedeutet. Das wird etwa am Disput mit den Pharisäern über die Frage, ob es erlaubt sei, dass ein Mann seine Frau aus der Ehe entlässt, in Mk 10,2–9, deutlich.<sup>52</sup> Die Pharisäer verweisen zur Begründung ihrer Auffassung auf die Regelung des Mose, der gestattet habe, einen Scheidebrief auszustellen und die Frau mit einem solchen zu entlassen.<sup>53</sup> Die Antwort Jesu lautet, dass diese Regelung nur wegen der Hartherzigkeit Israels erlassen worden sei, jedoch der von Gott gewollten Zusammengehörigkeit von Frau und Mann widerspreche. Dazu verweist er auf Gen 1,27 in Verbindung mit 2,24: Gott habe den Menschen als Mann und Frau erschaffen, deshalb werde der Mann mit der Frau ein Fleisch sein, denn was Gott zusammengefügt habe, solle der Mensch nicht trennen. Das Gebot des Mose, einen Scheidebrief auszustellen, wird hier demnach mittels der Kombination zweier Schriftstellen durch den Verweis auf die Schöpfungsordnung überboten. Dadurch erscheint es als eine nachgeordnete Regelung, die erst dadurch notwendig wurde, dass Israel der in der Schöpfung angelegten Lebensform nicht zu entsprechen vermochte.

Als zweites Beispiel sei auf die Episode über das Heilen am Sabbat in Lk 14,2–6 verwiesen.<sup>54</sup> Hier ist es Jesus, der die Initiative ergreift und angesichts eines wassersüchtigen Menschen an die Gesetzeslehrer und Pharisäer die Frage richtet, ob es am Sabbat erlaubt sei zu heilen oder nicht (V. 3). Auch hier zeigt sich der Zug zur Vergrundsätzlichung des Umgangs mit dem Gesetz. Die Diskussion über die Einhaltung des Sabbats war im Judentum normalerweise nicht von derartigen Grundsatzfragen bestimmt, sondern drehte sich darum, *unter welchen Umständen* es erlaubt sei, am Sabbat etwas zu tun – vor allem

---

<sup>51</sup> Vgl. I. Broer, Jesus und die Tora, in: L. Schenke u. a. (Hg.), Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 216–254.

<sup>52</sup> Die Episode ist zweifellos von Markus sprachlich und kompositorisch gestaltet worden. Gleichwohl lassen sich an ihr Charakteristika der Haltung Jesu gegenüber der Tora erkennen.

<sup>53</sup> Dtn 24,1–4.

<sup>54</sup> Zur frühjüdischen und frühchristlichen Sicht auf den Sabbat vgl. L. Doering, Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum (Texte und Studien zum antiken Judentum 78), Tübingen 1999.

bei drohender Lebensgefahr.<sup>55</sup> Die Haltung Jesu zum Gesetz zielte dagegen darauf, den darin enthaltenen Gotteswillen offenzulegen. Im Blick auf das Sabbatgebot kommt dies in der sentenzenartigen Formulierung „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27) prägnant zum Ausdruck.

Schließlich seien die sogenannten „Antithesen“ in Mt 5,21–48 genannt. Auch wenn es sich bei der Bergpredigt insgesamt um eine Komposition des Matthäus handelt, sind darin durchaus charakteristische Züge der Lehre Jesu bewahrt. Das betrifft auch die Stellung zur Tora. In der Einleitung zu den „Antithesen“ in Mt 5,17–20 wird zunächst betont, dass Jesus gekommen sei, das Gesetz zu erfüllen, nicht etwa, es abzuschaffen. Darin wird bereits die grundsätzliche Bejahung der Tora als Weisung Gottes zum Leben deutlich, die in eben diesem Sinn von Jesus ausgelegt wird. Die folgenden Interpretationen, die stets ein alttestamentliches Gebot und dessen Auslegung durch Jesus einander gegenüberstellen,<sup>56</sup> haben ihre Pointe in der zusammenfassenden Aufforderung, vollkommen zu sein, wie es der himmlische Vater selber ist (Mt 5,48). Der Verfasser des Matthäusevangeliums dürfte damit die Haltung Jesu zum Gesetz zutreffend erfasst haben. Charakteristisch ist dabei vor allem, dass Jesus beansprucht, die jüdische Tora in seiner eigenen Autorität auszulegen und seine Interpretation anderen Auslegungen – etwa derjenigen der Pharisäer – überordnet.<sup>57</sup> Dieser hohe Anspruch war für seine jüdischen Zeitgenossen provokant und stellte sie vor die Alternative von Akzeptanz oder Ablehnung.

Im Zentrum des Wirkens Jesu steht die Ansage der in seinem Wirken anbrechenden Gottesherrschaft.<sup>58</sup> Dazu gehört die Gründung eines Kreises von zwölf Jüngern als der Gemeinschaft, die an seinem Wirken unmittelbar beteiligt sein sollte. Es handelt sich dabei um eine Zeichenhandlung, weil diese Zwölf den Kern des zu erneuernden Israels bilden sollten.<sup>59</sup> Wie die Berufungsgeschichten der Evangelien zeigen, handelt es sich bei den in die Nachfolge Berufenen nicht um arme und bedürftige Menschen, sondern etwa um Fischer vom See Genezareth, die dort sogar kleinere Unternehmen haben können, wie etwa Zebedäus, der mehrere Boote hat und Tagelöhner beschäftigt. Das wird möglicherweise durch das 1986 auf dem Grund des Sees Genezareth entdeckte Boot bestätigt werden, das aufgrund seiner beachtlichen Größe auf den Fischfang als einträglichen Erwerb am See Genezareth hinweisen könnte.<sup>60</sup> Auch Zolleinnehmer konnten in die Nachfolge

<sup>55</sup> Vgl. etwa die radikale Forderung in CD X,14–XI,18 einerseits (keine Hilfe für Tier und Mensch, die in Not geraten sind); 4Q265 andererseits (Rettung ist grundsätzlich erlaubt, aber keine Verwendung von Gerätschaften).

<sup>56</sup> Der Begriff „Antithesen“ ist darum insofern gerechtfertigt, als es von der syntaktischen Konstruktion her tatsächlich um die Gegenüberstellung zweier Positionen geht. Das sachliche Verhältnis dieser Positionen ist damit freilich noch nicht erfasst und ist auch nicht in allen Fällen gleich.

<sup>57</sup> Es ist deshalb durchaus möglich, dass die Antithesenform auf Jesus selbst zurückgeht, zumal dazu jüdische Analogien existieren. Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK I/1), Düsseldorf und Zürich – Neukirchen-Vluyn 2002, 327–333.

<sup>58</sup> Vgl. das Summarium in Mk 1,14f.; weiter Lk 11,20/Mt 12,28; Lk 10,9/Mt 10,7.

<sup>59</sup> Vgl. Lk 22,28–30/Mt 19,28.

<sup>60</sup> Vgl. R. Riesner, Das Boot vom See Gennesaret, in: BiKi 41 (1986) 135–138; Ders., Neues vom See Gennesaret, in: BiKi 42 (1987) 171–173; S. Wachsmann, Galilee Boat, in: Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East 2 (1997) 377–379; O. Cohen, ... ein Schiff wird kommen ... Die Bergung und Restaurierung eines 2000 Jahre alten Bootes am See Gennesaret, in: G. Faßbeck u. a., Leben am See Gennesaret. Kulturgeschichtliche Entdeckungen in einer biblischen Region (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz 2003, 147–152.

berufen werden, wie die Berufung des Levi in Mk 2,14 zeigt. Darin könnte ein weiterer Zug des Wirkens Jesu erkennbar werden, nämlich seine grundsätzliche Offenheit für Menschen unterschiedlicher gesellschaftlicher und sozialer Schichten.

Der engste Kreis der Nachfolger hatte offenbar buchstäblich „alles verlassen“, wie es Petrus in Mk 10,28 formuliert, um in der Gemeinschaft mit Jesus eine neue Lebensform zu finden. Dafür spricht nicht zuletzt, dass diese Lebensweise noch eine Zeit lang fortgesetzt wurde. Das lässt sich aus anderen frühchristlichen Schriften entnehmen, die ähnlich wie die synoptischen Evangelien wandernde Apostel voraussetzen und in denen der Zwölferteil als Institution genannt wird.<sup>61</sup>

Neben diesem engsten Kreis der Begleiter Jesu hat es offenbar weitere Sympathisanten gegeben, die sich der Wanderexistenz Jesu zeitweilig anschlossen und in den galiläischen Dörfern missionierten. An diese richten sich die Anweisungen Jesu, auf Proviant und Reiseausrüstung zu verzichten, als bedürfnislose Wanderprediger umherzuziehen und den Anbruch des Reiches Gottes anzusagen.<sup>62</sup> Auch die Aufforderung, sich nicht um Nahrung und Kleidung zu sorgen, sondern dies Gott zu überlassen und sich ganz auf die Verkündigung der Gottesherrschaft zu konzentrieren,<sup>63</sup> dürfte an den Kreis der unmittelbaren Nachfolger Jesu gerichtet sein.

Der zentrale Inhalt der Botschaft Jesu – der Anbruch der Herrschaft Gottes in seinem Wirken – lässt sich weiter konkretisieren. Jesus greift die Hoffnung auf ein Heilshandeln Gottes am Ende der Zeit, wie sie in den Schriften Israels zum Ausdruck kommt, auf und bezieht sie auf sein eigenes Wirken.<sup>64</sup> Die Nähe Gottes verdichtet sich in der Anrede Gottes als Vater, als der er im Gebet angerufen werden soll.<sup>65</sup> In besonderer Weise werden diejenigen zu Adressaten des heilvollen Wirkens Jesu, die als Arme, Kranke oder Verachtete am Rand der Gesellschaft stehen. Zum Ausdruck kommt das etwa in den Seligspreisungen der Armen und Hungernden,<sup>66</sup> in den Heilungen Kranker und Besessener, in den Gleichnissen vom Verlorenen und in den Mahlgemeinschaften mit Zöllnern und Sündern. Es geht dabei um die Erfahrbarkeit des Heils Gottes, das vor allem denjenigen zugewendet wird, die seiner besonders bedürfen. Dass sich damit auch politische und soziale Implikationen verbinden, liegt auf der Hand, denn die Armen, Kranken und Verachteten, die als Adressaten der Verkündigung Jesu in den Blick treten, sind in den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen der galiläischen Lebenswirklichkeit zu suchen. Anschaulich wird das etwa im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg in Mt 20,1–15, das seine Pointe darin besitzt, dass auch die zuletzt eingestellten Tagelöhner denjenigen Lohn erhalten, den sie als Lebensunterhalt für einen Tag benötigen. Die Weise, in der Gott „gerecht“ ist, wird damit entgegen einer Verteilungsgerechtigkeit als seine Güte und Barmherzigkeit geschildert. Die Motivation des Wirkens Jesu ist dementsprechend nicht der politische Widerstand gegen die Herrschaft des Antipas und dessen

<sup>61</sup> Vgl. 1Kor 15,5; Apg 1,13.15–26 u. ö. Die Zwölf werden auch in Joh 6,67.70f.; 20,24 erwähnt. Wandernde Apostel kennen auch 2Joh und die Didache.

<sup>62</sup> Mk 6,8–11; Lk 10,4–12/Mt 10,7–15.

<sup>63</sup> Lk 12,22–31/Mt 6,25–33.

<sup>64</sup> Lk 7,22/Mt 11,4f.; vgl. Lk 4,18f.

<sup>65</sup> Lk 11,2/Mt 6,9; vgl. Mk 11,25; Gal 4,6.

<sup>66</sup> Lk 6,20f./Mt 5,3f.6.

Abhängigkeit von Rom oder gegen die sozialen Verhältnisse in Galiläa, sondern die Verwirklichung des Heilshandelns Gottes, wie es in den Schriften Israels verheißen wird.

Das lässt sich anhand der in Lk 15 beschriebenen Situation verdeutlichen.<sup>67</sup> Geschildert wird hier ein Mahl Jesu mit Zöllnern und Sündern, an dem die Pharisäer und Schriftgelehrten Anstoß nehmen. Im Hintergrund stehen offenbar unterschiedliche Reinheitsvorstellungen: Während die Pharisäer die Auffassung vertraten, Reinheit müsse dadurch bewahrt werden, dass man sich vor dem Kontakt mit Unreinen – mit Kranken, Sündern und Heiden – schützt, ging Jesus offensiv mit der Reinheitsfrage um: Nicht, was in den Menschen von außen hineinkommt, macht ihn unrein, sondern was aus ihm herauskommt.<sup>68</sup> Die äußere Reinheit wird dadurch der inneren Haltung untergeordnet. Diese Auffassung könnte nicht zuletzt auch einen Impuls zur Öffnung der christlichen Gemeinschaften für Heiden geliefert haben.

In den drei Gleichnissen vom Verlorenen, die in Lk 15,3–32 die Antwort Jesu auf die Kritik an seiner offenen Mahlpraxis bilden, wird der gegen ihn erhobene Vorwurf des Essens mit Zöllnern und Sündern durch den Verweis auf die Freude im Himmel über die umkehrwilligen Sünder und die Bereitschaft Gottes, sich um die für sein Reich Verlorenen zu kümmern, zurückgewiesen. Der Verlust eines einzelnen Schafes, für das der Hirte die gesamte Herde sich selbst überlässt, und derjenige einer Drachme, für die eine Frau ihr ganzes Haus durchsucht, werden dabei zum Bild für das Verlorensein eines einzelnen Sünders und die Sorge Gottes, diesen zurückzugewinnen. Das Gleichnis vom Vater und seinen beiden Söhnen schließlich veranschaulicht die Freude Gottes über den umkehrenden Sünder. Die in Lukas 15 entworfene Mahlszene wird so zu einer anschaulichen Illustration der Gegenwart des Gottesreiches in den für alle offenen Mahlgemeinschaften Jesu.

In den Worten und Gleichnissen Jesu wird auf diese Weise zum Ausdruck gebracht, dass sich in seinem Wirken die beiden oben notierten jüdischen Perspektiven auf die Gottesherrschaft – ihre Gegenwart und ihr zukünftiges Kommen – auf eigene Weise miteinander verbinden. Deshalb kann die Gegenwart der Gottesherrschaft auch als in den Dämonenaustreibungen Jesu erfahrbar ausgesagt werden: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist die Gottesherrschaft zu euch gekommen.“<sup>69</sup> Entsprechend werden seine Heilungen mit Hilfe prophetischer Verheißungen gedeutet: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätziges werden rein und Armen wird das Evangelium verkündigt“.<sup>70</sup> Das Heil Gottes wird demnach besonders in Jesu Heilungen und Mahlgemeinschaften anschaulich. Aber die Gottesherrschaft ist auch zukünftig. Im Vaterunser wird um das Kommen des Reiches Gottes gebeten,<sup>71</sup> das Gleichnis vom kleinen Senfkorn, das einst zu einer großen Pflanze wird, veranschaulicht, dass im Wirken Jesu die Anfänge dafür gelegt sind, was Gott einst zu einem heilvollen Ende führen wird.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Auch hier handelt es sich um eine Komposition des Evangelisten, an der charakteristische Merkmale des Wirkens Jesu herausgearbeitet werden können.

<sup>68</sup> Vgl. Mk 7,15/Mt 15,11.

<sup>69</sup> Lk 11,20, vgl. Mt 12,28.

<sup>70</sup> Lk 7,22/Mt 11,4f.

<sup>71</sup> Lk 11,2/Mt 6,10.

<sup>72</sup> Mk 4,30–32 parr.

In den Gleichnissen spiegelt sich auch die galiläische Lebenswelt wider. So kann das Gottesreich mit den Bildern von Aussaat, Wachstum und Ernte verdeutlicht werden, was auf den ländlichen Kontext Galiläas verweist. Die Welt der Landarbeit und der „kleinen Leute“ wird erkennbar, wenn das Finden eines Schatzes zum Bild für die Freude über das Gottesreich wird oder der Kontrast zwischen dem kleinen Senfkorn und der großen Pflanze, gemeinsam mit dem den ganzen Teig durchsäuernden Sauerteig, die Durchsetzung der Gottesherrschaft illustriert. Es treten aber auch reiche Landbesitzer und Verwalter in den Blick, Schuldverhältnisse und Herren, die ihre Sklaven hart behandeln.<sup>73</sup> Die Gleichnisse entwerfen dabei die Vision einer Welt, in der die Barmherzigkeit und Güte Gottes an die Stelle von Ungerechtigkeit, Gewalt und Vergeltung treten. Die Gemeinschaft Jesu wird dabei zum „Modell“, in dem dies bereits in kleinen Anfängen praktiziert wird und der man sich anschließen soll, um zum Heil zu gelangen.

Die politischen und sozialen Implikationen des Wirkens Jesu sind indirekter Natur. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass er sich unmittelbar zu politischen Verhältnissen geäußert hätte, etwa durch Kritik an politischen Machthabern und sozialen Zuständen. Auch zu einer direkten Begegnung zwischen Jesus und Antipas scheint es nicht gekommen zu sein.<sup>74</sup> Ein naheliegender Grund hierfür könnte sein, dass er dessen Residenz Tiberias offenbar niemals aufgesucht hat, die deshalb auch in den Evangelien allenfalls beiläufig erwähnt wird. Dasselbe trifft für Sepphoris zu, was vor allem deshalb erstaunt, weil es sich in unmittelbarer Nähe zu Nazareth befand.

Über die Gründe hierfür ist schon häufig spekuliert worden. Als mögliche Erklärungen wurden die kulturelle Differenz zu den Dörfern Galiläas, ein möglicher Misserfolg Jesu in diesen Städten oder die von Antipas ausgehende Gefahr genannt. Am plausibelsten dürfte sein, dass Jesus die Adressaten seiner Verkündigung vornehmlich in den Dörfern Galiläas sah, die Städte und damit auch eine direkte politische Konfrontation dagegen mied.<sup>75</sup> Die Frage relativiert sich allerdings, wenn man in Betracht zieht, dass die neueren Ausgrabungen in Magdala für eine Stadt hellenistischer Prägung am Westufer des Sees sprechen, die sich von dem einige Kilometer weiter südlich gelegenen Tiberias vermutlich gar nicht so grundlegend unterschieden hat. Dieser Ort wird in den Evangelien als Herkunftsort von Maria, die offenbar zum Kreis um Jesus gehörte, genannt, jedoch nicht als Aufenthaltsort Jesu selbst. Es wäre deshalb zu fragen, ob der Nichterwähnung von Sepphoris und Tiberias in den Evangelien überhaupt eine so grundlegende Bedeutung zukommt, wie mitunter angenommen.

Es lässt sich demnach festhalten, dass Jesus fest in den Schriften und Traditionen Israels steht. Kennzeichnend ist sein darauf gründender Anspruch, sein Wirken sei als Beginn der Aufrichtung der Herrschaft Gottes zu verstehen, die in seiner Zuwendung zu den Armen und Kranken in besonderer Weise erfahrbar werde. Israel ist dabei der primäre Adressat seines Wirkens, Hinwendungen zu Nicht-Israeliten sind die Ausnahme, und

<sup>73</sup> Die in Gleichnissen vorausgesetzten sozialen und politischen Verhältnisse wurden am Beispiel des Gleichnisses von den bösen Weingärtnern von J. S. Kloppenborg detailliert untersucht. Vgl. Ders., *The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* (WUNT 195), Tübingen 2006.

<sup>74</sup> Die Warnung der Pharisäer vor Antipas in Lk 13,31 beantwortet Jesus damit, dass dieser unbedeutende „Fuchs“ ihn nicht an seinem Weg und der Erfüllung seines Auftrags hindern könne (13,32f.).

<sup>75</sup> Vgl. Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels* (wie Anm. 30), 139f.; Reed, *Archaeology* (wie Anm. 30), 137f.

auch dann bleibt der Unterschied zwischen Israel und den Heiden gewahrt.<sup>76</sup> Das Wirken Jesu konzentriert sich zunächst auf Galiläa und die angrenzenden Gebiete, in denen ebenfalls Juden wohnten. Die Adressaten seines Wirkens sind dabei vor allem die Menschen aus den Dörfern Galiläas. Ihnen sagt er das Heil Gottes zu und ruft sie dazu auf, in die von ihm begründete Gemeinschaft einzutreten. Das Wirken Jesu lässt sich deshalb als Erneuerung Israels interpretieren. Wie daraus eine eigene Gemeinschaft werden konnte, zu der auch Heiden gehörten und die sich schließlich vom Judentum löste, soll abschließend kurz reflektiert werden.

## **5. Das Wirken Jesu und die Entstehung des Glaubens an Jesus Christus**

Das Wirken Jesu lässt sich als spezifische, an seine Person und sein Wirken gebundene Interpretation des jüdischen Glaubens beschreiben. Kennzeichnend dafür ist die vermutlich von ihm selbst verwendete Bezeichnung „Menschensohn“. Mit dieser brachte er zur Sprache, dass er als Mensch in der Autorität Gottes auftritt. Signifikant zum Ausdruck kommt das in der Episode von der Heilung eines Gelähmten in Mk 2,1–12. Jesus reagiert hier insofern unerwartet, als er den zu ihm gebrachten Gelähmten nicht heilt, sondern ihm die Vergebung der Sünden zuspricht (V. 5). Die dabei sitzenden Schriftgelehrten fassen dies als Gotteslästerung auf, weil Jesus damit für sich beansprucht, was nur Gott allein zusteht. Das ist aus ihrer Perspektive völlig verständlich, wird von Jesus aber mit dem Satz zurückgewiesen, er habe als Menschensohn die Vollmacht, Sünden zu vergeben auf der Erde. Damit wird deutlich, dass der Ausdruck „Menschensohn“ das Selbstverständnis Jesu zur Sprache bringt, Gottes Repräsentant auf der Erde zu sein. Die Episode bringt deshalb den Anspruch Jesu in konzentrierter Form zum Ausdruck.

Dieses Selbstverständnis hat in entscheidender Weise dazu beigetragen, dass Jesus von seinen Anhängern als derjenige betrachtet wurde, mit dem die Verheißungen des heilvollen Wirkens Gottes am Ende der Zeit in Erfüllung gehen. Deshalb wurden seine Machttaten als Erweise des Heilshandelns Gottes gedeutet, er wurde als der Gesalbte und der Sohn Gottes bezeichnet. An dieser Überzeugung wurde auch angesichts seines Kreuzestodes festgehalten. Die jüdische Erwartung eines Gesalbten erhielt dadurch eine neue Bedeutung: Der Gesalbte war nunmehr der, mit dessen Wirken die Gottesherrschaft beginnt, der jedoch durch Leiden und Tod hindurch gehen musste, von Gott auferweckt und erhöht wurde und am Ende der Zeit als richtender Menschensohn wiederkommen wird. Die oben genannten jüdischen Traditionen über den Gesalbten und den Menschensohn wurden demnach durch ihre Anwendung auf Jesus in spezifischer Weise verändert. Sie wurden zudem aufeinander bezogen und gemeinsam mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ zu Hoheitsbezeichnungen, mit denen Person und Weg Jesu gedeutet wurden. Das zeigt sich besonders deutlich an ihrem gemeinsamen Vorkommen im Verhör Jesu vor dem Hohen Rat in Mk 14,61f. Der von Jesus erhobene Anspruch wird hier vom Verfasser des

---

<sup>76</sup> Vgl. die Begegnung mit der heidnischen Frau aus dem Gebiet von Tyrus in Mk 7,24–30 (Mt 15,21–28).



Markusevangeliums zu einer Szene verdichtet, welche die Provokation deutlich macht, die darin für seine jüdischen Zeitgenossen lag.

Von seinen Anhängern wurde dieser Anspruch dagegen so aufgenommen, dass sie das Wirken Jesu als dasjenige des Gesalbten Gottes deuteten und zu dem Bekenntnis „Jesus ist der Christus“ verdichteten. Daran hielten sie auch angesichts seines Leidens und Todes fest. Das Wirken des Juden Jesus wurde so zum Beginn des Glaubens an Jesus Christus. Dieser Glaube wurde zum entscheidenden Kriterium der Zugehörigkeit zu der von ihm begründeten Gemeinschaft und der Teilhabe der in seinem Wirken anbrechenden Gottesherrschaft. Damit trat der Glaube an Jesus Christus an die Stelle der Zugehörigkeit zu Israel. Dies öffnete die christlichen Gemeinschaften auch für Nicht-Juden und führte schließlich zu ihrer Ablösung vom Judentum.

The present article examines Jesus' position in Ancient Judaism. For this purpose, common features of Judaism will be analysed. Furthermore, Galilea will be looked at as the context in which Jesus was working. It turns out that Jesus was acting within the context of the Judaism of his time with a specific kind of self-awareness that also determined his attitude towards the Jewish Scriptures and traditions. The political and social implications of his work, on the other hand, are more indirect in nature.