



DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

„,... eingetreten in den Schabbat“. Eine Theologie des
Karsamstags unter besonderer Berücksichtigung jüdischer
Perspektiven“

verfasst von | submitted by

Mag.art. Mag.art. Mag.art. Mag.theol. Dr.phil. Sonja Huber

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktorin der Theologie (Dr.theol.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 780 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Katholische Theologie

Betreut von | Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Wolfgang Treitler

Inhaltsverzeichnis

I. Einführung

a. Präambel. Ein Literaturbericht der anderen Art

- i. „All we want of Christians is that they keep their hands off us and our children!“.....8
- ii. „Kann man sich auf unser Erschrecken verlassen“? Zum Ausmaß der notwendigen Neuausrichtung christlicher Theologien.....18

b. Prolog. Hinführung zur Thematik der nachfolgenden Untersuchungen.....33

II. Durchführung

a. Highway to Hell? Vorstellungen zum Ergehen des verstorbenen Jesus am Karsamstag

- i. „Was auch immer dieser Hades sei“. Begriffsdeutungen der „Höllenfahrt Christi“.....41
- ii. „Neu“-testamentliche (angebliche) Belegstellen.....44
- iii. Apokryphe christliche Belegstellen
 - 1. Das „Petrusevangelium“: „vollendeter Unsinn“ oder Beleg für die Höllenfahrt Christi?.....54
 - 2. Das „Nikodemusevangelium“: Höllenfahrt mit mittelalterlicher Breitenwirkung.....61
 - 3. Ode 42 der „Oden Salomos“: fragliche Identität des lyrischen Ichs.....66
 - 4. „Die Fragen des Bartholomäus“: Kreuzigung hop on – hop off.....71

iv. Zu Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche.....	76
v. Zu Hans Urs von Balthasars Theologien des Karsamstags	
1. „Keine zünftige Theologie“.....	78
2. Compassio der Compassio.....	82
3. Der Abstieg des Herabgestiegenen.....	88
4. Menschwerdung in der Hölle.....	99
5. „(...) dann wären wir eigentlich noch in der Synagoge.“.....	104

b. Theologien des Schabbats

i. Biblische Annäherungen

1. Zum Verhalten des in den Evangelien erzählten Jesus am und zum Schabbat.....	109
a. Bestandsaufnahme.....	110
b. Detailanalysen	
i. Ährenbruch als Schabbatbruch? Annäherungen an Mt 12,1 – 8; Mk 2,23 – 28; Lk 6,1 – 5	
1. Einbettung in den Kontext von Heilungsgeschichten am Schabbat.....	118
2. Zur Erzählungsvariante des Matthäus-Evangeliums (Mt 12,1 – 8)	
a. Zu Eckdaten und Kontext.....	121
b. Zum Tatbestand.....	127
c. Matthäisches Ährenabreißen als Spiegelbild unterschiedlicher Forschungszugänge.....	146
3. Zur Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 2,23-28)	
a. Zum Kontext.....	151
b. Zum Tatbestand.....	155
4. Zur Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums (Lk 6,1 – 5)	
a. Zum Kontext dieser Perikope.....	164

b.	Vergleich der drei synoptischen Varianten der Perikope vom Ährenpflücken	
i.	Unterschiede der lukanischen zu den matthäischen und markinischen Varianten.....	166
ii.	Detailunterschiede im griechischen Text.....	168
ii.	Jesus, der gewerbsmäßige Heiler, der die Schabbatvorschriften verdorren lässt? Annäherungen an Mt 12,9 – 14; Mk 3,1 – 6; Lk 6,6 – 11 (Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand) sowie an die Doublette Lk 14,1 – 6 (Heilung eines Wassersüchtigen)	
1.	Zur Erzählungsvariante des Matthäus-Evangeliums (Mt 12,9 – 14)	
a.	Eckdaten: zeitliche und örtliche Situierung, Akteure.....	174
b.	Zum Tatbestand.....	177
2.	Zum Tatbestand der Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 3,1 – 6).....	198
3.	Zur möglichen Konsequenzlosigkeit der Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums (Lk 6,6 – 11).....	213
4.	Zur Doublette Lk 14,1 – 6 (Heilung eines Wassersüchtigen).....	216
iii.	Unjüdische Pharisäer? Zwischenfazit zum Matthäus-Evangelium.....	219
iv.	Heilung ohne Krankheitswert? Annäherungen an Mk 1,21–28; Lk 4,31–37 (Heilung eines Menschen mit unreinem Geist)	
1.	Zur Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 1,21–28).....	235
2.	Zur Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums (Lk 4,31–37).....	241
v.	Eine am Schabbat arbeitende Schwiegermutter? Annäherungen an Mk 1,29 – 31; Lk 4,38f (Heilung der Schwiegermutter des Petrus)	
1.	Zur Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 1,29 – 31).....	243
2.	Zur Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums (Lk 4,38f).....	247

vi.	Zur Ablehnung des Bauhandwerkers in der heimatlichen Synagoge. Annäherungen an Mk 6,1–6; Lk 4,16–30	
1.	Zur Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 6,2–6).....	250
2.	Zur Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums: Predigt über den Schabbat? (Lk 4,16–30).....	255
vii.	Schabbatgeschichten als unverbundene und unverbindliche Einsprengsel? Zwischenfazit zum Markus-Evangelium.....	258
viii.	Heilung mit geregelten Öffnungszeiten? Annäherungen an Lk 13,10–17 (Heilung einer gekrümmten Frau am Schabbat).....	264
ix.	„Heute ist der Schabbat vor euren Ohren erfüllt“. Zwischenfazit zum Lukas-Evangelium.....	270
x.	Aufheben des Schabbats durch Aufheben eines Bettes – eine Verwechslungskomödie mit letalem Ausgang? Annäherungen an Joh 5,1–16.....	277
xi.	Offenbarendes Gericht am Schabbat? Annäherungen Joh 9,1–7 (bzw. 9,1–41).....	288
xii.	Kontext ohne Konzept? Zwischenfazit zum Johannes-Evangelium.....	297
c.	Diffuse Gegner, selten negative Folgen, jedoch ein Dekalog ohne Schabbatgebot? Fazit zum Verhalten des in den Evangelien erzählten Jesus am und zum Schabbat.....	307

2. Lust statt Last, Feiern statt Arbeiten, Heiligen statt Entweihen, Befreiung durch Gebot: Zum multiperspektivischen Schabbat im „Alten“ Testament

a.	„Am siebten Tag ist Sabbat, da gibt es nichts“. Annäherungen an Ex 16,23–30.....	332
b.	„Denke an den Sabbattag“. Annäherungen an Ex 20,8–11.....	340
c.	„Haltet nur ja meine Sabbate!“ Annäherungen an Ex 23,12 und 31,12–17.....	349

d. „Auch in der Zeit des Pflügens und in der Ernte sollst du ruhen“. Annäherungen an Ex 34,21.....	359
e. „Ihr dürft am Sabbattag in all euren Wohnsitzen kein Feuer anzünden“. Annäherungen an Ex 35,1–3.....	361
f. „Meine Sabbate sollt ihr halten“. Annäherungen an die Nennungen des Schabbats im Buch Levitikus.....	364
g. Anlassgesetzgebung oder generelle Vorschrift für Schabbatübertreter? Annäherungen an Num 15,32–36.....	370
h. „Darum hat der HERR, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag zu feiern.“ Annäherungen an Dtn 5,12–15.....	376
i. „Sünde und Festversammlung ertrage ich nicht“. Annäherungen an Jes 1,13f; 56,1–8 und 66,23.....	388
j. „(...) dann wirst du deine Lust am HERRN haben“. Annäherungen an Jes 58,13f.....	392
k. „Hütet euch bei eurem Leben, dass ihr am Tag des Sabbats keine Last tragt“. Annäherungen an Jer 17,19–27.....	395
l. „Meine Sabbate entweihen sie sehr“. Annäherungen an Ez 20,12– 24.....	398
m. „Was ist das für eine schlimme Sache, die ihr da tut, dass ihr den Sabbattag entheiligt?“ Annäherungen an Neh 13,15–22.....	400
n. Thesen zum Verhältnis des historischen Jesus von Nazareth zum in Texten des „Alten“ Testaments dargestellten Schabbat.....	406

ii. „ברוך אתה יי מקדש השבת“ („Gelobt seist du, Ewiger, der du den Sabbat heiligst“). Ein Streifzug durch Sichtweisen auf den Schabbat im nachbiblischen Judentum

1. „A day of rest and joy, of pleasure and delight“.....	411
2. Zu einigen Aspekten des Schabbats in der Mischna	
a. Die 39 „Hauptarbeiten“ in mShab 7,2.....	419
b. „Berge, die an einem Haar hängen“. Zum Schabbat in mHag 1,8.....	426
3. Mangoldspeisen, große Fische und Knoblauchköpfe: Zu Aspekten der Schabbatfeier im Talmud.....	428

4. Die Braut des Königs: Zu Aspekten des Schabbats in antiken Midraschim.....	432
5. Gott näher kommen als durch Kloster und Askese: Zum Schabbat in einigen jüdischen Schriften des Mittelalters.....	440
6. Die Doppelbeseelung des Menschen: Zu Aspekten des Schabbats in mittelalterlichen und neuzeitlichen Schriften.....	444
7. Zur Bedeutung von Abraham Joshua Heschels „Der Schabbat“ für den heutigen Menschen.....	452

III. Ausführung. Zur Gewährwerdung und theologischen Urbarmachung der Schabbathaftigkeit des Karsamstags

a. Von der Marginalie zur Mitte konzentrischer Kreise.....469

b. Der auf den Tod Jesu folgende Tag in den kanonischen Evangelien

i. A- oder antijüdischer Abschluss des Matthäus-Evangeliums?.....	471
ii. Schabbat- vs. Totenehrung in Mk 15,42–16,1.....	473
iii. „Den Sabbat über ruhten sie nach dem Gebot“: zu Lk 23,50–56.....	475
iv. Todesbeschleunigung zwecks Schabbatehrung: zu Joh 19,28–20,1.....	475

c. Zur mutmaßlichen Bandbreite an Vorstellungen postmortalen Seinsweisen zur Zeit Jesu.....477

d. „Hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten“: Zur Festlegung von Jesu postmortalem Raum-Zeit-Gefüge

i. Zum Vorkommen in frühkirchlichen Glaubensbekenntnissen.....	483
ii. „Er riecht schon“ (vgl. Joh 11,39): Zur metaphorischen Rede vom „dritten Tag“.....	493
1. Ankündigungen, falsche Zeugen und ein vager Engel: Zu Auferweckungsaussagen im Matthäus-Evangelium.....	494

2. „Was ist das, aus den Toten auferstehen?“ (Mk 9,10): Zu Auferweckungsaussagen im Markus-Evangelium.....	505
3. „Und diese Reden schienen ihnen wie Geschwätz“ (Lk 24,11). Zu Auferstehungsaussagen im Lukas-Evangelium.....	508
4. „(...) ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater“ (Joh 20,17). Zu Auferstehungsaussagen im Johannes-Evangelium.....	510
5. „Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag“ (Ps 90,4). Fazit zur Vorstellung einer Auferweckung Jesu am „dritten Tag“	513

e. „Stirbt einer am Rüsttag, so ist das ein gutes Zeichen für ihn. – Denn er geht sofort zur Ruhe ein.“ Zum Karsamstag als Schabbat	522

Verzeichnis der zitierten Literatur.....	534
Epilog: „Se hace camino al andar“	588
Abstract (deutsch/englisch).....	590

I. Einführung

a. Präambel. Ein Literaturbericht der anderen Art

i. „All we want of Christians is that they keep their hands off us and our children!“

„Die Christentumsgeschichte hinterließ gegenüber dem Judentum eine breite Bluts pur“¹: Diese anschaulichen Worte Edna Brockes bringen das gesamte Ausmaß jener Realität zum Ausdruck, die bei Darstellungen der Christianisierung des sog. „Abendlandes“ in von Christen verfassten Geschichts- und speziell in Kirchengeschichtsschreibungen oftmals allenfalls am Rande erwähnt, wenn nicht gar außen vor gelassen wird. Bis zum Jahr 1979 haben laut Pinchas Lapide „nicht weniger als 96 Kirchenkonzilien und 114 Päpste (...) Gesetze gegen die Juden erlassen“². „Außer Zweifel“ stehe, so Rainer Kampling, „daß die Geschichte der Schriftauslegung seit den frühesten Tagen des Christentums fast ständig von antijüdischen Implikationen belastet war“³. Auch wenn hierbei näher zu spezifizieren wäre, welcher Zeitraum als die „frühesten Tage des Christentums“ bezeichnet wird, so lässt sich diese Aussage dahingehend weiterdenken, dass spätestens nach weitestgehender Festlegung der „neu“-testamentlichen Texte, i. e. dem Startpunkt ihrer Auslegung⁴, Antijudaismus als zentrale Lebensader des Christentums erscheint, in all dessen vielfältigen Gestalten, in all seinen erst nach und nach in Dogmen vorgeschriebenen Glaubensinhalten und in all seinen unterschiedlichen Ausformungen nicht nur zentraler Vorstellungen über „Gott und die Welt“, sondern auch

¹ Brocke, Edna: „Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Thiemo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist u. a., Bd. 12), Münster 2001, 20–23, hier 21.

² Lapide, Pinchas; Luz, Ulrich: Der Jude Jesus. Thesen eines Juden. Antworten eines Christen, Zürich u. a. 1979, 10.

³ Kampling, Rainer: „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 2003, 53.

⁴ Kamplings Aussage kann allerdings ebenso dahingehend interpretiert bzw. weitergesponnen werden, dass auch die Auslegungen des „Alten“ Testaments, die bei Erstellung der Verschriftlichungen der „neu“-testamentlichen Texte vorgenommen wurden, insbesondere im Zuge der z. T. sinnentstellenden Allusionen und Zitationen daraus, nachweisliche „antijüdische Implikationen“ enthält.

konkreter, oft regional diversifizierter Weisen, diese Vorstellungen in Alltag und Liturgie umzusetzen.

Ausgiebigst kommentiert wurde bereits jener Akt, der 2008 die Erkenntnisse jahrzehntelanger christlich-jüdischer Dialoge negierte, indem von päpstlicher Seite durch die Neuauflage der Karfreitagsfürbitte „an eine vitale Tiefenschicht im Judentum“ gerührt wurde, die „im jüdischen Gedächtnis der langen Geschichte schwerer Existenzbeeinträchtigung, Gefährdung, Verfolgung und gar Tötung und Ermordung durch Christen besonders im zweiten Jahrtausend christlicher Zeitrechnung“⁵ bestehe, so Hans-Hermann Henrix.

„Mit oftmals gewalttätigen Auswüchsen“ wurde die „Unheilsgeschichte“⁶ des Christentums Jahrhunderte, aufgerundet: zwei Jahrtausende lang fortgesetzt. „In Ansätzen im Neuen Testament grundgelegt“, hänge, so Edna Brocke, „der christliche Antijudaismus (...) zentral mit dem Prozeß des Entstehens des Christentums“⁷ zusammen. Johann Baptist Metz führt dazu detaillierter aus: „Sehr früh setzte (...) im Christentum eine bedenkliche und folgenreiche institutionelle und intellektuelle Strategie der ‚Substitution‘ Israels ein. Zum einen verstand sich das Christentum selbst ausschließlich als das ‚neue Israel‘, als das ‚neue Jerusalem‘, als das ‚eigentliche Volk Gottes‘. Zu rasch⁸ wurde die wurzelhafte Bedeutung Israels für die Christen, wie sie Paulus im Römerbrief eindringlich anmahnt, verdrängt, Israel wurde zu einer überholten heilsgeschichtlichen Voraussetzung des Christentums herabgedeutet. Gleichzeitig setzte bei der Theologiewerdung des Christentums das ein, was ich die ‚Halbierung des Geistes des Christentums‘ nenne. (...) So entstanden zum Beispiel die dogmatischen, speziell auch christologischen Formulierungen des frühen Christentums vor allem unter dem kategorialen Einfluß der Philosophie des Mittleren Platonismus und des von Plotin geprägten Neuplatonismus.“⁹ Worauf Metz hier nicht eingeht, ist, was als das Skandalhafte und vom

⁵ Henrix, Hans-Hermann: „Das Christentum als Erinnerungsgemeinschaft. Anmerkungen zur kirchlichen und gesellschaftlichen Erinnerungskultur“, in: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hgg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn 2010, 35–44, hier 40.

⁶ Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud: „Hinführung zum Thema. Der ‚jüdisch-christliche‘ Dialog veränderte die Theologie“, in: Dies. (Hgg.): Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht, Wien u. a. 2016, 11–17, hier 11.

⁷ Brocke, Edna: „Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters“ (s. Anm. 1), hier 20.

⁸ Dem wäre bedenkenlos zuzustimmen, wenn dieser Satz mit dem Wort „rasch“ eingeleitet worden wäre. Aus der Wendung „zu rasch“ hingegen könnte geschlussfolgert werden, dass es sich um eine sinnvolle und notwendige Entwicklung handle, deren Tempo lediglich zu beanstanden sei.

⁹ Metz, Johann Baptist: „Auf dem Weg zur ‚geschuldeten Christologie‘“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz (s. Anm. 1), 99–103, hier 99f.

Glauben des Juden Jesus von Nazareth Wegführende an diesen Einflüssen bezeichnet werden kann. Der Begriff der „Halbierung des Geistes des Christentums“, so brauchbar er auf den ersten Blick erscheint zur Beschreibung des Sachverhalts des Entfalls jüdischer Denk- und Glaubensweisen im Verlauf der Zu- und Festschreibungen von Wesen und Bedeutung an die Person Jesus von Nazareth und im Speziellen an ihr Lebensende, kann zudem insinuiieren, dass die erst (in der Formulierung Metz') „aus den späteren hellenistischen Traditionen“¹⁰ gewonnenen Bestandteile des Christentums bereits von Anfang an Teil der noch nicht einmal als solches bezeichnbaren Bewegung gewesen seien, i. e. die später übrig bleibende zweite Hälfte.

Paula Fredriksen geht hingegen davon aus, dass „Christian antipathy toward Jews and Judaism began when Christian Hellenistic Jewish texts, such as the letters of Paul and the Gospels, began to circulate among total outsiders, that is, among Gentiles without any connection to the synagogue and without any attachment to Jewish traditions of practice and interpretation. At that point, the intra-Jewish polemics preserved in these texts began to be understood as condemnations of Judaism *tout court*.“¹¹ Wenngleich dies für manche der genannten Texte bzw. für Passagen aus selbigen zutreffen mag, so lässt sich in dieser Aussage neben der Verallgemeinerung („the letters of Paul and the Gospels“) auch die Begriffswahl „hellenistisch“¹² sowie die Implikation hinterfragen, dass es in diesen Texten keine eigentlichen Antijudaismen gäbe, sondern es sich lediglich um einen Wandel der Rezipienten und deren

¹⁰ Ebda., 100.

¹¹ Fredriksen, Paula: „The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism“, in: Fredriksen, Paula; Reinhartz, Adele (Hgg.): Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust, Louisville (Kentucky) 2002, 8–30, hier 28f.

¹² Ohne hier ausführlich auf diese Thematik eingehen zu können, sei auf die Erörterungen z. B. Yehoshua Amirs verwiesen, der etwa den von christlicher Seite gerne zitierten Philo von Alexandrien als „nur mit schweren Vorbehalten als repräsentativ für ‚das‘ hellenistische Judentum“ bezeichnet, denn: „Er vertritt eine kleine, wenn auch elitäre Gruppe, die sich gerade in ihrer jüdischen Grundhaltung stark von dem Kern der jüdisch-hellenistischen, auch der alexandrinischen Gemeinde abhebt und eher Affinitäten aufweist zu der Gruppe radikaler Allegoristen an und jenseits der Grenze des Judentums, die er nachdrücklich bekämpft“ (Amir, Yehoshua: „Die ‚Mitte der Schrift‘ aus der Sicht des hellenistischen Judentums“, in: Klopfenstein, Martin; Luz, Ulrich; Talmon, Shemaryahu; Tov, Emmanuel (Hgg.): Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Januar 1985 (= Judaica et Christiana, hg. v. Lauer, Simon; Thoma, Clemens, Bd. 11), Bern 1987, 217–236, hier 217). Auf die Tatsache, dass trotz einer „complete external Hellenization, which was not limited only to language and literary education, but included large parts of their way of life as well, the Jewish Diaspora did not assimilate unconditionally to its Hellenistic environment“, weist Martin Hengel hin (Hengel, Martin: „The interpenetration of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean period“, in: Davies, W. D.; Finkelstein, Louis (Hgg.): The Cambridge History of Judaism, Vol. 2: The Hellenistic Age, New York 1989, 167–228, hier 204).

Vorverständnis handeln würde. Augenfälligste Gegenbeispiele dazu sind im Johannes-Evangelium zu finden.

Eine ähnliche Auffassung wie Fredriksen vertritt beispielsweise Klaus Wengst, der „auf den Überlieferungsbruch aufmerksam“ machen möchte, „dass nämlich eine in jüdischem Kontext entstandene Tradition in einen nichtjüdischen Kontext übergegangen ist, dass die von Juden oder dem Judentum nahestehenden Menschen geschriebenen neutestamentlichen Schriften schließlich von einer nichtjüdischen Gemeinschaft rezipiert wurden, die ihre Identität in Antithese zum Judentum bestimmte.“¹³ Im Unterschied zu Fredriksen geht Wengst allerdings weder von einem „hellenistischen“ Judentum als Kontext der Textverfasser aus, noch generalisiert er in der Form, dass alle Paulus zugeschriebenen Briefe oder alle Evangelien von einem solchen „Überlieferungsbruch“ betroffen gewesen wären. Allerdings reicht dieser Begriff m. E. auch nicht aus, um das komplexe Phänomen der Entstehung von Antijudaismen im sich konstituierenden Christentum hinreichend zu erklären. Jedenfalls – und darauf werde ich im Verlauf meiner Ausführungen mehrfach zu sprechen kommen – ist davon auszugehen, dass „neu“-testamentliche Texte lange Zeit über nicht gleichsam in Blaupause verbreitet und tradiert wurden, sondern dass es fortlaufend zu Umarbeitungen, Adaptierungen, Einfügungen¹⁴ und Weglassungen gekommen ist, in zwar immer geringer werdendem Ausmaß und dennoch letztlich bis in die heutige Zeit, da jede Übersetzung als eine Fortentwicklung der Bedeutungszuschreibungen, als unmittelbar von Interessen, Vorwissen, inneren und/oder äußeren Vorgaben gelenkt gelten kann.

Auf die folgenschwere Differenz zwischen dem Juden Jesus und den a- bzw. antijüdischen, Jahrhunderte nach seinen Lebzeiten entstandenen Deutemustern seiner Person weist Friedrich-Wilhelm Marquardt hin, wenn er schreibt: *„Die großen Lehrüberlieferungen der Christologie haben von Jesus mit heidnischen, nicht biblischen Denkformen gesprochen (...). Heidnische Denkformen verdrängen nicht nur biblische, sondern mit der biblischen Ontologie auch die Erkenntnis, daß unser Heil von den Juden kommt.“* Wenig später präzisiert er: „Historisch

¹³ Wengst, Klaus: „Nicht im Kontrast zum Judentum, sondern in seinem Kontext: zum Verstehen des Neuen Testaments“, in: Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud (Hgg.): *Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie* (s. Anm. 6), 112–123, hier 117.

¹⁴ Für „neu“-testamentliche Texte gilt m. E. Ähnliches, wie Albert Baumgarten bezüglich rabbinischer Literatur vermutet: „These narratives had their origin in some aspect of the collective memory (...). That collective memory preserved recollection of events, whether historical in the strict sense, invented or imagined“ (Baumgarten, Albert I.: „Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period“, in: *Dead Sea Discoveries* 2 (1995), 1, 14–57, hier 56).

gesehen, hat der Gang der christologischen Gedankenentwicklung der Kirche im Laufe der Jahrhunderte immer tiefer in Denkvoraussetzungen und Denkinteressen hineingeführt, die auf heidnischem Boden gewachsen sind“¹⁵ – was im Anschluss an das zuvor Zitierte zugleich bedeutet, dass diese „Gedankenentwicklung der Kirche“ eine sukzessive Entfernung resp. Abkehr von jener Textbasis mit sich brachte, die nicht nur (in „neu“-testamentlichen Schriften) Auskunft über die interpretierende Wahrnehmung des Wirkens Jesu (inklusive späterer Zuschreibungen und erzählerischen Entfaltungen) geben kann, sondern auch (in „alt“-testamentlichen Schriften) überlieferte Zeugnisse von Vorstellungen über Gott und Mensch enthält, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auch vom historischen Jesus von Nazareth als Jude geteilt wurden.

„Die Auswirkungen“ der „latent oder manifest“ sich durchsetzenden „Judenfeindschaft“ als „Hintergrund der in der hellenistisch-römischen Geisteswelt vollzogenen Rezeption und dogmatischen Fixierung christologischer Bekenntnisse und Lehren“ seien, so Hans-Joachim Kraus, „vor allem in den letzten Jahrzehnten immer stärker erkannt und herausgestellt worden. Erschrockene Einsicht in die verhängnisvollen Zusammenhänge prägt die gegenwärtige Situation christlicher Theologie, wo immer und wann immer sie erste Schritte der Umkehr (...) tut. Denn die Spuren antijüdischer Denk- und Lebensart sind tief in die Christologie der Kirche eingezeichnet.“¹⁶ Dem „Wo immer und wann immer“ ließe sich jedoch bis zum heutigen Tag ein „Falls“ ergänzen – von Gegenteiligem war bereits die Rede. Zudem ist mit Kraus festzustellen, dass es „noch lange nicht dahin gekommen“ ist, „daß die an die Substanz der biblischen Botschaft rührenden Verfälschungen durch das hellenistisch-römische Physis-natura-Denken wirklich erkannt und in allen Voraussetzungen und Zusammenhängen analysiert sind“¹⁷ – zumindest nicht von christlicher Seite aus, wenn selbiger die jüdischerseits selbstverständliche, unaufhebbare und zugleich unproblematische Wesensdifferenz zwischen Gott und Mensch nicht oder nicht ausreichend bewusst ist, was angesichts des „aus der christlichen Substitutionstheorie hervorkommenden Verfahren der Absorbition und Usurpation

¹⁵ Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 2, München 1991, 33.

¹⁶ Kraus, Hans-Joachim: „Aspekte der Christologie im Kontext alttestamentlich-jüdischer Tradition“, in: Brocke, Edna; Seim, Jürgen (Hgg.): Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986, 1–23, hier 2. An späterer Stelle verdeutlicht Kraus den Begriff der „Judenfeindschaft“ noch einmal, wenn er schreibt: „Kirchliche Christologie hat sich nicht nur in Abwendung vom Alten Testament und vom Judentum vollzogen; sie trägt dem Judentum feindliche, antijüdische Züge“ (ebda., 10).

¹⁷ Ebda., 10.

hebräisch-jüdischer Tradition“, welches „sich in der Christologie der Kirche abschattet“¹⁸, als nach wie vor vorherrschendem christlichem Denk- und Glaubensmuster nicht Wunder nimmt.

„Die antijüdische Polemik frühchristlicher Autoren“ mit ihren „Abwertungen und Anfeindungen des Judentums“ sieht auch Agnethe Siquans „zu stereotyp verwendeten Traditionen“ entwickelt, „die sich Jahrhunderte lang unverändert finden“, wenngleich sie, unter Berufung auf Marcel Simon („Verus Israel“), „manche Polemik“ als „zweifellos aber auch durch die konkrete Nähe und reale Konfliktsituationen bedingt“ sieht und die Nähe der beiden Gruppierungen zueinander als Grund dafür nennt, dass „die Bemühungen um Abgrenzung“¹⁹ umso heftiger ausfallen.²⁰

Da es nicht nur bei Versuchen der Selbstdefinierung des entstehenden Christentums blieb, sondern auch zur Fremddefinierung des davon abgegrenzten Judentums kam, beobachtet Pinchas Lapide die Konstruktion eines „Judentums“, „das hauptsächlich in den Schreibstuben der Kirchenväter zur Welt kam, sein zerebrales Dasein weitgehend ihren weltfremden Abstraktionen verdankt und mit dem leiblichen Volk der Juden so gut wie nichts gemeinsam hat – außer dem Namen.“²¹ Wenn aber auf diese Weise ein fiktives „Judentum“ seitens christlicher Autoren²² des ersten Jahrtausends u. Z. entworfen wurde, so wurde damit

¹⁸ Ebda., 23.

¹⁹ Siquans, Agnethe: „Die Relevanz patristischer (und rabbinischer) Bibelauslegung für den jüdisch-christlichen Dialog heute“, in: Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud; Langer, Gerhard (Hgg.): *Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa* (= Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst, hg. v. Langer, Gerhard u. a., Bd. 9), Göttingen 2017, 89–94, hier 92.

²⁰ Dies wäre andernorts anhand konkreter Beispiele und Gegenbeispiele näher zu untersuchen.

²¹ Lapide, Pinchas; Luz, Ulrich: *Der Jude Jesus* (s. Anm. 2), 19.

²² Diese sollen, institutionell ausgewählt und vorgeschrieben, bis zum heutigen Tag zumindest von Priestern und Ordensleuten rezipiert und meditiert werden, im Zuge des Stundengebets, d. h. gerade in jener Zeit, die exklusiv der Begegnung und Auseinandersetzung mit Gott gewidmet sein sollte. So wurde etwa für das Lektionar zum Karfreitag eine Katechese Johannes Chrysostomus' gewählt, in der es dezidiert über das „Lamm“ (i. e. Jesus) heißt: „Die Juden haben es geschlachtet“ (Die Feier des Stundengebetes. Lektionar. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Heft 2. Fastenzeit. Erste Jahresreihe, Freiburg i. Br. 1997, 196). Am Montag der Osteroktav gibt es einen Auszug aus einer Predigt von Melito von Sardes zu lesen, in welcher behauptet wird, dass „alles, was im Gesetz geschrieben steht, Christus Jesus zum Ziel“ habe, „um dessentwillen alle Ereignisse im alten Gesetz geschahen“ (Ebda., Heft 3. Osterzeit. Erste Jahresreihe, Freiburg i. Br. 2012, 21). Ein klassischer Fall von Substitutionstheorie ist beispielsweise in einer Lesung am Montag der zweiten Woche der Osterzeit zu finden, wo es in einer Osterhomilie des Johannes Chrysostomus heißt: „Das Pascha des Alten Bundes, das die gemeinte vollkommene und ewige Wirklichkeit nur bruchstückhaft und zeitgebunden im Bild wiedergab, war gedacht als Schattenbild der Wirklichkeit, die uns jetzt aufgeht. Nachdem die Wirklichkeit da ist, ist die Zeit des Bildes vorbei. Niemand wird den lebenden König bei seiner Ankunft außer acht lassen und sich vor seinem Bild verneigen. Darum ist es deutlich, wie weit das Bild hinter der Wirklichkeit zurückbleibt“ (ebda., 50f.).

einhergehend, im Gleichschritt gleichsam, der historische Jesus von Nazareth entjudifiziert. Das Judesein Jesu wurde gedanklich, so wie das Leben vieler seiner Glaubensgenossen physisch, zu Tode gebracht, zu Tode gedacht, zu Tode geschrieben, zu Tode verkündigt.

Eine wichtige Weichenstellung „für die Rezeption des Alten Testaments in der Geschichte der christlichen Predigt“ wurde im zweiten Jahrhundert u. Z. gestellt, sie lässt sich, so Alexander Deeg, „schematisch mit den Namen Marcion und Melito verbinden. Marcion (gest. 160) steht für die Aufrichtung einer Diastase zwischen den Texten des Alten und des Neuen Testaments (...). Melito, Bischof von Sardes (gest. um 180), (...) möchte (...) zeigen, dass das Alte Testament Vorbild / Modell (= *typos*) für das im Neuen Testament Geschilderte sei. So holt Melito zwar das gesamte Alte Testament in den Horizont der Christuspredigt, beschreibt das Alte Testament und das Bundesvolk Israel aber als theologisch überholt“. Entscheidender für die fatalen resp. lethalen Auswirkungen dieser Thesen ist jedoch, dass „die‘ Juden (...) bei Melito als schuldig am Tod Jesu und so als Gottesmörder bezeichnet“²³ werden. Mitnichten ist dieses Gedankengut als historisch und aus der christlichen Welt geschaffen zu bezeichnen, denn „die markionitische Versuchung des Christentums (Johann Baptist Metz), die den christlichen Weg seit Beginn heimsucht und begleitet – also der Versuch, die alttestamentlichen, israelitischen, jüdischen ‚Elemente‘ vom Christentum abzuspalten“²⁴, trägt bis heute Früchte, wie Heinz-Josef Fabry feststellt: „Man hat den Eindruck, dass das Markion-Syndrom noch immer nachwirkt. (...) Markion betonte – vereinfacht dargestellt – zum ersten Mal den strikten Gegensatz zwischen dem Alten Testament als dem Gesetz eines eher grausamen und rachsüchtigen Demiurgen und dem Neuen Testament als dem Evangelium des liebenden Gottes, dessen Botschaft sich in den Seligpreisungen der lukanischen Feldrede (Lk 6,20-26) artikuliere. Mit diesem Markion, der sich folgerichtig eine Auswahlbibel herstellte, in der das Alte Testament und auch (!) große Teile des Neuen Testamentes keinen Platz mehr hatten, ist nicht nur zum ersten Mal die aberwitzige Idee eines ‚Schmusegottes‘ entwickelt worden, erst recht ist mit ihm antisemitisches Gedankengut im Umkreis der frühen Kirche entstanden, das bis heute noch fatal nachwirkt.“²⁵

²³ Deeg, Alexander: Art. „Christliche Predigt des Alten Testaments“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2017.

²⁴ Boschki, Reinhold: „Nostra Aetate ‚realisieren‘. Der christlich-jüdische Dialog als Bildungsaufgabe“, in: ders.; Gerhards, Albert (Hgg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft (s. Anm. 5), 197–210, hier 201.

²⁵ Fabry, Heinz-Josef: „Ein Gott – zwei Testamente – drei Kanones. Kanon-theologische Überlegungen zu Einheit und Vielfalt biblischer Theologie“, in: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hgg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft (s. Anm. 5), 113–128, hier 114.

Wenn Marquardt für das „Konstantinische Zeitalter“ von einer grundsätzlichen „Entsprechung zwischen theologischem Urteilen und gesellschaftlicher Situation“²⁶ spricht, so wäre daher m. E. das Ende des Konstantinischen Zeitalters nicht mit dem Tod dieses Kaisers anzusetzen, sondern erst dann, sobald keine Theologie mehr entwickelt, keine lehramtlichen Texte mehr veröffentlicht, keine Sonntagspredigten mehr gehalten und keine Katechesen mehr betrieben werden, in denen sublimierte oder offene Antijudaismen die Rezipientenschaft auf die Idee bringen können, dementsprechend mit Juden zu interagieren. Dies stellt eine interkonfessionelle Aufgabe dar, denn auch beispielsweise Martin Luther hat, so Pinchas Lapide, „mit Nachdruck die ‚Bestrafung‘ aller Juden empfohlen, die nicht zum Christentum übergetreten waren. In seinem Programm für die Mißhandlung und Entwürdigung der Juden betont er die Einäscherung der Synagogen, Fronarbeit und Massenvertreibung, wobei sich seine Phantasie bis knapp vor die Vernichtungslager der Nazis erstreckte.“²⁷ Wenn Wolfgang Treitler „die katholische Kirche“ als „die Jahrhunderte lange Vermittlerin antijüdischer Affekte, die sich tief ins Bewusstsein ihrer Zugehörigen eingegraben haben“²⁸, bezeichnet, so gilt Ähnliches für andere christliche Konfessionen.

Da, wie Klaus Wengst festhält, „die christliche Judenfeindschaft“ als „die wesentliche Wurzel des Antisemitismus“ zu gelten hat, „der in dem seit Jahrhunderten christianisierten Deutschland schließlich in die Vernichtungslager führte“, so gibt es ein klares Gebot der Stunde: „Wir dürfen nicht bei allgemein gehaltenen Schuldbekennnissen stehen bleiben, sondern müssen konkreter danach fragen, wo wir eigene zentrale Glaubensaussagen mit Fehltritten über das Judentum verquickt, wo wir bestehende Unterschiede zwischen Christentum und Judentum antijüdisch interpretiert haben. Wir haben dann konkret als Schuld zu bekennen, dass wir Jesus aus dem Zusammenhang mit seiner jüdischen Bibel und Tradition herausrissen und behaupteten, er habe das Judentum überwunden“²⁹.

²⁶ Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988, 106. Marquardt erklärt dazu: „Wie immer die Bibelexegese das christlich-jüdische Verhältnis theologisch auslegte: ihr Ergebnis wurde richtungsweisend für die staatliche Judengesetzgebung.“

²⁷ Lapide, Pinchas: Entfeindung leben? Gütersloh 1993, 159.

²⁸ Treitler, Wolfgang: Über die Verzweiflung hinaus. Das Jahrhundert zwischen Stefan Zweig und Aharon Appelfeld (= Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst, hg. v. Langer, Gerhard u. a., Bd. 4), Göttingen 2015, 20.

²⁹ Wengst, Klaus: Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel, Stuttgart 2004, 15.

Obwohl der Dialog des Christentums mit dem Judentum viel erreicht habe, so müssen gemäß Irmtraud Fischer „seine Ziele (...) gerade in Anbetracht eines Jahrtausende langen Antijudaismus kontinuierlich weiterverfolgt werden, andernfalls es in der christlichen Theologie und der Praxis in den Gemeinden umgehend wieder zu einem Rückfall in herkömmliche Muster der Abwertung des Jüdischen kommen kann und auch kommen wird“, denn: „Die Argumentationsmuster einer Überbietungstheologie sind leider noch nicht verblichen“³⁰. Was Reinhold Boschki 2010 diagnostizierte, gilt anderthalb Jahrzehnte später nach wie vor, wenn nicht in noch verstärktem Ausmaß: „Es bleibt ein Sumpf an antijüdischen Haltungen im rechtskonservativen Lager der Kirche erhalten.“ Diese „scharfe Form des christlichen Antijudaismus, der sich in traditionalistischen Kreisen hartnäckig hält und offen zeigt, in anderen Strömungen eher latent vorhanden ist“,³¹ kann unmittelbarer Nährboden für gesellschaftliche Beeinflusser, politische Akteure u. dgl. sein, die sich dabei sogar ruhigen Gewissens auf eine scheinbar biblisch und in der angeblichen Gründergestalt des Christentums fundierte „Tradition“ berufen können.

Entscheidend für die Analyse vergangener und den Entwurf künftiger Theologien und kirchlicher Vollzüge sind nicht nur der Aufweis von ex- und impliziten Antijudaismen, sondern auch der Leerstellen, auf die Gregor Maria Hoff und Gerhard Langer hinweisen: „Die Gegenwart des Jüdischen im Christlichen unterlag für lange Zeit einer eigenen Politik des Verschweigens: Man studiere nur die einschlägigen theologischen Traktate bis in unsere Zeit.“³² Nicht nur dort also, wo von christlicher Seite ein falsches, dem eigenen Primat zweckdienliches Bild entworfen wird, ist also eine Hermeneutik des Verdachts wirksam zu machen, sondern auch dort, wo gerade eben nichts über das Judentum gesagt wird. Im Zweifelsfall sollte dabei also nicht „für den Angeklagten“, i. e. den/die Verfasser der jeweiligen Texte, votiert werden, sondern für all jene, die jahrtausendlang verfolgt und millionenfach zu Tode gebracht wurden, und das bedeutet auch, im Zweifelsfall anzunehmen, dass die Nicht-Präsenz des Judentums bzw. zumindest des Jude-Seins Jesu in christlicher Verkündigung auf Ignoranz beruht und nicht nur auf naiver Unbedarftheit, die einer einstmals erlernten und

³⁰ Fischer, Irmtraud; Langer, Gerhard; Petschnigg, Edith: „Gibt es Zukunft für den christlichen Dialog mit dem Judentum – und wie könnte sie aussehen? Hinführung zum Thema“, in: Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud; Langer, Gerhard (Hgg.): *Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft?* (s. Anm. 19), 11–24, hier 20f.

³¹ Boschki, Reinhold: „Nostra Aetate ‚realisieren‘. Der christlich-jüdische Dialog als Bildungsaufgabe“ (s. Anm. 24), hier 203.

³² Hoff, Gregor Maria; Langer, Gerhard: „Einleitung“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 7–13, hier 7.

kirchenrechtlich sanktionierbaren Konformität mit althergebrachten Deutemustern geschuldet ist.

Es gilt, mit Marquardt die Elendigkeit³³ dieser Deutemuster der Person Jesu wahrzunehmen, denn „kaum eine Macht der Welt hat so viele ‚Menschenopfer unerhört‘ auf dem Gewissen wie die Geistesmacht christlicher Theologie in ihren Konsequenzen.“³⁴ Mit Erschrecken stellt Marquardt fest, dass „keinem Prediger oder Theologen (...) diese Verstrickung die Sprache verschlagen zu haben“³⁵ scheint, dass „die Kirchen“ von Auschwitz „nicht ent-setzt, aus ihrer Fassung gestoßen worden“ sind: „sie bleiben im Bann der universalen Kälte und Teilnahmslosigkeit“³⁶.

Demgegenüber steht die Tatsache, dass „the Holocaust made it impossible to deny or explain away the shameful history of anti-semitism within Christianity.“³⁷ Da, wie Yehoshuah Amir fordert, „die Antwort auf Auschwitz niemals eine theoretische sein kann, sondern immer nur eine praktische“³⁸, gilt es also, sich als Christ und insbesondere als christlicher Theologe, Glaubensvermittler und sog. Würdenträger, dem „frightening heritage“³⁹ zu stellen, sich erschreckend vor seinem Ausmaß, jedoch unerschrocken vor möglichen Anfeindungen sogenannter „Traditions“-Bewahrer, zuinnerst tief bewegt, jedoch unentwegt, nicht in herkömmlichen Denk- und Glaubensschemata verharrend, jedoch beharrlich, Schritt für Schritt.

³³ Vgl. seinen bereits zitierten Buchtitel „Von Elend und Heimsuchung der Theologie“ (s. Anm. 26).

³⁴ Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie (s. Anm. 26), 8.

³⁵ Ebda., 75.

³⁶ Ebda., 131.

³⁷ Dunn, James D. G.: „The Question of Anti-semitism in the New Testament Writings of the Period“, in: ders. (Hg.): Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D.70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989) (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Hengel, Martin; Hofius, Otfried, Bd. 66), Tübingen 1992, 177–211, hier 177.

³⁸ Amir, Yehoshuah: „Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz“, in: Ginzel, Günter B. (Hg.): Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 439–455, zit. nach: Boschki, Reinhold: „Nostra Aetate ‚realisieren‘. Der christlich-jüdische Dialog als Bildungsaufgabe“ (s. Anm. 24), 198.

³⁹ Dunn, James D. G.: „The Question of Anti-semitism in the New Testament Writings of the Period“ (s. Anm. 37), hier 177.

ii. „Kann man sich auf unser Erschrecken verlassen“? Zum Ausmaß der notwendigen Neuausrichtung christlicher Theologien

Nicht nur eine „radikale Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum“⁴⁰, nicht mehr nur „Einzelkorrekturen, sondern (...) eine Totalrevision unserer bisherigen Denk- und Handlungsmuster“, und zwar „auf allen Ebenen“ ist laut Erich Zenger „angesichts der Schoa“ erforderlich, um „eine entscheidende Wende im Verhältnis der Kirchen zum Judentum“ zu vollziehen: „Wenn irgendwo die Rede von einem Paradigmenwechsel sinnvoll ist, dann hier.“⁴¹ Diese bereits vor drei Jahrzehnten gestellte Forderung ist nach wie vor von einem Realisiert-Worden-Sein bzw. -Werden weit entfernt. Zwar hielt Ulrich Winkler im Jahr 2009 „die scientific community, die heute an der Israeltheologie arbeitet und publiziert“, für „schier unüberschaubar geworden“, doch stellt er zugleich fest: „Man muss aber fast verstört eingestehen, dass insbesondere das Feld der Dogmatik davon nicht wirklich geprägt ist. Bestimmt sind das klassische dogmatische Handbuch und die damit verbundene Wissensform in die Krise geraten. Aber auch vor dieser Krise gibt es keine einzige katholische Dogmatik, die ganz von israeltheologischen Fragen durchdrungen ist. Auf evangelischer Seite gibt es die Ausnahmeerscheinung Friedrich-Wilhelm Marquardt, und einige andere wie vormals Hans-Joachim Kraus oder wieder anders Paul M. van Buren.“⁴² Ähnliches konstatierte Johann Baptist Metz einige Jahre zuvor: „Woher, so habe ich mich im Verlaufe der letzten Jahre immer wieder gefragt, die erstaunliche Unirritiertheit der systematischen Theologie von dieser Katastrophe?“⁴³ – eine Frage, die nicht bloß der eigenen Fachzugehörigkeit geschuldet ist, sondern insofern den Kern jeglichen theologischen und kirchlichen Denkens trifft, als dass die in der Systematischen Theologie verhandelten Glaubensvorstellungen gleichsam das Skelett, das Grundgerüst christlicher Überzeugungen bilden und damit unmittelbare und eminente Auswirkungen auf alle anderen theologischen Disziplinen, auf katechetisches Handeln und

⁴⁰ Zenger, Erich: „Wie soll die Kirche die jüdische Bibel lesen“, in: Schröer, Siegfried (Hg.): Christen und Juden. Voraussetzungen für ein erneuertes Verhältnis, Altenberge 1992, 127–157, hier 127.

⁴¹ Zenger, Erich: Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Kevelaer 2011 (unveränd. Nachdruck der 4. Aufl. 1994), 16.

⁴² Winkler, Ulrich: „Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie (s. Anm. 32), 220–263, hier 228.

⁴³ Metz, Johann Baptist: „Auf dem Weg zur ‚geschuldeten Christologie‘“ (s. Anm. 9), hier 99.

liturgische Ausdrucksformen, auf Weitergabe, Fortentwicklung und Neuschaffung christlicher Glaubensinhalte haben können.⁴⁴

Auch Pinchas Lapide befindet, dass „noch so viel Wesentliches so gut wie unbefragt und von der kritischen Erörterung ausgespart bleibt“, darunter „die echten großen Wasserscheiden zwischen Kirche und Synagoge wie *Inkarnation, Trinität, Auferstehung Jesu* und die *griechische Gottessohnschaft*“⁴⁵. Diese Sichtweise eines jüdischen Denkers kommt allerdings in der im Jahr 2000 ebenfalls von Juden veröffentlichten Erklärung „Dabru Emet – Redet Wahrheit!“ wenig zum Ausdruck. In diesem Text ist davon die Rede, dass „in den Jahrzehnten seit dem Holocaust (Shoah) (...) sich das Christentum (...) tiefgreifend verändert“ habe: „Eine wachsende Anzahl offizieller Kirchenvertretungen, römisch-katholische wie protestantische, haben öffentlich ihre Schuld an christlicher Misshandlung von Juden und Judentum erklärt.“⁴⁶ Dies stellt allerdings m. E. keine besonders hervorhebenswerte Leistung, sondern vielmehr eine Selbstverständlichkeit dar, einen allerersten Schritt eines noch zu laufenden Marathons. Denn es handelt sich nicht nur um eine historische Schuld, die es zu bekennen, sondern auch um eine gegenwärtige und künftige, die es zu vermeiden gilt. Wenn es daher in „Dabru Emet“ beispielsweise heißt: „Juden und Christen legen die Bibel an vielen Punkten unterschiedlich aus. Solche Unterschiede müssen immer respektiert werden“, so möchte ich dieser Ansicht insofern dezidiert widersprechen, als dass eben gerade christliche Auslegungen, die antijüdische Implikationen in sich tragen, keinesfalls respektiert und akzeptiert werden dürfen.

Als ein Beispiel für eine Haltung, die sich der Offenheit für das Lernen von jüdischen Weisen der Bibelauslegung gegenüber versperret, sei Mariano Delgado genannt. Zwar referiert er zunächst die von Metz erdachte „Notwendigkeit eines ‚jüdischen Korrektivs‘“⁴⁷ sowie dessen Bezugnahme auf Elie Wiesel, kommt jedoch dann zum Schluss: „Gewiß, nach Auschwitz ist eine Revision der Christentums- und Theologiegeschichte nötig. Aber sollte dabei für Christen

⁴⁴ So nicht auch in diesem Bereich gilt, was Hubert Wolf bezüglich der Forschungsergebnisse der Kirchengeschichte, der seiner Ansicht nach „eine kritische innerkirchliche ‚Memoria‘-Funktion“ zukommt, als Bedenken äußert, nämlich dass „zu befürchten steht, dass die Ergebnisse von der institutionalisierten Kirche nur bedingt zur Kenntnis genommen werden“ (Wolf, Hubert: „Den ganzen Tisch der Tradition decken“, in: Theologische Quartalschrift 184 (2004), 4, 254–276, hier 272).

⁴⁵ Lapide, Pinchas: Entfeindung leben? (s. Anm. 27), 56f.

⁴⁶ Siehe: <https://www.christen-und-juden.de/Download/DABRU%20EMET.pdf> (abgerufen am 01. 10. 2024).

⁴⁷ Delgado, Mariano: „Jüdisches Korrektiv“ – Das Christentum von Johann Baptist Metz“, in: Ders. (Hg.): Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“, Stuttgart u. a. 2000, 246–258, hier 247.

nicht weiterhin gelten, daß Jesus Christus der hermeneutische Schlüssel zur Rezeption des biblischen Monotheismus ist?“⁴⁸ Von Interesse scheint für Delgado weder zu sein, welchen „hermeneutischen Schlüssel zur Rezeption des biblischen Monotheismus“ der historische Jesus von Nazareth als Jude selbst gehabt haben mag, noch die bereits realisiert wordene und immer noch potentielle Toxizität, die jene „christologischen und trinitarischen Dogmen“ in sich tragen, die Delgado als in einer „Sachlogik der christlichen Glaubensüberlieferung seit ihren Anfängen“⁴⁹ stehend postuliert. So ist es auch nicht verwunderlich, dass dieser Autor den Ball an „die Juden“ spielt, wenn er hofft, „das jüdisch-christliche Gespräch“ könne „eine qualitativ neue Phase erreichen – vorausgesetzt, die Juden wollen ‚nach Auschwitz‘ noch mit Christen reden.“⁵⁰ Dies stellt eine Form der Täter-Opfer-Umkehr dar, die im Fortführen von Dialog das einzige noch zu erreichende Ziel sieht und zugleich eine dafür nötige Bringschuld „den Juden“ anlastet.

Wie etliche andere Autoren stellt auch Christian Danz fest, dass „das neu erwachte Interesse an dem historischen Jesus und die inzwischen vorgelegten Forschungsergebnisse (...) in der systematischen Theologie der Gegenwart bisher kaum einen Widerhall gefunden“⁵¹ haben. Dadurch gäbe es „eine eigentümliche Spaltung“: „Auf der einen Seite entwickelt sich eine intensive historische Jesusforschung, die längst über den engeren Kreis der theologischen Exegese hinausgewachsen ist, und auf der anderen Seite steht die systematisch-theologische Christologie, die, von diesen Forschungsergebnissen unbeeindruckt, die überlieferten ‚kirchlichen Lehrformeln zwar vorsichtig modernisiert, aber im Ergebnis reproduziert‘.“⁵² Als markantes Beispiel nennt Danz Joseph Ratzingers Buch „Jesus von Nazareth“, in welchem dieser zeigen wolle, „dass der Christus, der von der römischen Kirche geglaubt wird, auch der wahre Jesus der Geschichte sei.“⁵³ Zu dessen These, dass „erst durch die kanonische Exegese (...) die historisch-kritische Methode zu ‚eigentlicher Theologie‘“ werde, merkt Danz an: „Mit einer solch rigiden theologischen Domestizierung der historischen Kritik ist dieser freilich die

⁴⁸ Ebda., 255.

⁴⁹ Ebda. Allein diese Behauptung wäre mit einem simplen Blick auf die nicht selten divergierende Vielfalt an Deutemustern von Leben und Person Jesu im „Neuen“ Testament aus den Angeln zu heben.

⁵⁰ Ebda.

⁵¹ Danz, Christian: Grundprobleme der Christologie (= UTB Bd. 3911), Tübingen 2013, 3.

⁵² Ebda., 5. Danz zitiert hier Scheliha, Arnulf von: „Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung“, in: Zeitschrift für Neues Testament 2 (1999), 22–31, hier 22.

⁵³ Ebda., 7f.

Spitze abgebrochen. Im Resultat wird denn auch von Ratzinger die katholische Dogmatik in den Mann aus Nazareth projiziert.“⁵⁴ Die aufmerksamen Beobachtungen und kritischen Äußerungen zu diesen und anderen theologischen Konzepten würden annehmen lassen, dass Danz es nicht nur bei Ausführungen über den wörtlich genommenen Titel seines Buches („Grundprobleme der Christologie“) belassen, sondern dass es auch zu Lösungsvorschlägen kommen würde. Umso erstaunlicher ist für mich daher sein Fazit, dass „der christlich-jüdische Dialog nur dann konstruktiv sein“ könne, „wenn weder das Judentum in das Christentum noch umgekehrt das Christentum in das Judentum eingeebnet wird. Beide sind eigenständige Religionen mit sehr unterschiedlichen und auch religionsintern höchst pluralen Sichten nicht nur der eigenen religiösen Identität, sondern auch des Verhältnisses zur jeweils anderen Religion.“⁵⁵ Eine vergleichbare Aussage Danz’ ist in einem sieben Jahre später veröffentlichten Text zu finden, wo es heißt: „Zu einer vorbehaltlosen Anerkennung der jüdischen Religion gelangt die christliche Theologie vielmehr erst dann, wenn sie (...) die Differenz beider Religionen herausarbeitet, die religionsgeschichtlich in einem engen Zusammenhang stehen.“⁵⁶ Abgesehen davon, dass es sich hierbei um eine Schlussfolgerung handelt, die keine zwingende innere Logik aufweist (das Herausarbeiten der Differenzen könnte gerade auch zum Gegenteil, nämlich der Nicht-Anerkennung „der jüdischen Religion“ führen), so bleibt hier eine entscheidende, genauer gesagt, die entscheidende Frage und Anfrage an alte und neue Entwürfe von Christologien außen vor: Wie können die Differenzen von Juden- und Christentum bestehen gelassen bleiben, wenn zugleich das Jude-Sein des historischen Jesus von Nazareth bedacht und vollumfänglich in alle Thesen zu seinem Leben, Wirken und Glauben eingearbeitet wird?

Diese Frage bleibt auch bei Johann Reikerstorfer unerörtert. Vielmehr befindet er, dass „„Auschwitz“ (...) eine Grundlagenkrise der christlichen Theologie heraufbeschworen“ habe, „die nicht nur das Verhältnis zum Judentum und zur jüdischen Religion neu zu überdenken gibt, sondern vor allem die theologische Herausforderung dieser Katastrophe mit ihren

⁵⁴ Ebda., 8.

⁵⁵ Ebda., 237.

⁵⁶ Danz, Christian: „Christologie als Bestätigung der jüdischen Religion? Überlegungen zur Lehre von Jesus Christus im Zeitalter des religiöse Pluralismus“, in: Ders.; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter (Hgg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen 2020, 123–144, hier 127.

Auswirkungen auf den Logos der Gottesrede selber wahrzunehmen zwingt.“⁵⁷ Schon die Ausdrucksweise, dass „Auschwitz“ die genannte Krise „heraufbeschworen“ habe, ist m. E. insofern bedenklich, als dass dadurch die Schoah als Krisenverursacher dargestellt wird, anstelle dass genau umgekehrt formuliert und bekannt würde (etwa dergestalt, dass die Grundlagen „der christlichen Theologie“ „Auschwitz“ „heraufbeschworen“ haben). Für noch bedenklicher halte ich die Worte „vor allem“, die das Zentrum des Interesses Reikerstorfers in diesem Text als bei den „Auswirkungen auf den Logos der Gottesrede“ liegend kundtun. Millionen Ermordete geraten nicht in den Fokus des weiteren theologischen Nachdenkens, sondern ein Begriff („Logos der Gottesrede“), der unerklärt bleibt in der von Reikerstorfer avisierten Bedeutung, der aber jedenfalls ein Abstraktum darstellt.⁵⁸

Wie viele andere Autoren stellt Thomas Freyer „die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer theologischen Selbstprüfung und christologischen Spurensuche im Licht der bleibenden Anerkennung des Judentums als einer nicht nur historischen, sondern auch *theologischen* Größe“ als „weithin auf Zustimmung“⁵⁹ stoßend fest. Die nachfolgende Behauptung, dass „keine Einigkeit (...) demgegenüber hinsichtlich der Tragweite dieses Sachverhalts“ bestehe, ist eine nicht zu widerlegende Tatsachenbeschreibung, die daraus abgeleitete Festlegung jedoch nicht nur sprach-, sondern auch sachlogisch zu hinterfragen, da Freyer schreibt: „Zweifellos kann und darf es bei dem Projekt einer Relecture systematischer Christologie nicht um eine ‚Minimalisierung‘ der eigenen Position gehen. Eine solche würde auch dem jüdischen Gegenüber und seinem ‚Profil‘ nicht gerecht. Also: keine Preisgabe der eigenen Identität!“⁶⁰ Die Absolutheit des Setzens der eigenen Meinung tritt in den von Freyer gewählten Worten „zweifellos“ und „darf ... nicht“ zutage. Zudem spricht er über das „Projekt“, um etwas in Zukunft zu Realisierendes also, dem er im Vorhinein enge Grenzen des Denkmöglichen setzen möchte, was zugleich impliziert, dass er zu diesem „Projekt“ keinen eigenen Beitrag leisten

⁵⁷ Reikerstorfer, Johann: „... denn die Opfer bleiben unerreichbar“. Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise der Christologie“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz (s. Anm. 1), 147–155, hier 147.

⁵⁸ Reikerstorfer fährt fort: „Auch wenn der Blickwinkel zu den Opfern nie endgültig gelingen kann, weil wir von ihnen auch ‚getrennt‘ (T. R. Peters) bleiben, muß eine Theologie nach Auschwitz anders als in den bislang unirrten Bahnen ihrer Vernunftidealismen den Opfern standzuhalten und im Hören auf ihr Schweigen von Gott zu reden suchen“ (ebda.). Dies könnte andernorts ausführlicher, hinterfragend und widerlegend diskutiert werden. Augenfälligste Unstimmigkeit ist das postulierte „Schweigen“ der Opfer.

⁵⁹ Freyer, Thomas: „Christologie im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs“, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005), 1, 15–37, hier 15.

⁶⁰ Ebda., 15f.

kann, der ergebnisoffen, vom vorerst als Gegenüber Vorgestellten (nämlich dem Judentum) lernend, suchend und fragend sich fortbewegt – Letzteres durchaus im zweifachen Sinne. Zu einem unmittelbaren Selbstwiderspruch kommt es in den Aussagen Freyers außerdem wenige Zeilen später, wo es heißt: „In vielfacher Hinsicht fragwürdig ist es, wenn der Eindruck erweckt wird, als stehe die eigene Identität jeweils schon von vornherein fest, als lasse sie sich problemlos beschreiben und bezüglich ihrer Möglichkeiten und Grenzen festlegen.“⁶¹ – Gerade eben noch wurde die Unaufgebbbarkeit „der eigenen Identität“ verkündet, jetzt wird dieser Begriff jedoch an sich äußerst in Frage gestellt.

Auch in den Erörterungen Stephan Vasels sind Aussagen zu finden, die bedenkenlos Zustimmung erfahren können, etwa, wenn er schreibt: „Die neuen Einsichten in die Israelbezogenheit des christlichen Glaubens haben das Feld der Systematischen Theologie erreicht. Sie streben danach, mit den traditionellen Theoriebildungen, vor allem der Christologie, der Gotteslehre und der Ekklesiologie vermittelt zu werden. In vielen Fällen hat es den Anschein, als würde bei diesen Bemühungen das Christentum nahezu neu entdeckt. Die traditionelle Israelvergessenheit des christlichen Glaubens sitzt so tief, dass in wesentlichen Punkten die Reflexion auf die Grundlagen des christlichen Glaubens nach fast zweitausend Jahren wieder völlig am Anfang zu stehen scheint: ein Phänomen, das ein erhebliches Maß an Pioniergeist freisetzt – dies in einer Zeit, in der die Volkskirche gerade die Krisen ihres Machtverlustes erlebt und verwirrt nach Wegen ins dritte christlich gezählte Jahrtausend sucht.“⁶² Die Selbst-Positionierung Vasels innerhalb seiner von ihm schon im Buchtitel angezielten „doppelt apologetischen Christologie“ schlägt allerdings in dieselbe Kerbe wie die soeben zitierten Autoren: „Auch wenn ich es für sachgemäß und notwendig halte, dass der christliche Glaube sich stärker jüdisch verortet, als es traditionell üblich ist, so ist doch keine Einebnung der wesentlichen christlich-jüdischen Differenzen intendiert. Die christliche Kirche kennt Gott nur so, wie er sich der Christenheit in Jesus Christus erschließt. Es kann nicht darum gehen, unseren christologischen Zugang zum Gott Israels aufzugeben.“⁶³ Abgesehen von der impliziten Blasphemie, da behauptet wird, dass man Gott „kennen“ könne, so enthält die zentrale Aussage Vasels einerseits die Darlegung eines Armutszeugnisses („die christliche

⁶¹ Ebda., 16.

⁶² Vasel, Stephan: Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Gütersloh 2001, 17.

⁶³ Ebda., 23.

Kirche kennt Gott *nur* so“), das er auf „die christliche Kirche“ hin generalisiert, welche Vasele offenkundig als uniform, und zwar zeitenübergreifend, betrachtet. Zugleich wird damit jeglicher Inhalt des „Alten“ Testaments *ad acta* gelegt, als für die „Christenheit“ nicht relevant. Im nächsten Atemzug wird allerdings der „Gott Israels“ für „die christliche Kirche“ in Anspruch genommen, Substitutions- und Enteignungstheorie gehen damit Hand in Hand.

Ähnliche Grundhaltungen wie die bereits genannten Autoren vertritt Jan-Heiner Tück in seiner 1999 erstmals publizierte Dissertation. Er sieht zwar die „Schwierigkeiten einer Christologie nach Auschwitz“ hinsichtlich des Fundaments „einer Theologie, die sich nach wie vor auf die eschatologische Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus bezieht“, deutlich, referiert zudem den „Unbedingtheitsanspruch des christologischen Bekenntnisses“ als als „die theologische Wurzel des verhängnisvollen Antijudaismus gesehen“ und sieht „mit Blick auf die jüdischen Opfer die universale Heilsrelevanz Jesu Christi in Frage gestellt“, wodurch er zur Aussage kommt: „Angesichts dieser Schwierigkeiten scheint eine *Relativierung der Christologie* die theologisch einzig sinnvolle Antwort zu sein.“⁶⁴ Doch stößt Tück damit zugleich an seine eigenen inneren Grenzen, was zur Folge hat, dass er postuliert: „Die Aufarbeitung der antijudaistischen Traditionen in der christlichen Tradition ist notwendig. Problematisch wird sie dann, wenn sie – aus einem interreligiösen Harmonisierungsbedürfnis – die bleibenden Unterschiede zwischen Judentum und Christentum einebnet und damit unter der Hand die Eckdaten christlicher Identität zurücknimmt, die von der im Neuen Testament bezeugten Selbstoffenbarung Gottes in Jesus ausgehen.“⁶⁵ Hierzu ist mehrerlei kritisch anzumerken, und zwar hinsichtlich unterstellter Zielsetzung und betreffs der zugrundeliegenden Quellen: 1. Die Behauptung, dass Antijudaismen „in der christlichen Tradition“ „aus einem interreligiösen Harmonisierungsbedürfnis“ heraus vonstatten gehen würden, missachtet die Dringlichkeit des Aufdeckens der nach wie vor bestehenden potentiellen Toxizität von Antijudaismen in christlichem Denken und Handeln. 2. Die Behauptung, dass „im Neuen Testament“ die „Selbstoffenbarung Gottes in Jesus“ bezeugt sei, missachtet die enorme Vielfalt an Deutemustern der Person Jesu im genannten Sammelwerk pluralistischer Schriften. Auch in den anschließenden Ausführungen setzt Tück diese Simplifizierung, Generalisierung und zugleich Verabsolutierung seiner eigenen Thesen durch Verknüpfung mit „göttlichem Anspruch“ fort, wenn er schreibt: „Sie würde den göttlichen Anspruch dieser Selbstmitteilung

⁶⁴ Tück, Jan-Heiner: Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn 1999, 233.

⁶⁵ Ebda., 237.

zurücknehmen, wollte sie dessen Bedeutung historisch-kritisch abschwächen oder kontextuell einschränken. Die christologische Endgültigkeit, von der das Neue Testament spricht (Hebr 1,1ff; Röm 8,32ff), kann sie nicht aus dialogerleichternden Gründen relativieren.“⁶⁶ Dies setzt voraus, dass göttliche Offenbarung auf eine Weise vonstatten gehe, die historisch-kritische Fragen unzulässig werden lässt, eine These, die allerdings bei gleicher Nicht-Anwendung solcher Fragen auf „alt“-testamentliche Texte diese ebenso absolut und für Christen mit gleichem „göttlichem Anspruch“ versehen setzen müsste – oder aber das „Alte“ Testament und die darin vorkommenden Gott-Vor- und -Selbstvorstellungen abrogieren würde.⁶⁷ Auf diese Crux seiner Thesen stößt Tück auch selbst in weiterer Folge, da er über „eine Sackgasse“ nachdenkt, „wenn die christologische Lesart des Alten Testaments von Grund auf verworfen wird. Wird nämlich die Verheißungs,- [sic] Erfüllungshermeneutik unter Berufung auf den ursprünglichen Textsinn fallengelassen und die jüdische Auslegungstradition als historisch angemessenere herausgestellt, dann droht die Bedeutung des Alten Testaments für das Christusereignis entleert zu werden.“⁶⁸ Überspitzt könnte man dies zusammenfassen als: Sobald Christen Juden nicht mehr ihrer Heiligen Schrift enteignen, sobald Christen lernen, wie Jesus (als Jude) das „Alte“ Testament zu lesen und zu deuten, wird das „Christusereignis“ gleichsam in den luftleeren Raum entlassen. Tück wirft Erich Zenger vor, dass dieser „vom Primat des Ersten Testaments her das spezifisch Neue des Neuen Testaments kaum noch in den Blick zu nehmen vermag.“⁶⁹ „Das spezifisch Neue“ generiert sich allerdings aus der Überbietung und damit Ablehnung des „Alten“ Testaments, welches zugleich aber dazu verwendet wird, um die „Neuheit“ des „Neuen“ Testaments aufzuzeigen – ein logischer Selbstwiderspruch.

Fatal ist dabei m. E. die Referenz, auf die Tück in diesem Zusammenhang verweist: „Denn wenn das Alte Testament nicht von Christus spricht, dann ist es keine Bibel für den Christen. (...) Wenn Christus nur ein mißverständener jüdischer Rabbi oder ein von den Römern aus politischen Gründen hingerichteter Rebell war, was mag dann seine Botschaft noch

⁶⁶ Ebda.

⁶⁷ Die beiden von Tück zu Rate gezogenen Stellen aus dem Hebräer- und Römerbrief wären andernorts ausführlicher hinsichtlich ihrer Nicht-Adäquatheit zur Unterstützung der Thesen Tücks zu diskutieren. An dieser Stelle sei als ein Beispiel genannt, dass etwa „τοῦ ἰδίου υἱοῦ“ in Röm 8,32 nicht nur als „seinen eigenen Sohn“ zu übersetzen möglich ist, sondern vielmehr auch – unter Wahrung der jüdischen, anstelle der heidenchristlichen Begriffsbedeutung der Gottessohnschaft – als „den ungewöhnlichen/besonderen Sohn“.

⁶⁸ Ebda., 238.

⁶⁹ Ebda.

bedeuten?“⁷⁰ Das Jude-Sein Jesu, sein Glauben an jenen Gott, dessen Heilshandeln im „Alten“ Testament multiperspektivisch reflektiert wird, bleibt dabei ein völlig unbeschriebenes Blatt, und das, obwohl es sich beim Jude-Sein Jesu um die einzige Tatsache handelt, die aufgrund jeder erhaltenen Textbasis unmöglich als unhistorisch zurückgewiesen werden kann, außer man würde die Existenz der historischen Person Jesu von Nazareth zur Gänze leugnen.

Manfred Oeming fasst die kontroversen Positionen zur Frage des „christlichen“ Umgangs mit dem „jüdischen“ „Alten“ Testament mit den Worten zusammen: „Schon die scharfe Tonart, mit der wechselseitig Ketzerhüte verteilt werden, macht deutlich, wie brisant und tiefgehend die Fragestellung ist: Dürfen Christen, zumal solche, die als Deutsche in einer Geschichte der Schuld an Israel stehen, überhaupt wagen, solch ein Buch ‚Theologie des Alten Testaments‘ zu schreiben?“⁷¹ – man könnte hinzufügen: „oder eine Christologie zu schreiben?“ Entgegen den soeben zitierten Autoren, die ihre Angst vor einer „Judaisierung des Christentums“, einem „Verrat an Christus“ und einer „Einebnung oder gar bewusste[n] Aufopferung des spezifisch Christlichen“⁷² zum Ausdruck bringen, hält Bertold Klappert dezidiert fest: „Niemand verdient heute als Christ und Theologe nach Auschwitz ernstgenommen zu werden, der sich in seinem Christsein und in seiner Theologie dem Leiden und der Schoah des jüdischen Volkes verschließt.“⁷³ Dies habe, so Klappert, zur Folge, dass „christliche Theologie nach Auschwitz (...) sich lösen muß von einem sterilen Christozentrismus oder Christomonismus, durch den Kirche und Theologie sich allzulange von der messianischen Perspektive des Reiches des Gottes Israels, der Befreiung des Volkes Israel und der Perspektive einer gerechten Weltgemeinschaft isoliert haben.“⁷⁴ Mit anderen Worten: Selbst bei einer Lesart „neu“-testamentlicher Schriften, die in diese die erst in und nach dem vierten Jahrhundert u. Z. zusehends festgeschriebenen und verabsolutisierten Deutungen der Person Jesu hineinprojiziert, wäre Gott dennoch als viel Größerer zu denken, als in diesen Deutungen festzulegen versucht wird. Rolf Rendtorff entgegnet den zitierten Befürchtungen des Verlustes „christlicher Identität“ mit den Worten: „Es geht nicht darum, unsere christliche Identität als

⁷⁰ Ratzinger, Joseph: Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Hagen 1998, 14, zit. nach Tück, Jan-Heiner: Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz (s. Anm. 64), 239.

⁷¹ Oeming, Manfred: Verstehen und Glauben. Exegetische Bausteine zu einer Theologie des Alten Testaments (= Bonner biblische Beiträge, hg. v. Berges, Ulrich; Blumenthal, Christian, Bd. 142), Berlin u. a. 2003, 10.

⁷² Ebda.

⁷³ Klappert, Bertold: Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog (= Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, hg. v. Huber; Wolfgang u. a., Bd. 25), Neukirchen-Vluyn 2000, 3.

⁷⁴ Ebda., 10.

solche in Frage zu stellen. Im Gegenteil: Es geht darum, sie neu und besser zu formulieren.“⁷⁵ Das Jude-Sein Jesu behält Rendtorff bei seinen Thesen durchgängig im Blick, auch, weil er dazu Geza Vermes und dessen Feststellung mitbedenkt, dass „der historische Jesus, der Jude Jesus, (...) die ersten drei Zeilen und die letzten beiden Zeilen“ des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses „als vertraut empfunden haben“ würde, dass dieser „aber (...) zweifellos verwirrt“ wäre „durch die übrigen vierundzwanzig Zeilen. Sie scheinen wenig mit der Religion zu tun zu haben, die er gepredigt und praktiziert hat. Aber die Lehren, die sie verkünden - den ewigen göttlichen Status Christi und seine körperliche Inkarnation, die Erlösung der ganzen Menschheit, die durch seine Kreuzigung bewirkt wurde, seine anschließende Erhöhung und vor allem die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist -, bilden die Grundlage für den Glauben, als dessen Urheber er betrachtet wird.“⁷⁶

Paul Petzel betrachtet „eine krude Judenfeindlichkeit“ als bereits „überwunden“, was die Möglichkeit eröffnet, nunmehr „nach entsprechenden Imprägnierungen der Tiefenstrukturen der Theologie zu fragen: nach den fragwürdigen Zügen, die auf einen ersten Blick gar nicht als judenfeindlich auffallen, es aber in subtiler und radikaler Weise womöglich doch sind und die so – unidentifiziert – umso größere Chancen haben, fortgeschrieben zu werden.“⁷⁷ Diese „fragwürdigen Züge“, i. e. nach wie vor bestehende implizite Antijudaismen christlicher Verkündigung, bezeichnet Petzel an späterer Stelle als „Gift“, das „nach wie vor“ in den „Adern (...) zirkuliert.“⁷⁸ Diese Adern zu „veröden“, ist für Petzel nur dann möglich, „wenn eine entsprechend kritische Aufmerksamkeit nicht mehr nur ein spezielles Interesse einiger weniger darstellt, sondern zur Routine des Theologietreibens überhaupt geworden ist.“⁷⁹ Um „die Berge von Negationen jüdischer Identität, jüdischen Selbstverständnisses in theoretisch-theologischer wie auch praktischer Weise“⁸⁰ abzutragen, seien mehr als lediglich ein oder zwei Generationen nötig. Dem möchte ich allerdings entgegenhalten, dass die Zeit drängt, nicht nur, weil es immer wenige lebende Zeitzeugen der Schoah gibt, sondern auch, weil gesamtgesellschaftliche

⁷⁵ Rendtorff, Rolf: Christen und Juden heute. Neue Einsichtung und neue Aufgaben, Neukirchen-Vluyn 1998, 135.

⁷⁶ Vermes, Geza: The Religion of Jesus the Jew, Minneapolis 1993, 209f., zit. nach Rendtorff, Rolf: Christen und Juden heute (s. Anm. 75), 139f.

⁷⁷ Petzel, Paul: Christ sein im Angesicht der Juden. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz (= Forum Christen und Juden, hg. v. Blum, Erhard u. a., Bd. 6), Berlin 2008, 92f.

⁷⁸ Ebda., 97.

⁷⁹ Ebda.

⁸⁰ Ebda., 7.

Antijudaismen zusehends in Mode kommen, und zwar bevor seitens der christlichen Kirchen die historischen und gegenwärtigen Antijudaismen in den eigenen Lehren so hinreichend ausgeräumt worden wären, dass daraus eine Sachkompetenz und moralische Integrität entstanden wäre, um auf gesamtgesellschaftliche Antijudaismen adäquat reagieren zu können.

So sei auch in diesen meinen nun folgenden Untersuchungen ein markanter Ausspruch Pinchas Lapides stets im Hinterkopf behalten: „Daß dieser primitive Antijudaismus einer denkfaulen Heidenwelt, die der gesamten Heilsgeschichte ihr engstirniges Schema von Schwarz-Weiß aufzwingen will, bis heute weiterwuchern darf, ist ein Skandal, dem gegenüber alle anderen Probleme der jüdisch-christlichen Beziehungen verblassen.“⁸¹ An späterer Stelle fährt Lapide fort: „so kann kein christlich-jüdischer Dialog ernstgenommen werden, der sich nicht vorerst mit der Ausmerzung der Restbestände dieser unchristlichen Haßlehre befaßt.“⁸²

Dem entspricht die Einsicht Hans-Joachim Kraus': „Sollen Aspekte der Christologie im Kontext alttestamentlich-jüdischer Tradition erarbeitet und gewonnen werden, so wird man wohl, so denke ich, auch den in den letzten Jahrzehnten liebgewordenen Begriff des ‚christlich-jüdischen Dialogs‘ ausschalten müssen bzw. ‚Dialog‘ und ‚Zusammenarbeit‘ nur insofern bedenken dürfen, als jüdische Gesprächspartner in Fragen der Auslegung der Hebräischen Bibel und der jüdischen Tradition um Rat und Hilfe gebeten werden. Die kritische Überprüfung kirchlicher Christologie ist wesentlich und ausschließlich ein *Akt der Buße und der Umkehr christlicher Theologen*“.⁸³ Ohnehin gilt, mit Josef Wohlmuth gesagt, dass „schlechtes Gewissen (...) auf die Dauer keine Garantie“ ist, „dass die weitere Geschichte von Juden und Christen vom Dialog geprägt bleibt.“⁸⁴ Mit zunehmender zeitlicher Distanz zur und abnehmendem Wissen über die Schoah würde vermutlich dieses schlechte Gewissen ebenso in wachsendem Ausmaß abhanden kommen, wie die Schuldeinsichtsfähigkeit seitens christlicher Kirchen und ihrer Zugehörigen.

Für Gregor Maria Hoff ist klar, „warum gerade die Fundamentaltheologie sich als Disziplin dem gegebenen Problemzusammenhang stellen muss. Das gilt, wie gezeigt, methodologisch,

⁸¹ Lapide, Pinchas; Luz, Ulrich: *Der Jude Jesus* (s. Anm. 2), 20.

⁸² Ebda., 22.

⁸³ Kraus, Hans-Joachim: „Aspekte der Christologie im Kontext alttestamentlich-jüdischer Tradition“ (s. Anm. 16), hier 3f.

⁸⁴ Wohlmuth, Josef: „Veritas Domini in aeternum (Ps 116 Vulg.). Überlegungen zur theologischen Grundlegung des Dialogs zwischen Juden und Christen“, in: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hgg.): *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft* (s. Anm. 5), 45–57, hier 49.

insofern sie im Fächerkanon gleichsam als Wissenschaftstheorie der Theologie firmiert. Das gilt aber auch, weil mit der Bestimmung des Jüdischen im Christlichen die Grundlagen der Theologie betroffen sind: christliche Rede von Gott basiert auf der Gottesrede und der Geschichte Israels mit dem Gott, der uns im Tanach begegnet. Wenn dies aber diskursgenealogisch so ist, muss die Frage nach der systematischen Bedeutung dieser Einsicht, genauer: Israels *formal* für die theologische Erkenntnistheorie und *material* für jeden ihrer Inhalte diskutiert werden“⁸⁵ – man beachte: „für jeden ihrer Inhalte“. Birte Petersens Forderungen können damit gedanklich verknüpft werden: Eine „Christologie nach Auschwitz (...) darf nicht auf theologische Aussagen verzichten (...) muß aber zwangsläufig jeden Anspruch auf theologische Sicherheit aufgeben. Dabei sollte kein Dogma zu heilig sein, um es nicht ‚angesichts der brennend Kinder‘, wie Greenberg sagt, in Frage gestellt zu sehen.“⁸⁶ In Zusammenhang damit müsse man „Aufklärung (...) weitertreiben, Unterbrechungen und Negationen stärken gegen die Affirmationen des Herrschenden, die dünnen Anfänge der großen Religion des Christentums ebenso aufsuchen wie ihre begehrliehen religionspolitischen Interessen, deren Irrationalitäten nachträglich durch Verweise aufs Göttliche abgesichert und durch Sätze absoluter Geltungen sanktioniert wurden“⁸⁷, so Wolfgang Treitler. Diese Gedanken weiterspinnend, ist m. E. heute und in Zukunft besonderes Augenmerk überall dort zu haben, wo all die von Treitler benannten negativen Elemente zutage treten: bei Verweisen auf behauptete sichere göttliche Urheberschaft von Texten und Ideen, bei postulierter Unrelativierbarkeit von nachweislich historisch, nach und nach sich entwickelt habenden, von dem sog. (zumeist nicht näher definierten) „Lehramt“ sich zugehörig fühlenden Personen unterschiedlicher Zeitalter und verschiedenartigsten Bildungsgrades ein-, ab- und ausgrenzend Festgelegtem – und bei Sanktionierung oder zumindest Androhung selbiger oder zumindest forschungsleitender Furcht vor selbiger. „Irrationalitäten“ jedoch sind m. E. keine Gedankenkategorie, welche es zwangsläufig zu vermeiden gilt, außer, wenn sie im von Treitler genannten Interessenskontext auftreten. Außerhalb dessen können gerade sie ein Mittel der menschlichen Annäherung an die göttliche Sphäre sein, die auch und gerade in jener Vielfalt

⁸⁵ Hoff, Gregor Maria: „Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie (s. Anm. 32), 83–107, hier 84.

⁸⁶ Petersen, Birte: „Christologie nach Auschwitz als ‚Rebellion gegen Kreuzestod- und Erlösungstheologie‘?“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz (s. Anm. 1), 126–134, hier 134.

⁸⁷ Treitler, Wolfgang: Über die Verzweiflung hinaus (s. Anm. 28), 319f.

an Perspektiven im „Alten“ und „Neuen“ Testament Ausdruck findet, von welcher im Verlauf meiner Untersuchungen mehrfach die Rede sein wird.

Klaus Wengst ist ein weiterer Vertreter jener christlichen Theologen, die „die Frage des Verhältnisses der Kirche zu Israel ist für Christinnen und Christen“ als „keine Randfrage“ bezeichnen, „die dialogerfahrenen Zirkeln überlassen bleiben könnte. Sie ist für sie fundamental“⁸⁸. Ebenso teilt er die Auffassung, dass Schuldbekenntnisse christlicher Kirchen nicht die letztmögliche Stufe der notwendigen Neuausrichtung christlichen Glaubens und Verkündens sind: „Aus dem konkreten Bekenntnis der Schuld ergeben sich erstens christliche Hausaufgaben über eine Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum, nicht zuletzt in einer solchen Neubeschreibung zentraler theologischer Aussagen, dass sie nicht mehr antijüdisch wirken können. Und diese Hausaufgaben können zweitens nur gelöst werden, wenn dabei Jüdinnen und Juden mitreden, wenn auf das jüdische Zeugnis gehört wird.“⁸⁹ Eine größere Wende lässt sich nicht fordern: Statt der viele Jahrhunderte lang tradierten Position des gegenüber Juden besserwisserisch, sich in Übertrumpfungsphantasien ergehenden, Hass schürenden, zur Vernichtung aufrufenden und diese auch vollziehenden Christentums soll, nein: muss (und darf, von positiven Aspekten wird noch die Rede sein) ein demütiger, hörender, wissbegieriger⁹⁰ Schüler des Judentums werden, der nie den Dank dafür vergessen sollte, dass er die Möglichkeit zu einem solchen Lernen nach allem Geschehenen überhaupt noch bekommt. Zugleich bedeutet es für diesen Schüler, in die Schule Jesu zu gehen, denn ebenfalls nie vergessen sei für ihn, dass es sich beim Christentum um „die einzige Weltreligion“ handelt, „deren Heiland zeit lebens einer anderen Religion angehört hat – dem Judentum.“⁹¹

Dadurch, dass „the Holocaust has shown the tragic results of supersessionism carried to a demonic extreme“, „Christian readers in particular are in a new position. They must re-evaluate

⁸⁸ Wengst, Klaus: Jesus zwischen Juden und Christen (s. Anm. 29), 11.

⁸⁹ Ebda., 18.

⁹⁰ Günter Stembergers Bedenken seien hier nicht außer Acht gelassen, denn er schreibt: „Was mit dem so gewonnenen Wissen gemacht wird, ist höchst unterschiedlich; es kann Waffe gegen das Judentum sein (so etwa, um nur das bekannteste Beispiel zu nennen, Johann Andreas Eisenmengers ‚Entdecktes Judenthum‘, zwei Bände, Frankfurt 1700), bloße Wissensbereicherung, aber im positiven Fall auch der Anfang von Verständnis und Wohlwollen“ (Stemberger, Günter: „Historische Aspekte einer Dialogkultur zwischen Judentum und Christentum“, in: Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud (Hgg.): Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie (s. Anm. 6), 18–28, hier 28).

⁹¹ Lapide, Ruth: „Warum glauben Juden nicht an Jesus Christus?“, in: Crüsemann, Frank; Theissmann, Udo (Hgg.): Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt, Gütersloh 1998, 85–90, hier 89.

their own practice and their way of reading their sacred texts, now no longer as having a right to define other people's place in history, but as themselves trying to define an identity that does not depend on a false supersessionism.“⁹² Hubert Frankemölle setzt dementsprechend als Imperativ: „Christliche Identität muß so formuliert (und gelebt!) werden, daß sie nicht auf Kosten der jüdischen Identität und Existenz formuliert wird“⁹³. Friedrich-Wilhelm Marquardt geht noch einen Schritt weiter, indem er „theologisches Sprechen von Israel“ als „nur dann wahr“ bezeichnet“, „wenn es Israel weder verrät noch opfert, weder geistig liquidiert noch theologisch vernichtet, sondern ein Akt ist, in dem der Gedanke eilt, Israel zu helfen und ihm beizustehen gegen seine Bedrohung durch das Christentum.“⁹⁴

Thiemo Rainer Peters bezeichnet „das Christentum“ als „von einer tödlichen Krankheit befallen“⁹⁵. Angesichts der vom selben Autor im selben Sammelband an späterer Stelle weiterführenden Gedanken, dass während der Schoah „inmitten des ‚christlichen‘ Europa – der Versuch unternommen worden war, endgültig Schluß zu machen mit einem Volk, das den nicht identifizierbaren Gott in der Menschheitsgeschichte bezeugt“⁹⁶, wäre zwar vorrangig von einer tötenden Krankheit des Christentums zu sprechen. Tödlich allerdings war und ist diese Krankheit für das Christentum auch selbst – jedoch in mit Millionen Menschenleben nicht einmal ansatzweise auch nur denkerisch vergleichbarer Form, da das „Judentum im Christentum (...) diesem durch Selbstamputation abhanden gekommen ist“⁹⁷.

Damit kommt jener Bereich in den Blick, der zwar von maßlos geringerer Bedeutung, aber dennoch nicht irrelevant für gegenwärtiges und künftiges theologisches Forschen, christliches (inner- und außerkirchliches) Sprechen und Agieren sein sollte, nämlich positive Aspekte des schlichten, aber konsequenten und kompromisslosen Bedenkens der Tatsache, dass Jesus von Nazareth Jude war: „Indem nun eine Befragung der christlichen Theologie in Geschichte

⁹² Johnson, Luke Timothy: „Anti-Judaism and the New Testament“, in: Holmén, Tom; Porter, Stanley E. (Hgg.): Handbook for the Study of the Historical Jesus, 4 Bde., Leiden 2011, 1609–1638, hier 1637.

⁹³ Frankemölle, Hubert: Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte, Bodenheim 1998, 462, zit. nach: Reck, Norbert: Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums. Zum Riss zwischen Dogma und Bibel. Ein Lösungsvorschlag, Ostfildern 2019, 178.

⁹⁴ Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie (s. Anm. 26), 110.

⁹⁵ Peters, Thiemo Rainer: „Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz (s. Anm. 1), 2–5, hier 2.

⁹⁶ Peters, Thiemo Rainer: „Unbegreifliche Nähe Gottes“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz (s. Anm. 1), 168–178, hier 172.

⁹⁷ Ebda., hier 170.

und Gegenwart auf antijüdische Elemente hin geschieht, wird dies in der Hoffnung getan, die eigentliche Möglichkeit des Christlichen fernab jeder Stigmatisierung anderer neu zu begreifen, zu lernen und zu leben“⁹⁸, so Rainer Kampling. Abraham Joshua Heschel, der für meine Ausführungen zu Karsamstag und Schabbat besonders inspirierend war, „was concerned less with doctrinal formulations than with creating a new spirit. For him, the central question was whether the Catholic Church could come to recognize the holiness in Judaism as a source of blessing for Christians“⁹⁹, so Susannah Heschel. Ob man dabei soweit gehen muss, wie dies Thomas Fornet-Ponse tut („das Jüdische als Wesensmerkmal des Christentums (...) verdankt sich keiner geschichtlichen Zufälligkeit, sondern ist im Heilsplan Gottes verortet und besitzt fundamentale heilsgeschichtliche Relevanz“), wäre andernorts ausführlicher zu erörtern.¹⁰⁰

Eine fiktiv-erzählerische Annäherung an die Thematik dieses im Vergleich zur Vielzahl möglicher weiterer Hinweise auf thematisch passende Sekundärliteratur knapp gehaltenen Überblicks über Forschermeinungen sei ans Ende desselbigen gestellt, in der Hoffnung, dass der darin ausgedrückte Sachverhalt bald endgültig der Vergangenheit angehören möge: „Jedes Mal wieder, an dem Tag, an dem die Kreuzigung Jeschus des Nazoräers sich zum hundertsten Mal jährt, bei Einbruch der Dunkelheit, kurz bevor der dritte Stern aufleuchtet, treffen sich – auf einem Berge des Hermongebirges, an dem Ort, an dem Petrus, Jakobus und Johannes ihren Meister im Lichtglanz schauten – der Jesus der Christen und Jeschu der Nazoräer. Sie führen ihre Hände an die Stirn und verneigen sich. Dann nehmen sie einander gegenüber auf dem felsigen Boden Platz, der noch die Wärme des vergangenen Tages ausströmt. Nach einer langen Zeit der Sammlung und Stille fangen sie an, miteinander zu sprechen; sprechen dann Stunde um Stunde die ganze Nacht hindurch. Im Morgengrauen, während eben die Sonne aufgeht, erheben sich beide und schauen einander lange in die Augen. Dem Jesus der Christen entgeht dabei nicht die tiefe Betrübnis in den Augen Jeschus des Nazoräers. Schließlich sagt Jeschu zu Jesus: ‚Mein Bruder! Mein Bruder! – Wir sind uns auch dieses Mal nicht näher gekommen.

⁹⁸ Kampling, Rainer: „Und er ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge“. Jesuanisches zur Frage nach dem Ursprung des christlichen Antijudaismus“, in: ders. (Hg.): „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“ (s. Anm. 3), 53–72, hier 54.

⁹⁹ Heschel, Susannah: „Out of the Mystery comes the Bond. The Role of Rabbi Abraham Joshua Heschel in Shaping *Nostra Aetate*“, in: Procario-Foley, Elena; Cathey, Robert A. (Hgg.): *Righting Relations after the Holocaust and Vatican II. Essays in Honor of John T. Pawlikowski*, OSM, Mahwah (NJ) 2018, 113–125, hier 114.

¹⁰⁰ Zweifel sind m. E. dahingehend angebracht, als dass das vermeintliche Kennen des „Heilsplans Gottes“ mit zu jenen über Jahrhunderte gepflegten christlichen Denkmustern gehört, die Antijudaismen fest- und fortgeschrieben haben.

Werden wir denn niemals zueinander finden?‘ Dann legt er in seiner unnachahmlichen Art den Mantel um seine Schultern, wendet sich um und geht seines Weges.“¹⁰¹

b. Prolog. Hinführung zur Thematik der nachfolgenden Untersuchungen

Der Karsamstag ist schon im biblischen Befund nicht anders denn als Leerstelle zu benennen. Berücksichtigt man die jüdische Regelung, dass am Schabbat keine Gräber besucht werden, so müsste dieser Befund nicht sonderlich wundernehmen.¹⁰² Geht man allerdings davon aus, dass die Schriften des „Neuen“ Testaments sowohl in jüdischen als auch in nicht- und ajüdischen Denkhorizonten verfasst, lange Zeit überarbeitet und ergänzt wurden, so ist diese Leerstelle umso bemerkenswerter, als dass sie eben als solche weitestgehend bestehen blieb.¹⁰³ Für die in den Evangelien dargestellten Jüngerinnen und Jünger Jesu ist es selbstverständlich, dass sie auch in diesem extremen Fall (der Ermordung desjenigen, dem sie vertraut, den sie unterstützt hatten und der ihr Leben entscheidend geprägt hatte, bei wohl je unterschiedlichen Motivationen und Erwartungshaltungen an ihn) den Schabbat halten. Gerade die Tatsache, dass dies auch in späteren Zeiten, als der Schabbat im Christentum vom Sonntag verdrängt worden war, nicht wegretouchiert oder adaptiert wurde, kann die enorme Bedeutung des Schabbats zur Zeit Jesu aufzeigen. Sie lässt jedoch in gleichem Maße das fehlende Interesse eines späteren Christentums, das a- und antijüdisch ausgerichtet worden war, daran erkennen, dem Karsamstag als Schabbat irgendeine Bedeutung beizumessen.

¹⁰¹ Nach Brunhild Börner-Kray, zit. nach: Schwarz, Günther: Glaubenswürdiges Credo? Rückfragen zum Credobuch von Benedikt XVI. und zum Glaubensbekenntnis der Kirche, Berlin 2006, 7.

¹⁰² „Der Sabbat ist nicht die Zeit für persönliche Sorge oder Ängste, für welche Dinge auch immer, die den Geist der Freude dämpfen könnten. (...) Fasten, Trauern, Zeichen des Kummers sind verboten. Die Trauerzeit wird am Sabbat unterbrochen.“ (Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen (Information Judentum, hg. v. Yehuda Aschkenasy u. a., Bd. 10), Berlin 2001, 27).

¹⁰³ Auf die unterschiedlichen Weisen, wie über die Zeit der Kreuzigung der jeweiligen Jesusfiguren bis zu den ersten Erscheinungen als Auferweckte in den einzelnen kanonischen Evangelien erzählt wird, siehe ausführlich in meinem Kapitel „Der auf den Tod Jesu folgende Tag in den kanonischen Evangelien“.

Kein Interesse von „neu“-testamentlichen Autoren/Redaktoren gab es bemerkenswerterweise auch an jenen Zuschreibungen an den Karsamstag, die etwa im apokryphen, mutmaßlich Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandenen¹⁰⁴ Petrusevangelium und in den verschiedenen, sich nach und nach entwickelnden¹⁰⁵ Glaubensbekenntnissen, bis hin zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, vorgenommen wurden („hinabgestiegen zur Hölle“ bzw. „in das Reich des Todes“). Für diese Vorstellungen „gibt es keine wirklich verlässlichen Stellen in der Hl. Schrift, allenfalls verschieden deutbare Hinweise“¹⁰⁶.

Bis heute ist der Karsamstag im liturgischen Kontext und im Alltagsleben der Gläubigen eine Art Tag „zwischen den Stühlen“ bzw. eine Brücke bildend zwischen der Erinnerung an die tragisch-dramatischen Ereignisse des Karfreitags und dem postulierten¹⁰⁷ Triumph des Ostersonntags. Gerade letzterer wird oftmals entweder durch Vorbereitungsarbeiten und/oder durch zeitlich vorgezogene liturgische Feiern vorweggenommen¹⁰⁸, vielleicht aufgrund des menschlichen Bedürfnisses, den Blick hoffnungsvoll auf das „happy end“ der „Ostergeschichte“ zu richten, anstelle in einer Art offenem Trauerzustand zu verharren.¹⁰⁹

Bezüglich der wissenschaftlich relevanten Sekundärliteratur sieht es ähnlich wie hinsichtlich des biblischen und des liturgisch-praktischen Befundes aus: Der Karsamstag ist auch hier nach

¹⁰⁴ Vgl. Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien, Tübingen 1990, 184f.

¹⁰⁵ Siehe dazu ausführlich im Abschnitt „Zum Vorkommen in frühkirchlichen Glaubensbekenntnissen“ in meinem Kapitel „Hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten: Zur Festlegung von Jesu postmortalem Raum-Zeit-Gefüge“.

¹⁰⁶ Dieckmann, Martin: „Nachdenken über Karsamstag“, in: Geist und Leben 91 (2018), 2, 150–158, hier 155. Dieckmann weist dabei auf Joseph Ratzinger hin, der, „allerdings skeptisch“, in seiner „Einführung ins Christentum“ (München 2011, 276) anführt: „1 Petr 3,19 f.; 4,6; Eph 4,9; Röm 10,7; Mt 12,40; Apg 2,27.31“ (ebda., Fn. 4). Zur Inadäquatheit der genannten sowie weiterer Stellen aus dem „Neuen“ Testament siehe ausführlich in meinem Kapitel „Neu“-testamentliche (angebliche) Belegstellen“.

¹⁰⁷ Zur Frage der Vorstellung einer Auferweckung Jesu am „dritten Tag“ siehe ausführlich in meinem Kapitel „Er riecht schon“ (vgl. Joh 11,39): Zur metaphorischen Rede vom „dritten Tag“.

¹⁰⁸ Karl Rahner bemerkte dazu: „Wenn wir an den Karsamstag denken, können wir eine seltsame Beobachtung machen: in unserem religiösen Leben überspringen wir ihn.“ (Rahner, Karl: „Karsamstag“, in: Geist und Leben 30 (1957), 81–84 (vgl. Ders.: „Abgestiegen ins Totenreich“, in: Schriften zur Theologie, Bd. 7: Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln 1966, 145–149; vgl. Ders.: „Abgestiegen ins Totenreich“, in: Sämtliche Werke, Bd. 14: Christliches Leben. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten, bearb. v. Herbert Vorgrimler, hg. v. Karl Lehmann, Zürich u. a. 2006, 163–166, hier 163).

¹⁰⁹ „Krampfhaft Akklamation in der Osternacht – ‚Er ist wahrhaftig auferstanden!‘ – verschafft uns vielleicht ein gutes Gefühl. Verloren wird darin die Karsamstags-Erfahrung. In dieser Karsamstags-Erfahrung liegt die Bewährung, liegt das Widerstehen gegen das, was wir Zeit nennen – und letztendlich ein Vergessen ist.“ (Dieckmann, Martin: „Nachdenken über Karsamstag“ (s. Anm. 106), hier 152).

wie vor weithin ein unbeschriebenes Blatt, auf einige wenige Ansätze werde ich an späterer Stelle eingehen.

Demgegenüber, in scharfem Kontrast dazu, steht der Schabbat: Eine übergroße Fülle an Literatur, an über die Jahrtausende gewachsene Traditionen und Reflexionen, an ungebrochener Rezeption und Auswirkungen bis in die kleinsten praktischen Gegebenheiten des Alltags hinein schlägt dem Betrachter hinsichtlich des Schabbats entgegen, und zwar aus jüdischer Tradition, nicht jedoch aus christlicher Rezeption, was unmittelbar mit der folgenreichen Ablösung des Schabbats im Verlauf der ersten Jahrhunderte u. Z. seitens des Christentums¹¹⁰ zusammenhängt.

Die vorliegenden Untersuchungen bestehen somit aus einem Bereich, zu dem wenig theologische Literatur vorhanden ist, und aus einem zweiten Bereich, zu dem es enorm viel jüdische Literatur zu analysieren und rezipieren gibt. Bezüglich meines Ziels, i. e. einer Synthese dieser beiden Teilbereiche, existieren bisher in der theologisch-systematischen Literatur keine adäquaten Zugänge, auch wenn von wenigen Autor/innen der Karsamstag thematisiert wurde. Zwei Ansätze aus dem 20. Jahrhundert seien dazu paradigmatisch genannt: Hans Urs von Balthasars Überlegungen in verschiedenen Publikationen (etwa: „Theologie der drei Tage“, „Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV“, „Theologik, Bd. 2: Wahrheit Gottes“ und „Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium“), auf die ich an späterer Stelle ausführlicher eingehen werde, und Martha Zechmeisters Habilitationsschrift „Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie“, in der sie die „Gottesnacht“ mit dem Karsamstag verbindet.

¹¹⁰ Vgl. Frankemölle, Hubert: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, hg. v. Bitter, Gottfried u. a., Bd. 5), Stuttgart 2006, 59–69. Justin der Märtyrer blickt hinsichtlich heidenchristlicher Gemeinschaften darauf bereits zurück („An dem Tage, den man Sonntag nennt, findet eine Versammlung aller statt, die in Städten oder auf dem Lande wohnen; dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht. (...) Am Sonntage aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist, Denn am Tage vor dem Saturnustage kreuzigte man ihn und am Tage nach dem Saturnustage, d. h. am Sonntage, erschien er seinen Aposteln und Jüngern und lehrte sie das, was wir zur Erwägung auch euch vorgelegt haben“ (Justin der Märtyrer: „Erste Apologie“, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Bd. 1, übers. v. Julius, Kaspar u. a., München 1913, 66–138, hier 136f., siehe <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1073a/versions/erste-apologie-bkv>, aufgerufen am 03. 10. 2024).

In Balthasars mehrfachen Annäherungsversuchen an den Karsamstag schwankt er zwischen vorsichtiger Zurückhaltung bezüglich inhaltlicher Zuschreibungen¹¹¹ und einer größtenteils gegenteiligen Haltung¹¹², die dem Umstand geschuldet ist, dass „in der Begegnung mit Adrienne von Speyr der stärkste Impuls zur Konzeption einer Theologie des Karsamstags ausgemacht werden“¹¹³ darf.

Insgesamt bleibt Balthasar in allen seinen Überlegungen innerhalb eines Denkrahmens, der jüdische Perspektiven, näherhin den Karsamstag als Schabbat zu betrachten, nicht

¹¹¹ So heißt es etwa in seiner „Theologie der drei Tage“: „So beredt die Evangelien das Leiden des lebendigen Jesus bis zu Tod und Begräbnis schildern, so schweigsam werden sie naturgemäß für die Zeit zwischen Grablegung und Auferstehungsereignis. Wir sind ihnen dankbar dafür. Zum Totsein gehört diese Stille: nicht nur was die Trauer der Überlebenden, sondern noch mehr, was das Wissen um den Verbleib und den Zustand des Toten angeht. Es ist nicht nur Ausdruck unserer Ratlosigkeit, wenn wir den Toten neue, aber das Irdische fortsetzende Formen des Tätigseins zuschreiben, wir tun es gegen eine bessere Überzeugung, die uns sagt, daß Totsein kein partielles, sondern den Menschen als ganzen affizierendes Geschehen ist – auch wenn dieser Satz das Subjekt nicht als ausgelöscht betrachtet –, und daß diese Zuständlichkeit primär das Hintersichlassen alles spontanen Handelns und darin eben Passivität besagt (...).“ (Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage, Freiburg 1990, 141).

¹¹² Etwa in „Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium“ (Einsiedeln u. a. 31997), wo er schreibt: „Dem Karfreitag folgt nicht Ostern, sondern das ‚abgestiegen in die Unterwelt der Toten‘, in der nach den Psalmen niemand mehr die Lebenskraft hat, Gott zu loben. ‚In inferno quis confitebitur tibi?‘ (Ps 6,6).“ (49) Der zitierten Psalmstelle, zu der auch Parallelen in Ps 30,10; 88,12f; 115,17; Sir 17,27; Jes 38,18 und Bar 2,17 genannt werden könnten, wären dazu kontrastierende Stellen aus dem Alten Testament entgegenzuhalten (vgl. dazu: Eberhardt, Gönke D.: „Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion“, in: Berlejung, Angelika; Janowski, Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (= Forschungen zum Alten Testament, hg. v. Janowski, Bernd; Smith, Mark S.; Spieckermann, Hermann, Bd. 64), Tübingen 2009, 373–395, 373). Wenn Balthasar kurz nach der bereits angeführten Passage aus „Theologie der drei Tage“ „das belastete Tätigkeitswort ‚herabsteigen‘ (descendere) (...) als ein vielleicht unentbehrliches Interpretament von der Urkirche“ (Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 141) bezeichnet, so steht dies in Widerspruch zum darauffolgenden Satz, wo Balthasar wiederum schreibt: „Sowohl die theologischen Verteidiger wie die Bekämpfer eines ‚descensus ad infer(n)a, ad infer(n)os‘ unterstellen diesem Begriff ungewollt und ungeprüft eine Aktion, wie sie im Grunde nur ein Lebendiger, kein Toter vollbringen kann.“ (Ebda.) Und auch wenn er abschließend festhält: „Wir haben nach den biblischen Grundlagen zu fragen, um zu klären, wie weit der Ausdruck ‚descendit ad inferna‘ als gültiges Interpretament der biblischen Aussagen gelten kann.“ (Ebda., 142), so lässt sich angesichts Balthasars weiterer Aussagen über die Hölle und das, was „angeblich durch Jesus Christus soteriologisch“ am Karsamstag „erreicht wird“ (Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik (= Salzburger Theologische Studien, hg. v. Bucher, Anton A. u. a., Bd. 4), Innsbruck u. a. 1997, 103. Vgl. dazu die „drei Motive (...): das der Verkündigung (1 Petr 3, 19, von den ersten Apostolischen Vätern an fort- entwickelt), das der Taufe der Gerechten in der Unterwelt (Pastor Herm. Sim IX, 16, 3.5), uns das der machtvollen (393:) Unterwerfung des ganzen Reiches des Todes und Satans“, worin laut Balthasar „die drei Ämter Christi (...) zum Zuge“ kommen würden, siehe: Balthasar, Hans Urs von: „Abstieg zur Hölle“, in: ders.: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 392f.), nachfragen: „Wie aber weiß Balthasar/ A. v. Speyr dann doch so viel Unzugängliches?“ (Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Karfreitag, a. a. O., 103).

¹¹³ Krenski, Thomas: „Spekulativer Karsamstag – Hans Urs von Balthasars originärer Beitrag zur Relecture des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im 20. Jahrhundert“, in: Delgado, Mariano (Hg.): Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert (s. Anm. 47), 148–163, hier 155.

berücksichtigt. Dies ist auch bei Erich Przywara und bei der von ihm wie gleichermaßen von Johann Baptist Metz inspirierten Martha Zechmeister der Fall, doch lässt sich bei ihr immerhin eine klare Abkehr von jedem großen Handlungs-drama des toten Christus in der Unter- oder Totenwelt erkennen, wenn sie beispielsweise schreibt: „Karsamstag, das ist für Przywara *das* Symbol nicht nur der Ekklesiologie, sondern schließlich des Christlichen überhaupt. Jedoch bezeichnet im Werk Przywaras dieses Symbol des Karsamstags nicht die mythologische Rede von der Höllenfahrt des Christus - die ihm wiederum viel zu viel wissen würde -, als vielmehr die durchlittene Gott-Leere einer restlos profanen Welt.“¹¹⁴

Wie bereits erwähnt, existiert zum Thema „Schabbat“ eine Überfülle an jüdischer Literatur. Eines der auch im Christentum bekanntesten Beispiele ist Abraham Joshua Heschels Buch „Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen“ (Berlin 2001)¹¹⁵.

Heschel bezeichnet darin das Judentum als „eine *Religion der Zeit*, die auf die *Heiligung der Zeit* abzielt“¹¹⁶, wobei auch „in der Bibel offenbar *die Heiligkeit der Zeit*, der Sabbat, an erster Stelle“¹¹⁷ kommt, denn: „Die Bedeutung des Sabbat ist, die Zeit zu feiern und nicht den Raum. Sechs Tage der Woche leben wir unter der Tyrannei der Dinge des Raumes; am Sabbat versuchen wir, uns einzustimmen auf die Heiligung der Zeit. An diesem Tag sind wir aufgerufen, Anteil zu nehmen an dem, was ewig ist in der Zeit, uns vom Geschaffenen dem Geheimnis der Schöpfung selbst zuzuwenden, von der Welt der Schöpfung zur Schöpfung der Welt.“¹¹⁸ Der Schabbat ist somit „ein Tag für das Leben“¹¹⁹, „ein Palast in der Zeit“¹²⁰, „das

¹¹⁴ Zechmeister, Martha: Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist; Reikerstorfer, Johann; Werbick, Jürgen, Bd. 4), Münster 1997, 307. Besonders deutlich wird die Verquickung von Gedankengut Przywaras und Metz' durch Zechmeister, wie auch die Ausklammerung jüdischer Sichtweisen etwa an folgender Aussage: „Die Gott-Leere der Welt vor der Empfangnis des Herrn' steigert sich in ‚die Gott-Leere derselben Welt nach seinem Tod und Begräbnis.‘ [Hier wird aus Przywaras „Deus semper maior“ zitiert.] ‚Die Unfähigkeit Israels, sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen trösten zu lassen‘ [Siehe Metz: „Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Menschheit“], ist damit nicht in eine ‚getröstete Christenheit‘ überwunden - sondern vielmehr in Tod und Auferstehung Jesu so zur schmerzlich erlittenen Abwesenheit Gottes radikalisiert (...).“ (Ebda., 309f.).

¹¹⁵ Siehe dazu ausführlich in meinem Kapitel „Zur Bedeutung von Abraham Joshua Heschels ‚Der Schabbat‘ für den heutigen Menschen“.

¹¹⁶ Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat (s. Anm. 102), 6.

¹¹⁷ Ebda., 8.

¹¹⁸ Ebda. 9f.

¹¹⁹ Ebda., 12.

¹²⁰ Ebda., 13.

kostbarste Geschenk, das die Menschheit aus Gottes Schatzhaus empfangen hat“¹²¹, „eine Goldgrube (...), wo man das kostbare Metall des Geistes finden kann, mit dem man den Palast in der Zeit baut, ein Bereich, in dem der Mensch bei Gott zu Hause ist, ein Bereich, in dem der Mensch bestrebt ist, der Gottesebenbildlichkeit nahezukommen.“¹²²

Es handelt sich nicht nur um ein Einhalten des Gebots „Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig!“ (Ex 20,8; ähnlich Dtn 5,12), nicht nur um ein Gedenken des „Ruhens“ Gottes am siebten Schöpfungstag (Gen 2,2), sondern der Schabbat hat zugleich soteriologischen und eschatologischen Gehalt. Heschel schreibt hierzu: „Nach Aussage des Talmud ist der Sabbat *me`en `olam ha-ba*, das heißt, etwas wie die Ewigkeit oder die zukünftige Welt“¹²³, und das „Wesen“ dieser „zukünftigen Welt ist ewiger Sabbat, und der siebte Tag in der Zeit ist eine Probe der Ewigkeit.“¹²⁴ Der Schabbat „wurde als Vorgeschmack der zukünftigen Welt gegeben“¹²⁵, als „Zeichen der Auferstehung und der zukünftigen Welt“¹²⁶, „deshalb“, so Heschel, „soll man an dem Tag nicht trauern“¹²⁷. Der Schabbat ist somit ein Tag, „an dem die *ars vivendi* gefeiert werden darf“¹²⁸ – und zwar die Kunst des gegenwärtigen wie des künftigen Lebens.

Auch wenn Markus Tiwald die Frage aufgeworfen hat, „ob man für das Frühjudentum einen ‚common denominator – also eine Art ‚gemeinsamen Nenner‘ – finden kann“, wenn „es damals ein ‚normatives Judentum‘ gar nicht gab“¹²⁹, so lässt sich doch mit Lutz Doering festhalten: „Der Sabbat ist eines der wichtigsten Merkmale jüdischer Identität. Das gilt sowohl für die Außensicht des Judentums durch Nichtjuden, denen die Sabbatbeobachtung zumeist als spezifisch jüdische Eigenart ins Auge fällt, als auch für die jüdische Innenperspektive, in der der Sabbat vorwiegend als Zeichen des Gottesbundes mit dem erwählten Volk begriffen

¹²¹ Ebda., 16.

¹²² Ebda., 14.

¹²³ Ebda. 59.

¹²⁴ Ebda. 60.

¹²⁵ Ebda.

¹²⁶ Vita Adae et Evae 41,1, zit. ebda. 58.

¹²⁷ Ebda.

¹²⁸ Treitler, Wolfgang: Kein Diener zweier Herren! Der einzige Gott und viele Gegengötter. Eine Fundamentaltheologie, Frankfurt am Main 2010, 210.

¹²⁹ Tiwald, Markus: „EINAI BEBAIWS IOUDAIOS (Ant XX,38). ‚Authentisches Jude-Sein‘ bei Josephus und Paulus“, in: Protokolle zur Bibel, Jg. 17, Heft 2, 2008, 105–125, hier 107.

wird.“¹³⁰ Dass das Gleiche für das frühe Christentum gilt, lässt sich aus Tiwalds andernorts getätigter Aussage ableiten, wenn er schreibt: „ (...) most recent studies in Judaism as well as in New Testament exegesis have shown that early Christian attitudes towards the law and the temple did not stand in striking contrast to early Jewish opinions.“¹³¹

Aus der Spannung heraus, die zwischen den so unterschiedlich interpretierten Welten des Karsamstags und des Schabbats liegt, möchte ich eine Theologie des Karsamstags unter besonderer Berücksichtigung jüdischer Perspektiven erschließen. Aus dem bisher Dargelegten ergaben sich folgende Forschungsfragen:

1. Wie kann der Karsamstag als Schabbat gedacht und theologisch relevant werden?
2. Welche Konsequenzen für die Theologie, Christologie, Eschatologie und Soteriologie ergeben sich aus der Tatsache, dass der Karsamstag ein Schabbat war, und aus der Grundannahme, dass es sich hierbei um keine rein zufällige Koinzidenz handelt?
3. Wie und unter welchen religiösen Voraussetzungen kann überhaupt eine soteriologische Tätigkeit des verstorbenen Jesus „in der Unterwelt“, am Karsamstag, in Kombination mit der Rede vom Heilsgeschehen am Kreuz gedacht werden?
4. „Der Sabbat kam und mit ihm die Ruhe, da war das Werk zu Ende und vollendet.“¹³² – Was bedeutet diese traditionell jüdische Deutung des Schabbats für die fundamentaltheologische Reflexion des Karsamstags?

All diese Teilfragen münden in den zentralen Fragekomplex, nämlich: Was bedeutet die Rezeption und Integration jüdischen Denkens, jüdischer Perspektiven hinsichtlich des Schabbats für die Stellung und den Stellenwert des Karsamstags innerhalb des „Triduum Sacrum“? Kommt es hierbei zu einer Verlagerung des Schwerpunkts? Wird dadurch der

¹³⁰ Doering, Lutz: Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum (Texts and Studies in Ancient Judaism, hg. v. Martin Hengel und Peter Schäfer, Bd. 78), Tübingen 1999, 1.

¹³¹ Tiwald, Markus: „Jewish-Christian Trajectories in Torah and Temple Theology“, in: Holmén, Tom: Jesus in Continuum (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 289), Tübingen 2012, 385–409, hier 385. Ähnlich Christopher Tuckett: „It is universally agreed that the Sabbath was regarded as of fundamental significance for Judaism at the time of Jesus and the start of the early Christian movement.“ (Tuckett, Christopher: „Jesus and the Sabbath“, in: Holmén, Tom: Jesus in Continuum, a.a.O., 411–442, hier 412), und zwar trotz jener Tatsache, die u. a. Jacob Neusner aufzeigte: „Describing ‘the Judaism of Jesus,’ (...) proves exceedingly uncertain. (...) a plurality of Judaic or Christian systems, hence speaking of ‘Judaisms’ or ‘Christianities.’“ (Neusner, Jacob: Preface, in: ders. (Hg.): Judaism in Late Antiquity, Bd. 1: The Literary and Archaeological Sources (= Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, hg. v. Altenmüller, H. u. a., Bd. 16), Leiden 1995, VII–XIV, hier XIf.).

¹³² Bamberger, Selig (Hg.): Raschis Pentateuchkommentar, Basel ³1975, 6.

zeitliche Mittelpunkt auch zu einem inhaltlichen? Welche Konsequenzen hätte eine solche Verlagerung für die Bedeutung des Karfreitags wie des Ostersonntags?¹³³

Ich forsche als christliche Theologin und versuche zugleich, fundamental-theologisch dem Wortsinn nach, jüdische Denk- und Zugangsweisen so zu rezipieren, zu analysieren und zu integrieren, dass diese, wie im Vor- bzw. Frühchristentum und doch zu ganz anderer Zeit und unter davon deutlich unterschiedenen theologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen, zur Geltung kommen, anstatt davon unabhängige Ansprüche heidenchristlicher Selbstdeutung, die insbesondere ab dem vierten Jahrhundert u. Z. sukzessive zur Durchsetzung kamen, zu bekräftigen. Wie bereits in der Präambel dieser Untersuchungen deutlich wurde, bildet für all meine Erörterungen neben der Notwendigkeit des Entwurfs anti-antijüdischer christlicher Theologien das Jude-Sein des historischen Jesus von Nazareth die forschungs- und erkenntnisleitende Grundprämisse.

¹³³ Eine weitere Frage, die in meinen Untersuchungen aus Gründen der notwendigen Beschränkung und aufgrund der Tatsache, dass es zu ihrer Beantwortung umfangreiche Vorüberlegungen bedürfte, nur am Rande gestreift wird, ist: Wenn gemäß Samuele Bacchiocchi „the theological connection in Deuteronomy between the Exodus deliverance and the Sabbath suggests a possible nexus also between the meaning of the Sabbath and that of the Passover“ (Bacchiocchi, Samuele: „Sabbatical typologies of messianic redemption“, in: *Journal for the Study of Judaism* 17 (1986), 2, 153–176, hier 166), wie lässt sich dann der als Schabbat betrachtete Karsamstag, der zugleich innerhalb des Pessach-Festes situiert ist, in Zusammenhang mit Letzterem deuten?

II. Durchführung

a. Highway to Hell? Vorstellungen zum Ergehen des verstorbenen Jesus am Karsamstag

i. „Was auch immer dieser Hades sei“. Begriffsdeutungen der „Höllenfahrt Christi“

Mit dem Begriff „Höllenfahrt Jesu Christi“, der dem Wortklang wie dem Inhalt nach als gleichsam aus der Zeit gefallen anmutet, wird bis in heutige Tage „das Ereignis, das zwischen dem Tod Jesu (...) und seiner Auferstehung an Ostern geschah“¹³⁴, bezeichnet. Der so formulierende Felix Gietenbruch setzt dabei mehrere Dinge unausgesprochen und unhinterfragt voraus: Er spricht nicht von einer Möglichkeit, einer Glaubensvorstellung, einer nach und nach auf- (und auch wieder ab-)kommenden Idee, sondern von einem „Ereignis, das (...) geschah“, als wäre seine zeitliche Dauer, womöglich sein Ort, seine Funktion, v. a. aber seine Existenz überhaupt, sein Geschehen-Sein als evidente Fakten feststellbar.

Tobias Häner formuliert demgegenüber differenzierter und vorsichtiger, dass dieser Begriff auf „die bildhaft-symbolische Ausgestaltung des temporären Verweilens Jesu im Tode zwischen seinem Sterben am Kreuz und der Auferstehung ‚am dritten Tag‘ (Lk 24,7; Apg 10,40; 1Kor 15,4) im Sinne eines Heilsgeschehens für die verstorbenen Gerechten“¹³⁵ verweise. Der hauptsächliche Unterschied zwischen Gietenbruch und Häner liegt in einem Detail: Gietenbruch spricht von einer Zeit „zwischen dem Tod Jesu (...) und seiner Auferstehung“, Häner hingegen vom Verweilen „Jesu *im* Tode“, „zwischen seinem *Sterben* am Kreuz und der Auferstehung“. In Gietenbruchs Formulierung schwingt somit viel mehr eine aktive Tätigkeit Jesu mit, ein Dasein Jesu nach seinem Tod (wiewohl noch vor seiner Auferstehung), Häners Jesus aber erscheint demgegenüber passiver, tot seit seinem Sterben. Darin zeigen sich bereits verschiedene Sichtweisen der Art der Höllenfahrt Jesu, die in etwa die zeitliche Dauer des

¹³⁴ Gietenbruch, Felix: Höllenfahrt Christi und Auferstehung der Toten. Ein verdrängter Zusammenhang (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, hg. v. M. Beintker u. a., Bd. 57), Zürich u. a. 2010, 11.

¹³⁵ Häner, Tobias, Art. „Höllenfahrt Jesu Christi“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2019.

Karsamstags gefüllt haben soll, sowie seines Zustandes und seiner soteriologischen Wirkung ebendort.

Dabei habe, so Markwart Herzog, „Christus in der Zeit zwischen Kreuzestod und Auferstehung (...) den Menschen, die vor uns außerhalb der Christusbotschaft lebten, die Erlösungsbotschaft“¹³⁶ gebracht. Abgesehen davon, dass es sich hierbei um eines von vielen Beispielen von chronischem Anachronismus handelt (die Festlegung des Christus-Seins Jesu und der „Erlösungsbotschaft“ geschahen erst in späteren Zeiten), so ist zu hinterfragen, was Herzog genau mit „der Christusbotschaft“ und „der Erlösungsbotschaft“ meint – beide Begriffe setzt er als bekannt, klar definierbar und eindeutig voraus. Interessant ist aber auch, dass Herzog von den Menschen, „die vor *uns* (...) lebten“, spricht. Damit meint er vermutlich all jene, die vor Leb- (bzw. Todes-)zeiten Jesu gestorben waren, doch suggeriert er mit dieser Formulierung zugleich, dass es nur zwei Zeitalter gegeben habe: eines „außerhalb“ und eines innerhalb „der Christusbotschaft“. Zudem impliziert er eine Art Allverdammung, indem er unterschiedslos alle Menschen „vor uns außerhalb der Christusbotschaft“ als gleichermaßen in der Hölle befindlich annimmt, unabhängig von ihrem irdischen Tun und Lassen, gefolgt von der Allerlösung durch das Gebracht-Bekommen der „Erlösungsbotschaft“ durch „Christus“. Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass Herzog durch das Wort „uns“ eine Haltung zum Ausdruck bringt, die in Abwandlung vom zum Bonmot gewordenen Ausspruch in Jean-Paul Sartres „Huis clos“ bezeichnet werden kann als: „Die Hölle, die ist für die Anderen“.

Die Meinung Herzogs deckt sich weitgehend mit jenen Ansichten, die diesbezüglich im Katechismus der Katholischen Kirche zu finden sind, wo es heißt: „Die häufigen Aussagen des Neuen Testamentes, wonach Jesus ‚von den Toten auferweckt‘ worden ist (Apg 3,15; Röm 8,11; 1 Kor 15,20), setzen voraus, daß er vor der Auferstehung am Aufenthaltsort der Toten geweiht hat [Vgl. Hebr 13,20.]. Das ist der erste Sinn, den die Predigt der Apostel dem Abstieg Jesu in die Unterwelt gab: Jesus erlitt wie alle Menschen den Tod und begab sich der Seele nach zum Aufenthaltsort der Toten. Aber er stieg in diesen hinab als Retter und verkündete den Seelen, die dort festgehalten wurden, die Frohbotschaft [Vgl. 1 Petr 3,18–19..].“¹³⁷

¹³⁶ Herzog, Markwart: „Hoffnungspotential Höllenfahrt? ... hinabgestiegen in das Reich des Todes“, in: Confessio Augustana. Das Lutherische Magazin für Religion, Gesellschaft und Kultur 1 (2010), 25–29, hier 25.

¹³⁷ Katechismus der Katholischen Kirche, siehe: https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM (abgerufen am 02. 06. 2020), Nr. 632. Zu einer detaillierteren Auseinandersetzung mit den im KKK enthaltenen Thesen siehe den Abschnitt „Zu Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche“.

Walter Sparn behauptet (unter Berufung auf KKK 632–637 und 1030–1037), es handle sich bei der „Existenz der ‚Unterwelt‘ als einstiger Ort der atl. Gerechten“, der „Existenz eines ebenfalls zeitweiligen ‚Fegfeuers‘ als Ort der läuternden Abbüßung zeitlicher Sündenstrafen“ und der „ewigen“ Existenz einer Hölle „als des endgültigen Seinsortes der Verdammten und deren Einschluß in diesen Ort nicht erst nach dem Jüngsten Gericht, sondern sogleich nach ihrem leiblichen Tod“, wie auch bei der „Ewigkeit ihrer Höllenstrafen“ um im katholischen Verständnis „lehramtlich feste Elemente“¹³⁸. Nimmt man diese Aussage wörtlich, so würde die „Unterwelt“ nicht mehr existieren, die Bezeichnung „einstiger Ort der atl. Gerechten“ impliziert die These, dass diese durch Jesu Wirken (das hier nicht „Höllen-“, sondern „Unterweltsabstieg“ heißen müsste) aus dieser „Unterwelt“ „befreit“ worden wären, und dass diese „atl. Gerechten“ das Wirken Jesu nötig gehabt hätten. Sparn differenziert weder, seit und bis wann die von ihm behaupteten drei „Orte“ in kirchlich-lehramtlichen Äußerungen vorkamen bzw. -kommen, noch reflektiert er über die diesseitig-räumlichen Implikationen des Begriffes „Ort“. Ebenso wenig setzt er sich mit den äußerst bedenklichen substitutionstheoretischen Inhalten dieser Aussage auseinander, sondern postuliert ohne jeglichen Beleg, dass die „Annahme eines limbus patrum (...) weitgehender (und ökum.) Konsens aufgrund der Universalität der Heilstat bzw. der Höllenfahrt Jesu Christi“¹³⁹ sei. Sparn scheint die Entwicklungen innerhalb der christlichen Theologien (von der er die katholische nur im Singular zu kennen scheint, jedenfalls eine solche als klar festzumachend vorgibt) seit dem II. Vatikanischen Konzil oder gar jegliche „Theologie nach Auschwitz“ nicht rezipiert zu haben, vielmehr stehen seine Äußerungen unter der Prämisse, dass „extra Christum nulla salus“ sei.

Als ähnlich wenig reflektiert, als bloße Behauptung gesetzt und jeden historischen Realitätsbezuges entbehrend, stellt sich auch der unmittelbar nachfolgende Satz heraus, wo es heißt: „Die Vorstellung eines limbus infantium (Limbus), lehramtlich nicht festgelegt, war immer theol. Meinung.“¹⁴⁰ Immerhin nimmt Sparn nicht an, dass die Hölle nur für die Anderen geschaffen sei, sondern dass „man im Glauben zwar mit der realen Möglichkeit der H. [Hölle] v.a. für einen selbst rechnen“, jedoch „ebenso, mit-leidend für alle, die vor oder nach ihrem Tod die H. erleiden, auf das ‚noch mächtiger‘ der Gnade (Röm 5,20) hoffen“¹⁴¹ müsse. Dass diese

¹³⁸ Sparn, Walter: „Art. Hölle. V. Dogmatisch“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, siehe: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_o9960 (abgerufen am 17. 05. 2022).

¹³⁹ Ebda.

¹⁴⁰ Ebda.

¹⁴¹ Ebda.

„noch mächtigere Gnade“ nicht als für „die atl. Gerechten“ wirksam gewesen angenommen wird, stellt eine offene antijudaistische Flanke von Sparns Begriffsannäherung dar.

Diesen scheinbar so eindeutigen Begriffsdefinitionen und zeitlich-räumlichen Zuordnungen steht schon als Prämisse dazu die Tatsache konträr gegenüber, dass man es mit „einer bei der altorientalischen Mythologie bereits beginnenden und über das Alte und Neue Testament bis zur nachbiblischen dogmatischen Tradition sich durchhaltenden Unschärfe und Schwebendheit zentraler Begriffe wie Scheol, Hades, Hölle usw.“¹⁴² zu tun hat, was bereits Origenes in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium angemerkt hat, wenn er schreibt: „Now I consider that the inhumanisation when the Son of God assumes flesh and bones is one of His shoes, and that the other is the descent to Hades, *whatever that Hades be*, and the journey with the Spirit to the prison.“¹⁴³

ii. „Neu“-testamentliche (angebliche) Belegstellen

„Erst ab dem frühen 2. Jh. n. Chr.“, so Tobias Häner, werde „in der frühchristlichen Literatur das Motiv von der Höllenfahrt Christi und die Deutung des Durchgangs Jesu durch den Tod als Heilswirken für die verstorbenen Gerechten greifbar. Dabei greifen die christlichen Autoren mitunter auf „neu“-testamentliche Schriftstellen zurück, namentlich Mt 12,39–41; Mt 27,52–53; 1Petr 3,19–20; 1Petr 4,6; Eph 4,8–10; sowie Lk 23,42–43; Apg 2,24; Röm 10,7; Kol 1,18; Hebr 13,20 und Apk 1,18.“¹⁴⁴ Häner geht nicht näher darauf ein, welche Autoren konkret sich auf welche Schriftstellen beziehen, und ebenso nicht darauf, ob die genannten Stellen zitiert oder paraphrasiert und auf welche Art und Weise sie ausgelegt werden.

¹⁴² Maas, Wilhelm: Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi, Einsiedeln 1979, 22.

¹⁴³ Menzies, Allan: „Epistle to Gregory and Origen’s Commentary on the Gospel of John“, in: Roberts, Alexander; Donaldson, James (Hgg.): Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers down to A.D. 325, Vol. 9, New York 1896, 367 (Book VI, Nr. 18), siehe: <https://oll.libertyfund.org/title/menzies-ante-nicene-fathers-volume-9> (abgerufen am 20. 06. 2022). Hervorhebung S. H.

¹⁴⁴ Häner, Tobias, Art. „Höllenfahrt Jesu Christi“ (s. Anm. 135).

Nimmt man dessen ungeachtet die genannten Stellen näher in den Blick, so zeigt sich, dass in keiner einzigen davon irgendein Hinweis auf ein „Heilswirken für die verstorbenen Gerechten“ durch die bzw. während der „Höllenfahrt Christi“ existiert. In Mt 12,39–41 heißt es:

„Darauf wandten sich einige Schriftgelehrte und Pharisäer an ihn: Meister, wir möchten von dir ein Zeichen sehen. Er antwortete ihnen: Diese böse und treulose Generation fordert ein Zeichen, aber es wird ihr kein Zeichen gegeben werden außer das Zeichen des Propheten Jona. Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird auch der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein.“

Gerade der Vergleich, dass „der Menschensohn“ ¹⁴⁵ „wie Jona drei Tage und drei Nächte (...) im Schoß der Erde sein“ werde, spricht völlig gegen irgendeine aktiv gedachte Tätigkeit Jesu nach seiner Kreuzigung, denn Jona hat durch sein Sein im Bauch des Fisches kein „Heilsgeschehen“ bewirkt.¹⁴⁶ Man könnte allerdings umgekehrt die Frage stellen, ob bei der Vorstellung von einer dreitägigen Zeit vor der Auferweckung mitschwingen könnte, dass es sich um eine begrenzte Zeit der Läuterung Jesu gehandelt habe, eine Vorstellung, die mit jüdischem Denken durchaus in Einklang zu bringen wäre.

Eine Gegenüberstellung der parallelen Textpassagen macht deutlich, dass der Vergleich mit dem dreitägigen Aufenthalt Jonas im Bauch des Fisches nur in Mt 12 vorkommt, nicht aber in den drei Parallelstellen Mt 16,1–4; Mk 8,11–13 und Lk 11,16–32:

Mt 12,38–40	Mt 16,1–4	Mk 8,11–13	Lk 11,16–32
Darauf wandten sich einige Schriftge-	Da kamen die Pharisäer und Sad-	Da kamen die Pharisäer und be-	Andere wollten ihn auf die Probe stellen

¹⁴⁵ Überlegungen dazu, wie der Begriff „Menschensohn“ an dieser Stelle gemeint sein könnte, wie er überhaupt in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments unterschiedlich eingesetzt wird, unterlasse ich an dieser Stelle aus Gründen der Themenfokussierung.

¹⁴⁶ Auch Marco Frenschkowski merkt zu dieser Stelle an: „Das Jonawort legt den Ton aber nicht darauf, was dort, in der Unterwelt, passiert. In diesem Sinn, als bloße Verweise auf etwas Selbstverständliches (der tote Jesus ist natürlich bei den Toten: Wo sollte er sonst sein?) gehören diese Texte nur in das weitere Vorfeld des eigentlichen Descensus.“ (Frenschkowski, Marco: „Hinabgestiegen in das Reich der Toten. Jenseitsmythen, Christologie und der Weg der Seele“, in: Herzer, Jens; Käfer, Anne; Frey, Jörg (Hgg.): Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik, Tübingen 2018, 255–286, hier 273).

lehrte und Phari- säer an ihn:	duzäer zu Jesus, um ihn zu versuchen.	gannen ein Streitge- spräch mit ihm;	
Meister, wir möchten von dir ein Zeichen sehen.	Sie forderten von ihm, ihnen ein Zeichen vom Himmel zu zeigen.	sie forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel, um ihn zu versuchen.	und forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel.
39 Er antwortete ihnen:	2 Er antwortete ihnen: (...)	12 Da seufzte er im Geist auf und sagte: Was fordert diese Generation ein Zeichen?	17 Doch er wusste, was sie dachten, und sagte zu ihnen: (...)
Diese böse und treulose Generation fordert ein Zeichen, aber es wird ihr kein Zeichen gegeben werden außer das Zeichen des Pro- pheten Jona.	4 Diese böse und treulose Generation fordert ein Zeichen, aber es wird ihr kein anderes gegeben werden als das Zeichen des Jona.	Amen, ich sage euch: Dieser Gene- ration wird niemals ein Zeichen gegeben werden.	29 Als immer mehr Menschen zusam- menkamen, begann er zu sprechen: Diese Generation ist eine böse Generation. Sie fordert ein Zei- chen; aber es wird ihr kein Zeichen gege- ben werden außer das Zeichen des Jona.
	Und er ließ sie stehen und ging weg.	13 Und er verließ sie, stieg in das Boot und fuhr ans andere Ufer.	
40 Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird auch der Men- schensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß			30 Denn wie Jona für die Einwohner von Ninive ein Zeichen war, so wird es auch der Menschensohn für diese Gene- ration sein. (...) 32 Die Männer von

der Erde sein. 41 Die Männer von Ninive werden beim Gericht mit dieser Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie sind auf die Botschaft des Jona hin umgekehrt. Und siehe, hier ist mehr als Jona.			Ninive werden beim Gericht mit dieser Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie sind auf die Botschaft des Jona hin umgekehrt. Und siehe, hier ist mehr als Jona.

In Mk 8,12 heißt es, dass „dieser Generation (...) niemals ein Zeichen gegeben werden“ wird. Demgegenüber ist in Mt 12, Mt 16 und Lk 11 von „dieser Generation“ als einer „bösen“ bzw. „bösen und treulosen“ die Rede, die ein Zeichen fordere. Wer „diese Generation“ genau sei, bleibt unklar, differieren doch bereits die Angaben bezüglich der Fragesteller bzw. Auf-die-Probester Jesu (Mt 12: „einige Schriftgelehrte und Pharisäer“, Mt 16: „die Pharisäer und Sadduzäer“, Mk 8: „die Pharisäer“, Lk 11: „andere“, zuvor war in V. 14 von „allen Leuten“ die Rede). Auffällig ist die unterschiedliche Begründung in Mt 12 und Lk 11 dafür, dass „dieser Generation (...) kein Zeichen gegeben“ werde „außer das Zeichen des Jona“. Welcher Art das Zeichen des Jona für die Einwohner von Ninive war, wird im Lukasevangelium nicht auf die dreitägige Aufenthaltsdauer Jonas im Bauch des Fisches hin expliziert. Wenn man nicht davon ausgeht, dass die Verfasser bzw. Redaktoren des Lukasevangeliums die Kenntnis des Matthäusevangeliums vorausgesetzt haben, so kann der inhaltliche Schwerpunkt dieser Passage viel eher bei Lk 11,32, bei der Umkehr der Einwohner von Ninive „auf die Botschaft des Jona hin“ liegen, als es bei der Begründung des Matthäusevangeliums der Fall ist.

Mt 27,50b–53 wäre unter den genannten „neu“-testamentlichen Stellen am ehesten auf die Idee der Höllenfahrt hin weiterzuentwickeln, aber es wird darin eine Begebenheit erzählt, die sich unmittelbar bei Eintritt des Todes Jesu zugetragen haben soll (V. 52) bzw. „nach der Auferstehung Jesu“ (V. 53), ohne nähere Zeitangabe:

„Dann hauchte er den Geist aus. Und siehe, der Vorhang riss im Tempel von oben bis unten entzwei. Die Erde bebte und die Felsen spalteten sich. Die Gräber öffneten sich und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach der

Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen.“

Zur Veranschaulichung der Tatsache, dass es sich bei dieser Episode um eine Singularität des Matthäusevangeliums handelt, um eine Erweiterung des auch im Markus- und Lukasevangelium erzählten Zerreißen des Tempelvorhangs, seien die drei parallelen Texte einander gegenübergestellt:

Mt 27,50–53	Mk 15,37f.	Lk 23,45b–46
Jesus aber schrie noch einmal mit lauter Stimme. Dann hauchte er den Geist aus.	Jesus aber schrie mit lauter Stimme. Dann hauchte er den Geist aus.	
51 Und siehe, der Vorhang riss im Tempel von oben bis unten entzwei.	38 Da riss der Vorhang im Tempel in zwei Teile von oben bis unten.	Der Vorhang im Tempel riss mitten entzwei.
Die Erde bebte und die Felsen spalteten sich. 52 Die Gräber öffneten sich und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. 53 Nach der Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen.		
		46 Und Jesus rief mit lauter Stimme: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist. Mit diesen Worten hauchte er den Geist aus.

Wie der Tempelvorhang zerreißt, so werden im Matthäusevangelium die Felsen gespalten und die Gräber geöffnet. Während die Versionen des Matthäus- und Markusevangeliums für „eine

alternative Deutung“¹⁴⁷ des Zerreißens des Tempelvorhangs als Analogie zum Einreißen der Kleidung (gleichsam als eine Trauergeste Gottes) oder in Entsprechung zur „Himmelsspaltung“ bei der Taufe Jesu in Mk 1,10, wie Martin Ebner¹⁴⁸ es interpretiert, Raum bieten, so bekommt eine solche Auslegung durch die veränderte Reihenfolge im Lukasevangelium (der Tempelvorhang zerreißt bereits vor Eintritt des Todes Jesu) weniger Rückhalt.

Wenn es in 1 Petr 3,18–20¹⁴⁹ heißt:

„Denn auch Christus ist der Sünden wegen ein einziges Mal gestorben, ein Gerechter für Ungerechte, damit er euch zu Gott hinführe, nachdem er dem Fleisch nach zwar getötet, aber dem Geist nach lebendig gemacht wurde. In ihm ist er auch zu den Geistern gegangen, die im Gefängnis waren, und hat ihnen gepredigt. Diese waren einst ungehorsam, als Gott in den Tagen Noachs geduldig wartete, während die Arche gebaut wurde“,

so ist hier zwar die Rede von einer Predigt Jesu zu „den Geistern (...) im Gefängnis“, aber keine Rede davon, dass diese „Geister“ danach bzw. durch die Predigt aus dem „Gefängnis“ gerettet worden wären. Dem entspricht V. 20f., wo der Vergleich zwischen der rettenden Taufe und der rettenden Arche Noachs gezogen wird, denn auch hier wird nichts über eine Rettung der Menschen außerhalb der Arche (bzw. ohne Taufe) gesagt.

Zudem ist fraglich, ob sich 1 Petr 3,19 tatsächlich auf die „gefangen gehaltenen Gottessöhne von Gen 6,1–4“ bezieht, unter Einfluss von äthHen 12,3–5 und 15,3–16,4¹⁵⁰. Zwischen der Geschlechterfolge in Gen 5 und der Erzählung über Noach in Gen 6,5–9,28 erscheint die kurze Geschichte der Gottessöhne, die sich „mit den Menschentöchtern eingelassen“ (Gen 6,4) hatten,

¹⁴⁷ Achilles, Oliver: „Der Vorhang im Tempel I“, siehe: <https://auslegungssache.at/3482/der-vorhang-im-tempel-i/> (aufgerufen am 05. 10. 2024).

¹⁴⁸ Ebner, Martin: „Das Markusevangelium“, in: Ders.; Schreiber, Stefan (Hgg.): Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2020, 158–186, hier 173.

¹⁴⁹ Häner bezeichnet diese Stelle gemeinsam mit 1 Petr 4,6 als „den rezeptionsgeschichtlich wichtigsten neutestamentlichen Haftpunkt für die Vorstellung vom Höllenabstieg Christi“ (Häner, Tobias, Art. „Höllenfahrt Jesu Christi“ (s. Anm. 135)). Ernst Koch nennt ebenfalls „1 Petr 3,19-20 (in Verbindung mit 4,6)“ als die „wichtigste neutestamentliche Bezugsstelle für die Hades- bzw. Höllenfahrt Christi von ihrer Wirkungsgeschichte her“, fügt aber sogleich hinzu: „Freilich zeigt bereits die Geschichte ihrer Auslegung (...), daß einerseits diese Stelle die Beweislast für die Herausbildung der späteren Anschauung nicht tragen kann, andererseits sich diese Anschauung unabhängig von dieser Stelle herausbildete“ (Koch, Ernst: „Höllenfahrt Christi“, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 15, 2020 (Reprint 1986), 455–461, hier 455).

¹⁵⁰ Vgl. Häner, Tobias, Art. „Höllenfahrt Jesu Christi“ (s. Anm. 135)), ähnlich Koch, Ernst: „Höllenfahrt Christi“ (s. Anm. 149), hier 455.

wie eingeschoben, ohne unmittelbaren Zusammenhang mit der nachfolgenden Episode über den Bau der Arche. Darauf weist u. a. die Passage „Da sprach der HERR: Mein Geist soll nicht für immer im Menschen bleiben, weil er eben Fleisch ist; daher soll seine Lebenszeit hundertzwanzig Jahre betragen“ (Gen 6,3) hin, die auch durch die Wiederaufnahme der Auflistung der Geschlechterfolge in Gen 11,10 konterkariert wird.

Über das weitere Ergehen der Gottessöhne gibt es in Gen 6 keine Aussage. In 1 Petr 3,20 wird zwar erklärt, dass die Geister, „die im Gefängnis waren“, „einst ungehorsam“ gewesen seien, „als Gott in den Tagen Noachs geduldig wartete, während die Arche gebaut wurde“. Eine gedankliche Verbindung zu den Gottessöhnen in Gen 6,1–4 ist daraus abzuleiten möglich, aber nicht zwingend und schon gar nicht expliziter Bestandteil von 1 Petr 3,19f.¹⁵¹

Das Hinzuziehen von 2 Petr 2,4 könnte demgegenüber erhellender sein für die Frage, wer genau mit den Geistern „im Gefängnis“ in 1 Petr 3,19 gemeint ist. Dort heißt es:

„Gott hat auch die Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern sie mit Ketten in der Finsternis der Unterwelt verwahrt und sie als Gefangene dem Gericht übergeben.“

Es handelt sich dabei um den Auftakt zu einer Reihe von Beispielen dafür, dass Gott Fromme und Gerechte rettet, während er Gottlose und Ungerechte durch Vernichtung und/oder am Tag des Gerichts bestraft. Der nachfolgende Vers, 2 Petr 2,5 („Er hat auch die Welt am Anfang nicht verschont, sondern mit sieben anderen Noach, den Kündler der Gerechtigkeit, bewahrt, als er die Flut über die Welt der Gottlosen brachte.“) spricht aber dagegen, dass 1 Petr 3,19f und 2 Petr 2,4 unmittelbar miteinander zusammenhängen.¹⁵²

¹⁵¹ Wolfgang Beinert meint dazu: „Die ausdrückliche Rede in einem glaubensverbindlichen Text von einem Abstieg Christi findet sich erstmals gegen Ende des 4. Jahrhunderts (...). Spätestens seit der Rezeption in den heutigen Bestand des *Symbolum Apostolicum* hatten sich wenigstens dessen Kommentatoren mit der Verankerung im Ur-Dokument des christlichen Glaubens, in der Bibel, zu beschäftigen. Als Prinzipalfundort galt die Textkombination 1Petr 3,18f. in Verbindung mit 4,6. Heute ist es exegetisch ausgemacht, dass diese außerordentlich dunklen, wohl vom Henochbuch beeinflussten Stellen nicht von einer Hadesfahrt Christi zu den Abgestorbenen reden, sondern von ‚Göttersöhnen‘ (Engeln?) an einem Strafort. Nach einlässlicher Diskussion kommt Norbert Brox, einer der besten Kenner des 1. Petrusbriefs, zu dem Schluss, dass dieser weder sachlich noch sogar wirkungsgeschichtlich für das Theologumenon verantwortlich gemacht werden kann“ (Beinert, Wolfgang: „Inkarnatorischer Radikalismus. Die Ausgestaltung der Descensus-Lehre im Abendland“, in: Herzog, Markwart (Hg.): *Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos (= Irrseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär*, hg. v. Markwart Herzog und Rainer Jehl, Bd. 12), Stuttgart 2006, 53–86, hier 56).

¹⁵² Anders dazu Wilhelm Bousset, wenn er aus der Beobachtung, dass in 1 Petr 3,19 die Verstorbenen „als πνεύματα (nicht νεκροί oder ψυχῶν)“ bezeichnet werden, was Bousset als „zum mindesten eine gewisse Singularität innerhalb des vom Judentum her bestimmten Urchristentums“ bezeichnet. „Auch der Ausdruck Geister ‚im Gefängnis‘“, so Bousset weiter, „wäre innerhalb jüdisch bestimmter Eschatologie im höchsten Grade merkwürdig bei verstorbenen Seelen, auch dann, wenn es sich um Seelen der Bösen handelt. Daher

In äthHen 12,3–5 und 15,3–16,4 wird direkt auf Gen 6,1–4 Bezug genommen. Henoch bekommt die Aufgabe, mit „den Himmelswächtern, die den hohen Himmel, die heilige ewige Stätte verließen, sich mit Weibern nach Menschenart verunreinigten, sich Weiber nahmen und so großes Verderben auf die Erde brachten“¹⁵³, zu sprechen. Damit ließe sich eine direkte Motivaufnahme und Übertragung auf Christus in 1 Petr 3,19f argumentativ erörtern. Jedoch heißt es in äthHen 12,5: „Sie werden weder Frieden noch Verzeihung finden. (...) sie werden immerdar bitten, aber weder Gnade noch Frieden erlangen!“ An späterer Stelle (äthHen 16,4) wird dies wiederholt: „Sag ihnen also: ‚Ihr werdet keinen Frieden haben!‘“ In 1 Petr 3,19 wird zwar nicht näher erläutert, was Christus den Geistern „im Gefängnis“ gepredigt und welche Wirkung diese Predigt gehabt haben sollte, doch ist es angesichts von 1 Petr 4,5f („Aber sie werden vor dem Rechenstisch ablegen müssen, der schon bereitsteht, um die Lebenden und die Toten zu richten. Denn auch Toten ist das Evangelium dazu verkündet worden, dass sie zwar wie Menschen gerichtet werden im Fleisch, aber wie Gott das Leben haben im Geist“) unwahrscheinlich, dass es sich über die eventuelle Aufnahme einzelner Motive hinaus um eine Bezugnahme von 1 Petr 3,19f auf die genannten Stellen aus äthHen und Gen 6,1–4 handelt.¹⁵⁴

Aus der soeben zitierten Textpassage 1 Petr 4,6 geht nicht hervor, ob mit dem Begriff „Tote“ Menschen gemeint sind, die schon vor Jesu Lebzeiten gestorben sind (dann könnte man daraus eine Predigt Jesu während einer Höllenfahrt ableiten), oder ob es sich um Menschen handelt,

wird man die πνεύματα εν φυλακαίς nicht auf die ungehorsamen Menschengeschlechter zu Zeiten Nochs deuten dürfen, sondern vielmehr auf die aufrührerischen dämonischen Mächte, die nach Genesis 6 in den Tagen vor der Sintflut ihr Wesen trieben, und von denen die Henochbücher und Jubiläen ausführlich zu berichten wissen. Eine direkte und entscheidende Bestätigung bietet uns 2Pt2,6 (...) und Juda 6 (...).“ (Bousset, Wilhelm: „Zur Hadesfahrt Christi“, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 19 (1920), 50–66, hier 65).

¹⁵³ Äthiopischer Henoch, siehe: [https://de.wikisource.org/wiki/Henochbuch_\(oder_Erster_Henoch\)](https://de.wikisource.org/wiki/Henochbuch_(oder_Erster_Henoch)) (abgerufen am 10. 06. 2022).

¹⁵⁴ Otto Böcher (Böcher, Otto; Sparr, Walter; Felmy, Karl Christian: Art. „Höllenfahrt Jesu Christi“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart Online, siehe: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_09974 (abgerufen am 30. 4. 2022)) meint, dass das Neue Testament für die Vorstellung der Höllenfahrt Jesu „keinen einzigen sicheren Beleg“ liefere, und dass „allenfalls 1Petr 4,6 (...) vielleicht auf eine Predigt Jesu – vor seiner Auferweckung – an die Toten zu deuten“ wäre. 1 Petr 3,19f interpretiert Böcher dahingehend, dass dabei „mit Sicherheit nicht an die ‚Geister‘ Verstorbener, sondern an die von Gott im – von Christus durchquerten – Luftraum (vgl. Eph 2,2; 6,12) gefangen gesetzten Dämonen der Sintflutereignisse“ gedacht sei. Abgesehen davon, dass bezüglich der Intentionen und Konnotationen von Autoren (auch der „neu“-testamentlichen) nichts „mit Sicherheit“, sondern nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann, so weisen nicht einmal die von Böcher genannten Stellen aus dem Epheserbrief darauf hin, dass Christus einen Luftraum durchquert habe, weder im wörtlichen noch im allegorischen Sinn. Diese Interpretation liefert ein Beispiel dafür, wie sehr diesseitig-räumliche Parameter auf jenseitige Bereiche übertragen werden.

die gleichzeitig mit oder nach Jesus gelebt haben und jetzt (zum Zeitpunkt der Entstehung des Ersten Petrusbriefes) schon gestorben sind.¹⁵⁵

In Eph 4,7–11 ist nur die Rede vom „Herabsteigen“ Christi „zur Erde“ (im Gegensatz zum Hinaufsteigen „zur Höhe“), jedoch nicht von einer Höllenfahrt oder überhaupt von einem „Hinabsteigen ins Reich des Todes“, wenn es heißt:

„(...) jeder von uns empfing die Gnade in dem Maß, wie Christus sie ihm geschenkt hat. Deshalb heißt es: Er stieg hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene, er gab den Menschen Geschenke. Wenn es heißt: Er stieg aber hinauf, was bedeutet dies anderes, als dass er auch zur Erde herabstieg? Derselbe, der herabstieg, ist auch hinaufgestiegen über alle Himmel, um das All zu erfüllen. Und er setzte die einen als Apostel ein, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer (...).“

Dabei wird scheinbar Ps 68,19 zitiert. Tatsächlich aber heißt es ebendort:

„Hinaufgestiegen bist du zur Höhe, hast Gefangene mitgeführt, hast Gaben genommen von Menschen - auch von Aufsässigen -, HERR, Gott, um dort zu wohnen.“

Es ist in Ps 68 also Gott, der von Menschen beschenkt wird, dies wird in Eph 4 umgekehrt zu „er gab den Menschen Geschenke“, um die verschiedenen Charismen als von Gott verliehen darzustellen. Auf die zweifelhafte Logik, derzufolge es nichts anderes bedeute, dass jemand herabsteigt, wenn es heißt, dass er hinaufsteigt, möchte ich in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen.¹⁵⁶

Auch Lk 23,42f, wo der neben Jesu gekreuzigte „Verbrecher“ sagt: „Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst!“, worauf Jesus antwortet: „Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“, bietet keinerlei Hinweis auf eine Höllenfahrt, sondern kann im Gegenteil dazu eher als Belegstelle für die Auferstehung im Tod bzw. die Hoffnung Jesu auf unmittelbaren Eintritt ins Paradies dienen.¹⁵⁷ Allerdings wäre dabei dem Umstand Rechnung zu tragen, dass dieser Dialog nur im Lukasevangelium zu finden ist. In Mk 15,32 heißt es noch

¹⁵⁵ Häner spricht davon, dass sich 1 Petr 4,6 „möglicherweise auf die zwischenzeitlich verstorbenen Gläubigen der ersten christlichen Generation“ bezieht. (Häner, Tobias, Art. „Höllenfahrt Jesu Christi“ (s. Anm. 135)).

¹⁵⁶ Skeptisch äußert sich auch Wolfgang Beinert, wenn er über Eph 4,8–10 und „von anderen angeblichen Belegstellen“ schreibt: „Sie enthalten bestenfalls Motivgut, das Tod und Todeslos mit der Richtungsangabe ‚unten‘ zusammenbringt“ (Beinert, Wolfgang: „Inkarnatorischer Radikalismus“ (s. Anm. 151), hier 57).

¹⁵⁷ Siehe zur Stelle ausführlicher in meinem Kapitel „Stirbt einer am Rüsttag, so ist das ein gutes Zeichen für ihn. – Denn er geht sofort zur Ruhe ein.“ Zum Karsamstag als Schabbat“.

lapidar, dass „auch die beiden Männer, die mit ihm zusammen gekreuzigt wurden“, Jesus beschimpften. Im Matthäusevangelium (27,44) ist eine mehrfache Erweiterung zu verzeichnen, und zwar im vergrößerten Personenkreis der Jesus Verhöhnenden, in ihren Behauptungen, Jesus hätte sich als Gottes Sohn bezeichnet u. a., „die beiden Räuber, die mit ihm zusammen gekreuzigt wurden“, beschimpften ihn „ebenso“. Im Johannesevangelium kommen die beiden Leidensgenossen Jesu überhaupt nicht vor.

Apg 2,24 kann ebenfalls nicht adäquat als Belegstelle für eine Höllenfahrt Jesu dienen, denn es geht hier darum, dass David die Auferweckung Jesu prophetisch vorausgesagt haben soll. Diese Stelle mit einer Höllenfahrt Jesu zu verknüpfen, konterkariert gänzlich die nachfolgenden Verse, wo es heißt:

„Da er ein Prophet war (...), sagte er vorausschauend über die Auferstehung des Christus: Er gab ihn nicht der Unterwelt preis und sein Leib schaute die Verwesung nicht.“ (Apg 2,30f.)

Wie bei Lk 23,42f kann hier die Vorstellung einer Auferstehung im Tod angeknüpft werden, nicht aber jene von einem Aufenthalt Jesu im „Reich des Todes“ mit soteriologischer Wirkung.

Keinen Hinweis auf eine aktive, erlösende Tätigkeit Jesu in der Unterwelt liefert auch Röm 10,6f. In der Passage

„Sag nicht in deinem Herzen: Wer wird in den Himmel hinaufsteigen? Das heißt: Christus herabzuholen. Oder: Wer wird in den Abgrund hinabsteigen? Das heißt: Christus von den Toten heraufzuführen“

geht es darum, sich nicht an die Stelle Gottes zu setzen, denn dieser war es, wie auch in V. 9 expliziert wird, der Jesus „von den Toten auferweckt“ hat, der Glaube daran wird als Bedingung für die eigene Rettung dargestellt.

Liest man Kol 1,18 („Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten“) in Zusammenhang mit den vorangehenden Versen 15 und 17 (V. 15: „Er ist (...) der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“, V. 17: „Er ist vor aller Schöpfung“), so muss es sich hier nicht einmal um einen Bezug zur Auferstehung (weder Jesu noch der allgemeinen) überhaupt handeln. Vielmehr kann unter dem Begriff „Tote“ schlichtweg die Schöpfung, alles Geschaffene, alle Lebewesen, deren irdisches Leben allesamt mit dem Tod endet, verstanden werden.

Hebr 13,20 („Der Gott des Friedens aber, der Jesus (...) von den Toten heraufgeführt hat (...)“) und Offb 1,18 („ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt“) sagen ebenso wenig etwas über eine Höllenfahrt Jesu aus wie die bereits zuvor erwähnten, vermeintlichen Belegstellen.

iii. Apokryphe christliche Belegstellen

1. Das „Petrusevangelium“: „vollendeter Unsinn“ oder Beleg für die Höllenfahrt Christi?

Im 12. Kapitel des sechsten Buches seiner Kirchengeschichte berichtet Eusebius von Cäsarea von einigen Schriften, die Serapion von Antiochien verfasst habe, darunter: „Über das sog. Petrusevangelium“¹⁵⁸. Eusebius bezeichnet es als „zweckmäßig“¹⁵⁹ (was vermutlich bedeutet: einem Zweck der Abfassung seiner Kirchengeschichte gemäß), aus dieser Schrift zu zitieren, er sieht damit in Serapion eine autoritative Stimme für ein Anliegen, das er selbst unterstützt. Es geht bei Serapion um die Abgrenzung des „rechten Glaubens“, der „wahren Lehre unseres Erlösers“ von als „Häresie“ bezeichneten Ansichten. Dabei handelt es sich nicht wie in Serapions Schrift „An Domnus“ um Personen, die wie Domnus „zur Zeit der Verfolgung vom christlichen Glauben zum jüdischen Eigenkult abgefallen“ waren¹⁶⁰, sondern um die nicht näher

¹⁵⁸ Im Folgenden setze ich ein gewisses Maß an historischer Zuverlässigkeit dieser Passage der Kirchengeschichte Eusebius' voraus, selbst wenn es auch hier der Fall sein könnte, dass er „in zitierten Texten anscheinend bedenkenlos Streichungen“ vornimmt und „die gebotene wissenschaftliche Genauigkeit vermissen“ lässt (Wallace-Hadrill, David S.: Art. „Eusebius von Caesarea“, in: Theologische Realenzyklopädie Online, Berlin/New York 2010, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.10_537_19/html (abgerufen am 29. 06. 2022), 539). Dass es sich um intentionale Geschichtsschreibung handelt, wird bei Eusebius vielleicht leichter wahrnehmbar und wahrgenommen als bei späteren Autoren, bis in die Gegenwart.

¹⁵⁹ Häuser, Philipp (Hg.): Eusebius von Cäsarea. Ausgewählte Schriften, Bd. II: Kirchengeschichte (= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 1), München 1932, siehe: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-3495/versions/kirchengeschichte-bkv-2/divisions/157> (abgerufen am 28. 06. 2022). Die folgenden Zitate ebda.

¹⁶⁰ Ebda. Bemerkenswert ist, dass Eusebius den Inhalt dieser Schrift nennt, jenen von anderen ihm zur Kenntnis gekommenen Schriften jedoch nicht, sowie, dass er vom „Abfall“ zum „jüdischen Eigenkult“ spricht, was nur durch eine heidenchristliche Eigenposition und einer Selbsteinschätzung der Superiorität erklärbar ist.

umschriebene „Häresie des Marcian“, dessen Lehren sich offenkundig mit den Lehren jener, „die wir [i. e. Serapion] Doketen nennen“ decken. Letztere haben – so Serapion – ein „Petrusevangelium“ verfasst, von dem „zwar das meiste mit der wahren Lehre unseres Erlösers übereinstimmt, manches aber auch davon abweicht“. Als Serapion bei der Gemeinde in Rhossus, den Adressaten seines Schreibens, zu Gast war, hatte er die Lektüre dieses „Petrusevangeliums“ genehmigt, ohne es zuvor selbst gelesen zu haben. Nun aber hat er sowohl „vom Hörensagen“ erfahren, dass ein Teil der Gemeinde „heimlich einer Häresie zuneigt“¹⁶¹, als auch das „Petrusevangelium“ gelesen, was ihm zu einer (von Eusebius nicht überlieferten) Auflistung der vom „rechten Glauben“ abweichenden Punkte und zur Ankündigung seines baldigen Erscheinens in Rhossus veranlasste.

Interessant ist an diesem Kapitel mehreres: Zum einen bekam Serapion von einigen Mitgliedern der Gemeinde von Rhossus bei seinem Aufenthalt ein „den Namen Petri führende[s] Evangelium“ vorgelegt und genehmigte die Lektüre, ohne es, wie er sagt, „durchgelesen zu haben“. Wenn es nicht andere Gründe wie Zeitknappheit und ein daher zu großer Umfang des vorgelegten „Petrusevangeliums“ waren, so mag ihn auch die Autorität des vermeintlichen Verfassers, Petrus, zu dieser Genehmigung bewogen haben. Serapion schrieb zuvor davon, dass „wir (...) an Petrus und den übrigen Aposteln ebenso fest“ halten „wie an Christus“ – die Apostel, und daraus hervorgehoben Petrus, erscheinen als gleichwertige Instanz zu Christus. Zum anderen muss es auch Personen außerhalb der Gemeinde von Rhossus gegeben haben, die das „Petrusevangelium“ benützten, denn von ihnen hatte Serapion nach eigenen Angaben das Evangelium zur genaueren Lektüre erhalten. Es gab also mehrere, an verschiedenen Orten befindliche Abschriften dieses Textes. Festzuhalten ist auch, dass es sich letztendlich aber um einen Text handelte, der von Serapion (und Eusebius) als häretisch und pseudepigraphisch eingestuft wurde.

Ein 1886/87 in Ägypten als Grabbeigabe mutmaßlich eines Mönches gefundenes Textfragment, das im sog. Akhmim-Codex enthalten ist, bildet das zweite Standbein für jene Forscher, die ein „Petrusevangelium“ als Referenzschrift für den Glauben an eine „Höllenfahrt Christi“ inklusive Predigt an die Verstorbenen verwenden.¹⁶² Dieses Textfragment sei, so Markus Vinzent und

¹⁶¹ Wie von einer „heimlichen“ Zuneigung Kenntnis zu bekommen sei, sei dahingestellt.

¹⁶² Marco Frenschkowski spricht vom „Petrusevangelium, das die Auferstehung Jesu narrativ ohne die Scheu der kanonischen Evangelien ausgestaltet“ (Frenschkowski, Marco: „Hinabgestiegen in das Reich der Toten“ (s. Anm. 146), hier 263). Felix Gietenbruch erwähnt das Petrusevangelium innerhalb einer Reihe anderer antiker Schriften, die „auf die Höllenfahrt Christi und Auferstehung“ Bezug nehmen (Gietenbruch, Felix: Höllenfahrt Christi und Auferstehung der Toten (s. Anm. 134), 33). Siehe auch z. B.: Kittel, Gisela: Befreit aus dem Rachen des Todes.

Tobias Nicklas, „der weitestgehend unumstrittene Hauptzeuge des Petrusevangeliums“¹⁶³. Vinzent/Nicklas nennen mehrere Autoren antiker christlicher Literatur, bei denen von einem „Petrusevangelium“ die Rede ist: Origenes in seinem Matthäus-Kommentar, Theodoret oder Didymus von Alexandrien. Auch Eusebius kommt in seiner Kirchengeschichte noch zweimal auf das von ihm, wie oben dargelegt, näher beschriebene „Petrusevangelium“ zu sprechen, und zwar an Stellen, wo er über von der Kirche anerkannte bzw. verworfene Schriften spricht (3. Buch, 3. und 25. Kapitel), wobei er das „Petrusevangelium“ nicht nur zu den „bestrittenen“, aber „gleichwohl bei sehr vielen Kirchenmännern Beachtung“¹⁶⁴ findenden Schriften zählt, sondern zu den häretischen, von denen er meint: „Man (...) muß sie als vollendeten Unsinn und als religionswidrig verwerfen“¹⁶⁵.

So nimmt es umso mehr Wunder, dass einerseits Vinzent/Nicklas behaupten, dass sich „mit großer Wahrscheinlichkeit (...) all diese Angaben auf dasselbe Werk“ beziehen, „von dem das (...) im Winter 1886/1887 in Akhmim gefundene Textfragment wohl einen Ausschnitt bietet“¹⁶⁶, und dass andererseits, wie bereits erwähnt, diverse Autoren bis in die Gegenwart das Textfragment aus dem Akhmim-Codex als Beleg für eine bereits in der frühen Kirche aufzufindende Vorstellung von einer „Höllenfahrt Christi“ verwenden.

Fraglich ist dabei zunächst, ob es sich bei den von den genannten antiken Autoren erwähnten Petrusevangelien überhaupt um ein und dieselbe Schrift gehandelt hat. Im höchsten Maße fraglich ist weiters, ob die Behauptung von Vinzent/Nicklas, dass im Akhmim-Codex ein Ausschnitt von einem als singulär existierend postulierten „Petrusevangelium“ zu finden sei, tatsächlich zutrifft. Damit steht und fällt die Datierung des „Petrusevangeliums“ aus dem Akhmim-Codex: Die Handschrift wird auf das 6. oder 7. Jahrhundert (von Wilhelm Schneemelcher auf das 8./9. Jahrhundert¹⁶⁷) datiert, jedoch meint Nicklas, dass „der Gesamttext

Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament, Göttingen 1999; Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin 1966.

¹⁶³ Vinzent, Markus; Nicklas, Tobias: „Das Petrusevangelium“, in: Marksches, Christoph; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, I. Bd.: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, Tübingen 2012, 683–695, hier 687.

¹⁶⁴ Häuser, Philipp (Hg.): Eusebius von Cäsarea. Ausgewählte Schriften, Bd. II (s. Anm. 159), 3. Buch, 25. Kap.

¹⁶⁵ Ebda.

¹⁶⁶ Vinzent, Markus; Nicklas, Tobias: „Das Petrusevangelium“ (s. Anm. 163), hier 685.

¹⁶⁷ Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band (s. Anm. 104), 181.

(...) seine Wurzeln, gedeckt durch das Zeugnis von P. Oxy xli 2949 wie wohl auch das des Serapion, bereits im 2. Jahrhundert“¹⁶⁸ habe.

In den zwei Papyrusfragmenten P. Oxy XLI 2949 ist jedoch allenfalls (und auch das nur mit „Unsicherheiten und Unterschiede[n]“¹⁶⁹) ein Text mit Parallelen zu PetrEv 3–5 identifiziert worden. Selbst Vinzent/Nicklas schränken dazu ein, „daß er (...) mit einiger Wahrscheinlichkeit als Zeuge eines zumindest dem Petrusevangelium sehr verwandten Textes angesehen werden kann“¹⁷⁰. Die Behauptung, dass der Text aus dem Akhmim-Codex auf das 2. Jahrhundert zurückgehe, steht somit, wenn überhaupt, auf äußerst wackligem Fundament, was die bislang aufgefundenen Textzeugen betrifft.

Auf methodisch ganz anderem Weg kam Raymond E. Brown zu einem ähnlichen Ergebnis. Er „zeigte, dass für das Petrusevangelium dieselbe Beobachtung gilt, die man schon früher durch einen Vergleich mit anderen, relativ gut datierbaren Texten gemacht hatte: Die Zunahme gegenständlicher Schilderung, das Aufzählen unvoreingenommener Zeugen und pittoreske Wundermotive sprechen eher für eine sekundäre Entfaltung der Tradition“.¹⁷¹ Pokorný/Heckel kommen daher auch zur Schlussfolgerung: „Falls das Petrusevangelium aus älteren Traditionen entstanden sein sollte, sind diese schon kaum mehr rekonstruierbar“¹⁷², wiewohl sie doch kurz zuvor noch eine Ineinsetzung der von Origenes und Eusebius erwähnten „Petrusevangelien“ mit dem Text aus dem Akhmim-Codex behauptet hatten.

Selbst wenn diese Behauptung der Realität entsprechen würde, so wäre damit allerdings noch nichts über Umfang oder Textversion des den antiken Autoren bekannten „Petrusevangeliums“ ausgesagt. Zumindest also sollte diese Zuordnung meines Erachtens wesentlich vorsichtiger erfolgen, denn es ist innerhalb des Textes des Akhmim-Codex allein die Selbstbezeichnung des Ich-Erzählers als „Simon Petrus“ in V. 60, auf die sich die genannten Autoren stützen. Bei dieser Selbstbezeichnung handelt es sich mit Sicherheit um Pseudepigraphie, dafür spricht nicht

¹⁶⁸ Nicklas, Tobias: Art. „Evangelium nach Petrus“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2016 (abgerufen am 30. 4. 2022). Ähnlich Schneemelcher, der argumentiert, dass die von R. A. Coles 1972 veröffentlichten zwei Papyrusfragmente beweisen würden, „daß das PE Ende des 2. Jh./Anfang des 3. Jh. (so die Datierung durch den Herausgeber) in Ägypten benutzt wurde.“ (Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band (s. Anm. 104), 181).

¹⁶⁹ Vinzent, Markus; Nicklas, Tobias: „Das Petrusevangelium“ (s. Anm. 163), hier 685.

¹⁷⁰ Ebda., hier 686.

¹⁷¹ Pokorný, Petr; Heckel, Ulrich: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007, 358.

¹⁷² Ebda.

zuletzt die Tatsache, dass der vorliegende Text des „Petrusevangeliums“ an mehreren Stellen judenfeindliche Äußerungen und gegenüber den kanonischen Evangelien eingestreute, besonders antijudaistische Erzählelemente enthält, die nicht argumentierbar wären, wenn man vom Juden Petrus als Ich-Erzähler ausgehen würde.

Auffällig ist der Bruch in der Erzählung zwischen V. 59 und V. 60. In V. 59 heißt es: „Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn, weinten und trauerten, und voll Trauer über das Geschehene machte sich jeder (von uns) auf in sein Haus“. Abgesehen davon, dass die genannte Anzahl von zwölf (nicht zu diesem Zeitpunkt elf) Jüngern darauf hinweist, dass es im „Petrusevangelium“ zwar manche Anleihen an die kanonischen Evangelien gibt, das „Petrusevangelium“ sich aber doch in wesentlichen Punkten von diesen unterscheidet, so passt dieser Satz nicht zum nachfolgenden, der da lautet: „Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder, (wir) nahmen unsere Netze und gingen weg zum Meer, und bei uns war Leueis, der (Sohn) des Alphaios, den der Herr...“ (danach bricht der Text ab). Meines Erachtens handelt es sich hierbei nicht nur um den Beginn eines neuen Textabschnitts, sondern um ein deutliches Zeichen dafür, dass das „Petrusevangelium“ aus sehr unterschiedlichen Textquellen zusammengesetzt wurde, ohne dass alle Widersprüchlichkeiten und Brüche redaktionell geglättet worden wären.¹⁷³ Mithin stellt sich die Frage, ob die Zuschreibung an Simon Petrus als Ich-Erzähler überhaupt tragend genug dafür ist, dieses Textfragment als „Petrusevangelium“ zu bezeichnen.

Betrachtet man zudem die Tatsache, dass in V. 27 durch den Satz „Wegen all dieser (Dinge) fasteten wir und saßen klagend und weinend nachts und tags bis zum Sabbat“ ein Bruch mit der Chronologie des übrigen Textes erfolgt (in V. 5 heißt es: „da doch der Sabbat anbricht“), so könnte es durchaus der Fall sein, dass die Verse 26f. einen Einschub aus einer anderen Textquelle darstellen, und zwar aus derselben Quelle, die auch in V. 60 wieder verwendet wird. Für diese These spricht auch, dass nur die Verse 26 und 60 durch die Worte „Ich aber“ eingeleitet werden. Zudem würde dadurch das Problem des inhaltlichen Widerspruches zwischen V. 59 und V. 60 gelöst werden. Folgt man dieser These, so wird es noch fragwürdiger, die Selbstbezeichnung des Ich-Erzählers als „Simon Petrus“ in V. 60 auf den Verfasser des gesamten Textes beziehen zu wollen, selbst wenn es sich dabei nur um einen fingierten, fiktiven Verfasser handelt.

Möglich wäre aber auch, dass es sich bei Teilen des Textes aus dem Akhmim-Codex tatsächlich um Teile des von antiken Autoren besprochenen „Petrusevangeliums“ handelt, jedoch diese mit

¹⁷³ Als ein Detail dazu siehe den Wechsel von „Himmel“ im Singular oder Plural in V. 40f.

Abschnitten aus ganz anderen Texten kombiniert wurden. Die Tatsache nämlich, dass es sich beim Akhmim-Codex um eine Grabbeigabe handelt, würde dafür sprechen, dass man es hierbei mit einer rein privaten Textsammlung des Verstorbenen zu tun hat, der weder für die ihn Begrabenden noch für nachfolgende Generationen eine Bedeutung beigemessen wurde, ansonsten hätte man vermutlich den Text nicht mitbestattet.

Eine der diversen Unstimmigkeiten im Text des Akhmim-Codex besteht zwischen V. 19 und gerade jener Passage (rund um V. 40), die als Beleg für einen Höllenabstieg Jesu gerne herangezogen wird. In V. 19 wird vom Tod Jesu am Kreuz berichtet, mit den Worten: „Und der Herr schrie auf und sagte: ‚Meine Kraft, Kraft, du hast mich verlassen.‘ Und als er dies gesagt hatte, wurde er aufgenommen.“ Was unter diesem Aufgenommen-Werden zu verstehen ist, bleibt fraglich. Man könnte annehmen, dass – passend zur Erzählung von der Predigt an „die Entschlafenen“ und dem Herausgeholtwerden aus dem Grab in V. 36–42 – es sich hierbei um ein Aufgenommen-Werden Jesu in das Reich des Todes handle. Dagegen spricht jedoch, dass es in V. 20 heißt: „Und zur selben Stunde wurde der Vorhang des Tempels von Jerusalem entzweigerissen.“ Wie auch immer dieser Vorgang zu deuten ist, so wäre ein Zusammenhang mit einem Höllenabstieg wenig plausibel. Als alternative Übersetzung für „aufgenommen“ schlagen die Herausgeber zudem „in die Höhe genommen“ vor. Eine Vorstellung einer Auferstehung im Tod und somit einer Himmel- statt einer Höllenfahrt liegt hier daher nahe. Auch in diesem Fall jedoch greift das bereits zuvor Gesagte, dass es sich beim „Petrusevangelium“ um einen sehr inkonsistenten Text handelt, mit wesentlichen inhaltlichen Widersprüchen, die vermutlich nur durch sehr unterschiedliche Textquellen und nicht ausgeführter redaktioneller Glättung zu begründen sind.

Die zeitlichen Angaben, liest man sie chronologisch, stellen z. B. eine weitere Unstimmigkeit bzw. Ungereimtheit dar. So heißt es etwa in V. 5: „da doch der Sabbat anbricht“, in V. 27 aber: „Wegen all dieser (Dinge) fasteten wir und saßen klagend und weinend nachts und tags bis zum Sabbat da“, was mit einer Kreuzigung unmittelbar vor dem Sabbat nicht zusammenpasst. In V. 5 überlässt Herodes Jesus „dem Volk vor dem ersten (Tag) der ungesäuerten Brote“, in V. 58 ist hingegen davon die Rede, dass es „der letzte Tag der ungesäuerten Brote“ gewesen sei, an dem das „in der Morgendämmerung des Herrentages“ (V. 50) Erlebte geschah, die üblichen sieben (bzw. acht) Tage des Pessachfestes konnten gemäß dem Erzählten nicht dazwischen gelegen haben. Hier und an diversen anderen Stellen wie etwa in V. 34¹⁷⁴ zeigt sich die

¹⁷⁴ In V. 34 wird behauptet: „Als aber der Morgen des Sabbats anbrach, kam eine Menschenmenge aus Jerusalem und der Umgebung, um die versiegelte Grabstätte zu sehen“ – was sowohl dem Einhalten der Schabbatruhe als

Unkenntnis des/-r Autors/-en bzw. Redaktors/-en des „Petrusevangeliums“ über das Judentum deutlich und wohl auch die zeitliche Distanz zwischen dem historischen Todeszeitpunkt Jesu und der Entstehung des „Petrusevangeliums“, die m. E. wesentlich höher veranschlagt werden sollte, als es bei jenen Kommentatoren der Fall ist, die den Text, zumindest in einer seiner Versionen, auf das 2. Jahrhundert datieren. Im Text finden sich mehrere Hinweise auf eine zeitliche Distanz zur Lebenszeit Jesu und eine innere-inhaltliche Distanz zum Judentum, so beispielsweise, wenn es in V. 5 heißt: „ihrem Fest“, des weiteren jede pauschale Bezeichnung „die Juden“, der Begriff „der Herrentag“ in V. 35 und V. 50, der Titel „der Sohn Gottes“ in V. 45, wie auch die vielfältige Angst vor „den Juden“ u. a.

Wann und von wem auch immer die angebliche Belegstelle für einen Höllenabstieg Jesu entstanden ist, so sind bei diesem Textabschnitt ebenfalls einige Ungereimtheiten zu vermerken: Zunächst deuten die Verse 35 („als die Soldaten jeweils zu zweit auf ihrem Posten Wache standen, ließ sich eine große Stimme im Himmel vernehmen“), 36 („Und sie sahen“), 38 („Als das nun jene Soldaten sahen“) und 39 („Und während sie erzählten, was sie gesehen hatten, sehen sie von Neuem“) darauf hin, dass es sich um eine Vision der das Grab bewachenden Soldaten handelt. Der Centurio und die Ältesten, die laut V. 38 ebenfalls „zur Bewachung anwesend“ waren, wurden zuvor weder durch die „große Stimme im Himmel“ (V. 35) noch durch die zwei Männer „mit vollem Lichtschein“ (V. 36) geweckt. Und auch zu dem Zeitpunkt, nachdem der Centurio und die Ältesten bereits von den Soldaten geweckt worden waren, erzählt der Text in V. 39–40 nur davon, dass „sie“ (die Soldaten) „von Neuem aus dem Grab drei Männer herauskommen und die zwei den einen stützen, ihnen ein Kreuz folgen“ sehen. Ebenso heißt es in V. 41: „Und sie [wiederum die letztgenannten Soldaten] hörten eine Stimme aus den Himmeln, die sagte: ‚Hast du den Entschlafenen gepredigt?‘“. Lediglich in V. 42 heißt es neutraler: „Und vom Kreuz her hörte *man* die Antwort: ‚Ja‘.“

Interessant ist zudem, dass es nicht der aus dem Grab geholte Jesus ist, der die Frage nach der Predigt an die Entschlafenen beantwortet, sondern dass die Antwort „vom Kreuz her“, das der Vision zuvor gemäß den drei aus dem Grab kommenden Männern folgt, zu hören ist. Daraus könnte man schließen, dass die Frage nicht an den aus dem Grab geholten Jesus, sondern an das Kreuz gerichtet war – doch heißt es nicht beispielsweise: „Und das Kreuz gab zur Antwort: ‚Ja‘.“ Die Frage wird jedenfalls nicht vom aus dem Grab geholten Jesus direkt beantwortet. Diese Geschichte ist immer noch Teil der Vision der Soldaten, d. h. auf realistische Bezüge

auch der jüdischen Gepflogenheit, am Schabbat als dem Tag, an dem man nicht trauern soll (vgl. dazu den in Anm. 127 bereits zitierten Abraham Heschel) keine Friedhöfe zu besuchen, widerspricht.

brauchte bei ihrer Abfassung nicht allzu viel Rücksicht genommen werden. Doch steckt in dieser Episode vermutlich jedenfalls die Vorstellung, dass es eine enge Verbindung zwischen einer Predigt zu „den Entschlafenen“ und dem Kreuzigungsgeschehen gäbe. Es ist somit auch fraglich, ob diese Predigt überhaupt etwas mit Jesu Aufenthalt im Grab bzw. im Reich des Todes zu tun hat, ob nicht vielmehr die Vorstellung angedeutet wird, dass Jesu Kreuzigung bereits diese Predigt gewesen sei. Dies würde jedoch eine zeitliche Verlagerung mit sich bringen, mithin der Karsamstag frei werden von einer solchen Predigtstätigkeit. Damit zusammenhängend wäre auch von einem Höllenabstieg Jesu hier gar nicht die Rede, dies wäre dann erst eine Vorstellung, die später, bei der Rezeption des „Petrusevangeliums“ damit verknüpft worden wäre.¹⁷⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass meines Erachtens die Identifizierung des Textes aus dem Akhmim-Codex mit den von antiken Autoren erwähnten „Petrus-Evangelien“ höchst fraglich ist, dass die Datierung des „Petrusevangeliums“ aus dem Akhmim-Codex nicht bereits auf das 2. Jahrhundert vorgenommen werden sollte, womöglich viele Jahrhunderte später anzusetzen wäre; dass mitnichten aus dem Text die Vorstellung hervorgeht, dass es überhaupt einen Höllenabstieg Jesu gegeben habe, und dass zudem keinerlei Aussage darüber gemacht wird, was die Predigt an „die Entschlafenen“ bewirkt habe.

2. Das „Nikodemusevangelium“: Höllenfahrt mit mittelalterlicher Breitenwirkung

Das älteste erhaltene Manuskript jener Version des „Nikodemusevangeliums“, die auch einen Teil über eine Höllenfahrt Jesu enthält, stammt nach Angaben Jörg Röders aus dem 12. Jahrhundert¹⁷⁶. Möglicherweise gab es dazu bereits Vorläufer, doch stellen die Versuche, eine

¹⁷⁵ Im hier behandelten Kontext ist es unerheblich, ob es sich um eine Predigt zu „den Entschlafenen“ handelt oder – wie Kraus/Nicklas anmerken – besser mit „den Verunreinigten“ oder „den Entweihten“ übersetzt wird (Kraus, Thomas J.; Nicklas, Tobias (Hgg.): Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Neue Folge, Bd. 11, Neutestamentliche Apokryphen I), Berlin 2004, 43, Fn. 41).

¹⁷⁶ Röder, Jörg: Art. „Evangelium nach Nikodemus“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) (abgerufen am 30. 4. 2022), 2010. Monika Schärfl spricht hingegen davon, dass „der *Descensus ad inferos* (...) als zweiter Teil des Nikodemusevangeliums erstmals in einer Handschrift aus dem

Datierung Letzterer vorzunehmen, reine Spekulationen dar. Röder etwa spricht davon, dass dieser Text „auf die Zeit zwischen dem 5. und 9. Jh. datiert werden kann“¹⁷⁷ – schon die lange Zeitspanne von fünf Jahrhunderten weist deutlich auf den spekulativen Charakter solcher Aussagen hin. Monika Schärfl spricht gar davon, dass der Text der „Höllenfahrt Christi“ „sicher auf einer älteren Überlieferung“ basiere, „die auf das fünfte oder sechste Jahrhundert datiert wird“, schränkt zugleich aber unmittelbar darauffolgend ein: „Die Vorgeschichte muß jedoch offen bleiben.“¹⁷⁸ Auch Hans-Peter Rüger meint, dass die Tatsache, dass die griechische Rezension, in der die beiden Teile erstmals gemeinsam vorkommen, zwar wegen der mehrmaligen Bezeichnung Mariens als „θεοτόκος“ „das Konzil von Ephesus (431)“ voraussetzt¹⁷⁹, diese Erkenntnis aber für die Datierung nicht weiter hilfreich ist, da das Dokument „aus beträchtlich späterer Zeit stammen“ kann. Jean-Daniel Dubois ist der Ansicht, dass die die Höllenfahrt Jesu betreffenden Kapitel 17–27 des „Nikodemusevangeliums“ „wahrscheinlich im Laufe des 6. Jh. auf Lat.[ein]“¹⁸⁰ verfasst worden seien, ohne dafür eine Begründung anzugeben.

Auffällig ist jedenfalls, dass es Erwähnungen der Pilatusakten (i. e. der ersten beiden Teile des „Nikodemusevangeliums“, das erst im Mittelalter als solches benannt wurde¹⁸¹) bei Epiphanius „um das Jahr 375“¹⁸² gibt, eventuell auch schon bei Justin, jedoch sind dessen Verweise „auf Akten, die seine Leser einsehen sollten (...), wenn sie seiner Geschichte über Jesus nicht glaubten“¹⁸³, sehr vage gehalten. Von einer „Höllenfahrt Christi“ ist nicht einmal in Gregor von

neunten Jahrhundert bezeugt ist“ (Schärfl, Monika: „Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die ‚Höllenfahrt Christi‘“, in: Marksches, Christoph; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* (s. Anm. 163), 231–261, hier 235).

¹⁷⁷ Röder, Jörg: Art. „Evangelium nach Nikodemus“ (s. Anm. 176).

¹⁷⁸ Schärfl, Monika: „Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die ‚Höllenfahrt Christi‘“ (s. Anm. 176), hier 235f.

¹⁷⁹ Rüger, Hans-Peter; Wilson, Robert McLachlan: Art. „Apokryphen“, in: *Theologische Realenzyklopädie Online*, Berlin/New York 2010, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.03_289_12/html (abgerufen am 8. 7. 2022)

¹⁸⁰ Dubois, Jean-Daniel: Art. „Nikodemusevangelium/Pilatusakten“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart Online*, siehe: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_124112 (abgerufen am 8. 7. 2022).

¹⁸¹ Schärfl, Monika: „Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die ‚Höllenfahrt Christi‘“ (s. Anm. 176), hier 237.

¹⁸² Ebda., hier 235.

¹⁸³ Ebda., hier 233.

Tours *Decem libri historiarum* die Rede, wo er dezidiert von Pilatusakten spricht, die auch inhaltlich mit den ersten beiden Teilen des „Nikodemusevangeliums“ übereinstimmen.

Die Vorgeschichte des zweiten Teils des „Nikodemusevangeliums“ bleibt also völlig im Dunkeln. Daher ist es auch fraglich, ob die Behauptung Röders, dass die Darstellungen der Höllenfahrt Jesu in der bildenden Kunst des 6. und 7. Jahrhunderts „Szenen des EvNik aufgegriffen“¹⁸⁴ haben sollen, irgendeinen historischen Anhaltspunkt hat. Vielleicht war es gerade umgekehrt der Fall, dass nämlich solche bildlichen Darstellungen u. a. den Autor bzw. die Autoren des zweiten Teils des „Nikodemusevangeliums“ beeinflusst haben – was ebenso spekulativ, jedoch aufgrund der Quellenlage logischer nachvollziehbar wäre.

Tatsache ist jedenfalls, dass gerade der Teil des „Nikodemusevangeliums“, der eine Geschichte über eine Höllenfahrt Jesu erzählt, enorme Wirkung im Mittelalter entfaltet hat: „Obwohl die Schrift zu den Apokryphen gehörte, fand sie Eingang in Gottesdienste, wurde neben den kanonischen Texten gelesen oder in Predigten zur Beweisführung herangezogen“, so Schärfl.¹⁸⁵ Im Spätmittelalter wurde dem „Nikodemusevangelium“ eine „überaus große Wertschätzung“¹⁸⁶ entgegengebracht, wovon nicht nur die „Bearbeitung zu Prosatexten, Versen und Dichtungen“, „Legenden, Heiligenviten, Theaterstücke[n] und Predigten“¹⁸⁷, sowie in Passionsspielen¹⁸⁸ zeugt, sondern auch die Tatsache, dass „in verschiedenen deutschen Bibelabschriften des 14. und 15. Jhs. (...) das EvNik bemerkenswerterweise als fester Bestandteil des biblischen Komplexes des NT mittransportiert“¹⁸⁹ wurde.

Ab dem 13. Jahrhundert wurde das „Nikodemusevangelium“ „in ganz Europa“¹⁹⁰ verbreitet, in zahlreichen Übersetzungen und Überarbeitungen, sodass trotz des Verbots der weiteren Verwendung des Textes durch das Konzil von Trient (1558 wurde er „auf den Index von

¹⁸⁴ Röder, Jörg: Art. „Evangelium nach Nikodemus“ (s. Anm. 176).

¹⁸⁵ Schärfl, Monika: „Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die ‚Höllenfahrt Christi‘“ (s. Anm. 176), hier 240.

¹⁸⁶ Röder, Jörg: Art. „Evangelium nach Nikodemus“ (s. Anm. 176).

¹⁸⁷ Schärfl, Monika: „Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die ‚Höllenfahrt Christi‘“ (s. Anm. 176), hier 240.

¹⁸⁸ Röder, Jörg: Art. „Evangelium nach Nikodemus“ (s. Anm. 176).

¹⁸⁹ Ebda.

¹⁹⁰ Schärfl, Monika: „Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die ‚Höllenfahrt Christi‘“ (s. Anm. 176), hier 236.

Louvain gesetzt“¹⁹¹, 1564 und 1569 auf die Indices von Trient und Lüttich) bis heute „etwa 500 Handschriften in über 20 Sprachen“¹⁹² erhalten sind.

Weiteren Fragen zur Text- und Überlieferungsgeschichte soll an dieser Stelle nicht nachgegangen, sondern vielmehr der Text selbst¹⁹³ in den Blick genommen werden, hinsichtlich dessen, welche Vorstellungen von einer Höllenfahrt Jesu darin zum Ausdruck kommen.

So unvermittelt, wie „Die Höllenfahrt Christi“ in V. 17 auf die die vorangehende Erzählung deutlich abschließende Doxologie folgt, wirkt es, als ob es sich um ein Teilstück aus einer ganz anderen Quelle, einem völlig unterschiedlichen Erzählrahmen handelt. Gleich eingangs heißt es: „Da sprach Joseph: ‚Was wundert ihr euch denn über die Auferweckung Jesu? (...)‘“ – jedoch war zuvor von keiner Verwunderung die Rede. Im Unterschied zum ersten Teil des „Nikodemusevangeliums“ (V. 1–16) zeigt sich in der „Höllenfahrt Christi“ eine noch deutlichere Distanznahme zum Judentum. So heißt es etwa in V. 17,2: „das Alte Testament der Juden“, und der angebliche Wunsch der Hohenpriester, dass Simeon und seine beiden Söhne „beim Gott Israels und bei Adonai“ schwören sollten, deutet darauf hin, dass dem Autor dieses Textteils nicht bekannt war, dass der Gott Israels als „Adonai“ bezeichnet wurde. Zudem wird aus dieser Textpassage deutlich, dass der Autor aufgrund derselben Nicht-Vertrautheit mit dem Judentum den Hohepriestern einen Wunsch in den Mund legt, der im ersten Teil des „Nikodemusevangeliums“, in V. 2,5, noch von Seiten von Juden abgewiesen wurde, wo es heißt: „Pilatus rief nun diese zwölf Männer, die seine [i. e. Jesu] uneheliche Geburt bestritten, heran und sprach zu ihnen: ‚Ich nehme euch einen Eid beim Heil des Kaisers ab, daß eure Aussage, er entstamme nicht der Hurerei, wahr ist.‘ Da erklärten sie dem Pilatus: ‚Wir haben ein Gesetz, nicht zu schwören, denn es ist Sünde. (...)‘“ Der Autor der Verse 17–27 wird somit wahrscheinlich den ersten Teil des „Nikodemusevangeliums“ nicht gekannt haben.

Interessanterweise besteht der Großteil der Erzählung der „Höllenfahrt Christi“ aus der fiktiven Wiedergabe eines Schriftstücks, das Simeon und seine zwei Söhne, die Jesus auferweckt haben soll, verfassen, anstatt dass sie den Hohepriestern mündlich Auskunft darüber geben, wie und

¹⁹¹ Röder, Jörg: Art. „Evangelium nach Nikodemus“ (s. Anm. 176).

¹⁹² Schärfl, Monika: „Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die ‚Höllenfahrt Christi‘“ (s. Anm. 176), hier 237.

¹⁹³ Genauer formuliert: die „Höllenfahrt Christi“ gemäß der Übersetzung von Monika Schärfl, siehe: Marksches, Christoph; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (s. Anm. 163), 257–261.

von wem sie auferweckt wurden. Auf diese Weise wird versucht, dem Erzählten einen noch höheren Grad an Authentizität, an Wahrheitsgehalt bis in die wörtlichen Formulierungen hinein zu verleihen, indem der Anschein eines schriftlich überlieferten Augenzeugenberichtes erweckt wird.

In diesem fiktiven Bericht zeigt sich eine Vorstellung vom Leben nach dem Tod bzw. „in der Unterwelt“, das hinsichtlich der menschlichen Fähigkeiten dem Leben vor dem Tod sehr ähnelt. So werden Finsternis und Licht wahrgenommen, wenn es etwa heißt: „Zu mitternächtlicher Stunde drang nun in die dortige Finsternis etwas wie Sonnenlicht und glänzte, und Licht fiel auf uns alle, und wir sahen einander an“ (V. 18,1), d. h. die Verstorbenen haben weiterhin ein sinnliches Sehvermögen. Gefühle werden empfunden: „Und sogleich wurde unser Vater Abraham mit den Patriarchen und Propheten von Freude erfüllt“ (V. 18,1). Die in der Unterwelt Befindlichen können sprechen (und demzufolge auch akustisch wahrnehmen), sie kennen einander aber nicht, wenn sie sich nicht schon zu Lebzeiten gekannt haben (siehe V. 18,2, wo sich Johannes der Täufer den Patriarchen vorstellen muss), und es gibt ein prämortales Zeitgefüge (V. 18,1: „zu mitternächtlicher Stunde“, falls dies nicht in metaphorischer Weise zu deuten ist).

Jesus wird einerseits als „Herr Jesus Christus, Auferstehung und Leben der Welt“ (V. 18,1), als „Gottes Sohn“ (V. 18,2 u. a.) im Sinne eines nicht-jüdischen, trinitarischen Gottessohn-Verständnisses (s. V. 18,1: „Dieses Licht kommt von Vater, Sohn und Heiligem Geist“), auch als „der eingeborene Sohn Gottes“ (V. 18,2 und 19,1) bezeichnet, und es ist Satan, „der Erbe der Finsternis“ (V. 20,1), der zum hier als handelnde Person dargestellten Hades sagt: „Da gibt es einen aus dem Judentum, der Jesus heißt und sich Gottes Sohn nennt. Er ist (aber nur) ein Mensch (...)“, mithin die trinitarische Gottessohnschaft Jesu leugnet. Andererseits aber heißt es in V. 21,3: „Hades (...) fragte: ‚*Wer ist dieser König der Herrlichkeit?*‘ Die Engel des Herrn erwiderten: ‚*Ein mächtiger und gewaltiger Herr, ein Herr, machtvoll im Kriege!*‘ Und zugleich mit diesem Bescheid wurden die ehernen Tore zerschlagen und die eisernen Riegel zerbrochen und die gefesselten Toten alle von ihren Banden gelöst und wir mit ihnen. Und es zog ein der König der Herrlichkeit wie ein Mensch“ – nicht wie (ein) Gott.

Es ist in dieser Erzählung jedoch von keiner Predigt Jesu an die Verstorbenen in der Unterwelt die Rede (stattdessen „belehrte“ Johannes der Täufer „die Toten in der Unterwelt“, V. 19,1), auch nicht von einem ausgestalteten Kampf Jesu gegen Satan. Im Gegensatz dazu heißt es: „Da packte der König der Herrlichkeit den Obersatrapen Satan am Kopf und übergab ihn den Engeln mit den Worten: ‚Mit Eisenketten fesselt ihm Hände und Füße, Hals und Mund!‘ Dann übergab

er ihn Hades und sprach: „Nimm ihn und halte ihn fest bis zu meiner zweiten Ankunft!“ (V. 22,2). Satan erscheint dabei macht- und kampflös gegen das Handeln Jesu, der Engel und des Hades.

Vielmehr steht die Vorstellung im Zentrum, die Hades in V. 22,1 in den Mund gelegt wird, wo er fragt: „Bist du Jesus, von dem der Obersatrap Satan uns erzählte, du solltest durch Kreuz und Tod die ganze Welt erben?“ Kreuz und Tod haben der Erzählung des „Nikodemusevangeliums“ gemäß bewirkt, dass alle „von Anfang der Welt an Verstorbenen“ (V. 18,1) von Jesus auferweckt wurden. Dazu passt ebenso, dass „der Heiland den Adam“ segnet, „indem er das Kreuzeszeichen auf seine Stirn machte. Und so tat er es auch bei den Patriarchen, Propheten, Märtyrern und Vorvätern“ (V. 23,2). Mit dieser Vorstellung kongruent geht, dass die Verfasser des Augenzeugenberichts, Simeon und seine Söhne, vor Abfassen desselbigen ebenfalls „ihr Gesicht mit dem Zeichen des Kreuzes“ bezeichnen (V. 17,2).

3. Ode 42 der „Oden Salomos“: fragliche Identität des lyrischen Ichs

Wie in allen übrigen Texten aus den *Oden Salomos* ist auch in der für die Suche nach frühen literarischen Belegen für die Vorstellung einer Höllenfahrt Jesu besonders relevanten Ode 42 zuallererst die Frage zu erörtern, um wen es sich beim lyrischen Ich des Textes handelt. Michael Lattke legt sich dabei eindeutig fest, wenn er schreibt: „Der Sprecher von 1-2 ist identisch mit dem Ich-Sprecher der restlichen Ode, mit Ausnahme der mitten in 15b beginnenden und mit 18b endenden Wir-Rede.“¹⁹⁴ Diesen Ich-Sprecher bezeichnet er als „mit dem ‚Sohn Gottes‘ (15b) und ‚Erlöser‘ (18b)“¹⁹⁵ identisch, daher, so Lattke, „haben wir es hier in Ode 42 auf jeden Fall mit so etwas wie einer ‚Hadespredigt Christi‘ zu tun.“¹⁹⁶ Dass diese Interpretation gravierende inhaltliche Mängel bzw. Unstimmigkeiten aufweist, im Folgenden darlegen.

Zunächst aber stellt sich die Frage, wieso Lattke die Verse 1–2 demselben Sprecher zuordnet wie alle übrigen Verse, denn es handelt sich bei den einleitenden Versen von Ode 42 um eine

¹⁹⁴ Lattke, Michael (Hg.): *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 3. Oden 29–42*, Göttingen 2005, 251.

¹⁹⁵ Ebda., 253.

¹⁹⁶ Ebda., 272.

Dublette von Ode 27, mit nur wenigen Änderungen (v. a. die Hinzufügung des letzten Halbsatzes in Ode 42,2), wie die folgende Zusammenstellung zeigt:

Ode 27	Ode 42,1f.
„1 Ich streckte meine Hände aus und heiligte meinen Herrn,	„1 Ich streckte meine Hände aus und näherte mich meinem Herrn,
2 denn die Ausbreitung meiner Hände ist sein Zeichen,	weil die Ausbreitung meiner Hände sein Zeichen ist.
3 und meine Ausstreckung das Holz, das aufrecht/richtig ist.	2 Und meine Ausstreckung ist das gerade/richtige Holz,
Halleluja!“ ¹⁹⁷	das gehängt wurde auf den Weg des Aufrechten/Gerechten.“ ¹⁹⁸

Bezüglich Ode 27 meint Lattke, dass nur die Tatsache, dass es sich um die einzige Dublette in den *Oden Salomos* handelt, sicher sei, „alles andere ist umstritten“¹⁹⁹. Dementsprechend fragt er in Bezug auf Ode 27 viel offener: „Die beiden wichtigsten Fragen wären zunächst diese: (1) Ist mit dem ‚Herrn‘ in 27,1 und 42,1a der höchste Gott gemeint oder der Kyrios Christos? (2) Ist mit der in beiden Texten identischen Sprecherperson irgendein ‚Beter‘ gemeint oder, als Betender oder nicht, der ‚Sohn Gottes‘ genannte erlöste Erlöser von Ode 42 (bes. 15–18)? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt es ab, um wessen und um was für ein ‚Zeichen‘ es sich handelt“²⁰⁰.

Gerade durch die hier offenkundig vorliegende Zusammenstellung von zwei (oder mehreren) Texten in Ode 42 ist nicht einmal die gleichbleibende Identität des Ich-Sprechers eindeutig festzulegen, noch viel weniger, ob es sich dabei um den auferstandenen Jesus als erhöhte Christus- und Sohn-Gottes-Figur handelt. Geht man mit Lattke von dieser Identität aus, so

¹⁹⁷ Lattke, Michael (Hg.): *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 2. Oden 15–28*, Göttingen 2001, 253.

¹⁹⁸ Lattke, Michael (Hg.): *Oden Salomos. Teil 3* (s. Anm. 194), 251.

¹⁹⁹ Lattke, Michael (Hg.): *Oden Salomos. Teil 2* (s. Anm. 197), 249.

²⁰⁰ Ebda., 249.

würde dieser Christus in V. 1 Gott (Vater) als „seinen Herrn“ und die Ausbreitung seiner [Jesu] Hände als „sein [Gott-Vaters] Zeichen“ – welcher Sinn auch immer sich dahinter verbergen würde. Die Verse 3a–3b wären dabei, wie auch Lattke zugibt, „„nicht einfach“ zu erklären“²⁰¹. Die Verse 4–20 hingegen sind im Munde eines solchen Christus prinzipiell denkbar. Im Detail jedoch wäre dann nach der Bedeutung von V. 5 („gestorben sind alle meine Verfolger“²⁰²) zu fragen, besonders vor dem Hintergrund von V. 11 und V. 15–18: Sollten die „Verfolger“ somit als ungerettet und unrettbar im Totenreich befindlich vorzustellen sein?

Gravierender aber ist bei der Annahme dieser Identität die Frage, ob es sich überhaupt, wie Lattke meint, „um den aktiven und souveränen Abstieg Christi, und zwar nicht vom Himmel her (vgl. Joh 6,38; 1 Thess 4,16), sondern vom Kreuz aus“²⁰³ handelt. Dafür spricht V. 14, wo es heißt: „Und ich bildete eine Versammlung von Lebendigen unter seinen (sc. des Todes) Toten und sprach zu ihnen mit lebendigen Lippen, damit nicht aufhörte mein Wort“²⁰⁴ – doch dieser Vers ist Teil eines Abschnitts im Text (V. 12–20), der entweder als näher erläuternde Explikation des bereits in V. 11 („Das Totenreich sah mich und ihm wurde elend/übel, und der Tod spie mich aus und viele [andere] mit mir“²⁰⁵) Gesagten verstanden werden kann, oder aber als separater Teil, der aus anderer Quelle hinzugefügt worden war. Würde man Ode 42 als chronologische Erzählung lesen, so ergäbe V. 12–20 nach V. 11 keinen Sinn. V. 11 stellt zudem das Gegenteil einer Hadespredigt dar, denn es reicht aus, dass das Totenreich den (immer noch als Christus angenommenen) Ich-Sprecher „sieht“, um ihn und „viele [andere]“ auszuspeien. Bei diesem Bild befindet sich Christus zuvor im Totenreich – ganz anders aber ist dies bei V. 16–20 der Fall, wo die Verstorbenen den „Sohn Gottes“ bitten: „hole uns heraus aus den Fesseln der Finsternis. Und öffne uns das Tor, damit wir durch es hinauszögen zu dir.“²⁰⁶ Selbst Lattke vermerkt hierzu: „Der konjunktionale Nachsatz lokalisiert den Erlöser ziemlich eindeutig als vor dem Tor bzw. außerhalb des Hades befindlich“²⁰⁷.

²⁰¹ Lattke, Michael (Hg.): Oden Salomos. Teil 3 (s. Anm. 194), 253.

²⁰² Ebda., 255.

²⁰³ Ebda., 269.

²⁰⁴ Ebda., 271.

²⁰⁵ Ebda., 263.

²⁰⁶ Ebda., 273.

²⁰⁷ Ebda., 275.

Doch ist dieses Bild keineswegs eindeutig zu entwerfen, denn in V. 15 heißt es: „Und es liefen die zu mir, die gestorben sind“ – mithin müsste Christus als am gleichen Ort befindlich vorgestellt werden, ebenso wie in V. 14, wo er „eine Versammlung von Lebendigen unter seinen (...) Toten“ bildet. Es handelt sich also um höchst inkongruente Bilder, die in Ode 42 evoziert werden, die auf „weite mythologische Zusammenhänge“, auf „[r]eligionsgeschichtliche Analoga ... im Umkreis des AT und NT (...), die von ‚Sumer u[nd] Babylon‘ über ‚ägypti[ischen] [sic] Jenseitsglauben‘ bis zur ‚Katabasis der Heroen (Theseus, Herakles, Orpheus)‘ in der griechisch-römischen Welt reichen“²⁰⁸, verweisen.

Nimmt man – als zweite Möglichkeit – hingegen als Ich-Sprecher der Ode 42 nicht den auferweckten und erhöhten Christus, sondern eine andere Person an, so könnte es sich in V. 1–7a, eventuell sogar bis V. 14 um „eine erlöste und an Christus glaubende Person“²⁰⁹ handeln, die Lattke als lyrisches Ich der Ode 29 annimmt. Die Verse 15–19 (bzw. schon 7b–19) aber wären in diesem Fall als gesonderter Textteil mit verändertem lyrischem Ich zu betrachten. Ähnliches wäre der Fall, wenn als Ich-Sprecher irgendeine andere Person oder die Verse 1–14 als aus vorchristlicher Zeit stammend interpretiert werden würden.

In jedem Fall also ist es naheliegender, weder eine durchgehend gleichbleibende Identität des lyrischen Ichs noch eine nicht aus verschiedenen Quellen zusammengestellte Textstruktur anzunehmen. Der Abschnitt, der als eine Allusion auf ein befreiendes Sein oder Tun Jesu im Totenreich verstanden werden kann, weist, wie gezeigt, Unstimmigkeiten und Gedankensprünge in sich auf. Lattke meint, dass „von einem Gericht (...) überhaupt keine Rede“²¹⁰ sei – dagegen spricht V. 15f., wo die Verstorbenen bitten: „Erbarm dich unser, Sohn Gottes! Und verführe mit uns nach deiner Milde“²¹¹. Zugleich aber stellt sich aufgrund von V. 10 dieselbe Frage wie angesichts des von außen zu öffnenden Tores des Totenreiches (s. V. 17), wenn es dort heißt: „Nicht wurde ich verworfen, auch wenn ich [es zu sein] schien, und nicht ging ich zugrunde, auch wenn man [so] über mich dachte.“²¹² Auch Lattke interpretiert diesen Vers dahingehend, dass der Ich-Sprecher keines normalen Todes wie alle anderen Menschen

²⁰⁸ Ebda., 264. Lattke zitiert hier Ernst Koch (Art. „Höllenfahrt Christi“, in: TRE 15 (s. Anm. 149), hier 456, 459) und Aloys Grillmeier (Art. „Höllenabstieg Christi, Höllenfahrt Christi“, in: LThK 5 (21960), 450–455, hier 450–452).

²⁰⁹ Lattke, Michael (Hg.): Oden Salomos. Teil 3 (s. Anm. 194), 263.

²¹⁰ Ebda., 272.

²¹¹ Ebda.

²¹² Ebda., 261.

gestorben sei.²¹³ Dies spricht wiederum dafür, dass es sich um mehrere unterschiedlich konzipierte Textteile handelt, die zu Ode 42 kompiliert wurden, ohne dass inhaltliche Unstimmigkeiten redigiert worden wären. Somit bleibt noch die letzte hier zu erörternde Frage zu klären, wann und von wem diese Kompilation vonstattengegangen sein könnte.

Evangelia Dafni meint zur Zuschreibung der Autorschaft der gesamten Sammlung der *Oden Salomos*: „Lactantius (etwa 250-325 n. Chr.) schrieb sie dem Ruf Salomos als Psalmendichter zu (De Div Inst 4,12)“²¹⁴. Tatsächlich aber heißt es bei Lactanz lediglich: „quod sane incredibile posset uideri, nisi hoc futurum ante multa saecula prophetae cecinissent. Solomon in ode undeuicesima ita dicit: ‚infirmatus est uterus uirginis et accepit fetum, et grauata est et facta est in multa miseratione mater uirgo.‘ item propheta Esaias“²¹⁵. Lactanz zitiert damit aus Ode 19 (V. 6f.) der *Oden Salomos*, was hinsichtlich mariologischer Themen interessant sein kann, jedoch ansonsten nur bezeugt, dass Lactanz die Ode 19 oder einen Teil davon gekannt und eine Autorschaft Salomos angenommen bzw. diese Zuschreibung übernommen hat. Eine Kenntnis der gesamten *Oden Salomos* ist durch dieses kurze Zitat bei Lactanz nicht belegbar, jedoch muss er mindestens 19 von ihnen gekannt haben. Bezüglich der Autorschaft der Oden ist Lattke zuzustimmen, wenn er sagt: „Von wem die (...) Salomo-Oden gedichtet wurden, wissen wir nicht“, er vermutet „ihr(e) Verfasser, Übersetzer und antiken Benutzer im Überschneidungsbereich von frühen jüdischen, gnostischen und christlichen Gruppierungen in hellenistisch-römischer Zeit“²¹⁶.

Zwar werden Texte mit dem Namen „Oden Salomos“ nach Angabe von Dafni „in zwei Kanonverzeichnissen erwähnt: a) bei Pseudo-Athanasius, Synopsis Sacrae Scripturae (6. Jh. n. Chr.), und b) in der Stichometrie des Nikephorus (9. Jh. n. Chr.)“²¹⁷, jedoch ist damit nichts über deren Umfang, Inhalt und Textversion ausgesagt. Als ältestes erhaltenes Dokument eines Teils der *Oden Salomos* (17,7–42,20) gibt Dafni eine Handschrift aus dem 10. Jahrhundert

²¹³ „Der Ich-Sprecher von V zählt nicht zu den normalen Sterblichen, ‚die zur Grube führen‘ (Ps 88,5a (...)), sondern wurde am Kreuz erhöht und steigt nun in mythologischer Weise als von Gott nicht Verworfener und als nicht ein für allemal Umgekommener selbst ins Totenreich (vgl. Ps 88,4b).“ (Ebda., 262f.)

²¹⁴ Dafni, Evangelia G.: Art. „Oden Salomos“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de) (abgerufen am 30. 4. 2022), 2009.

²¹⁵ Heck, Eberhard ; Wlosok, Antonie (Hgg.): L. Caelius Firmianus Lactantius. Divinarum Institutionum. Libri Septem. Fasc. 2. Libri III et IV, Berlin 2007, 346f.

²¹⁶ Lattke, Michael (Hg.): Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 1. Oden 1 und 3–14, Göttingen 1999, VII.

²¹⁷ Dafni, Evangelia G.: Art. „Oden Salomos“ (s. Anm. 214).

(Codex Nitriensis) an, für andere Oden gibt es frühere Textzeugen, ein Manuskript mit den vollständigen *Oden Salomos* stammt aus dem 16. Jahrhundert.

Vor dem 10. Jahrhundert ist also kein schriftlicher Beleg für Ode 42 erhalten, und die Vermutung, dass die gesamte Sammlung der *Oden Salomos* bereits in der „2. Hälfte des 1.-2. Jh. n.Chr.“²¹⁸ entstanden sein könnte, stützt sich „auf Indizien in altkirchlicher Literatur, die über die geistige Umwelt der *Oden Salomos* Zeugnis abzulegen vermögen“²¹⁹, was im Bereich reiner Spekulation anzusiedeln ist. Es bleibt somit festzuhalten, dass Ode 42 der *Oden Salomos* als Beispiel für die Vorstellung einer befreienden Wirkung bzw. Wirksamkeit Jesu in einer Totenwelt gedeutet werden kann, jedoch einige Inkongruenzen diesbezüglich aufweist und – nicht zuletzt – als Teil der Sammlung der *Oden Salomos* „bis Anfang des 20. Jh.s unbekannt“²²⁰ war, somit in keiner Weise mit der Wirkungsgeschichte des *Nikodemusevangeliums* verglichen werden kann.

4. „Die Fragen des Bartholomäus“: Kreuzigung hop on – hop off

Noch mehr Widersprüche als in Ode 42 der *Oden Salomos* sind in den *Fragen des Bartholomäus* zu finden. Diese apokryphe Schrift, die Jean-Daniel Kaestli nicht näher eingegrenzt, aber doch auf das 2.–4. Jahrhundert datiert²²¹, ist in Rezensionen überliefert, die Christoph Markschies als „späte, ja deutlich mittelalterliche Fassungen“²²² bezeichnet. „Wie alt“, so Markschies weiter, „die allen diesen Rezensionen vorgängige, aber verlorene griechische Urfassung war, ist schwer zu entscheiden“²²³. Durch „Anleihen aus dem Protevangelium des Jakobus 8,1 in QuaestBarth 2,15 und aus der Kindheitserzählung des

²¹⁸ Ebda.

²¹⁹ Ebda.

²²⁰ Ebda.

²²¹ Kaestli, Jean-Daniel: Art. „Bartholomäusevangelium“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart Online, siehe: <http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_01531> (abgerufen am 12. 07. 2022).

²²² Markschies, Christoph: „Die Fragen des Bartholomäus. Einleitung“, in: ders.; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (s. Anm. 163), 702–709, hier 708.

²²³ Ebda.

Thomas in Quaest Barth 2,11²²⁴, ebenso wie durch „eine wörtliche Zitation von QuaestBarth 1,7 und 1,9 im äthiopischen ‚Buch der Geheimnisse‘“²²⁵ lässt sich dabei ein Rahmen für die Entstehungszeit abstecken, doch ist damit noch nichts darüber ausgesagt, in welchem Umfang und welcher Textversion die *Fragen des Bartholomäus* zu dieser angenommenen Entstehungszeit vorgelegen sind, wie also die Urfassung tatsächlich beschaffen war und ob, wann und in welchem Ausmaß sie später bearbeitet wurde.

Mit dem Namen „Bartholomäus-Evangelium“ wurden von „antiken Zeugnissen“²²⁶ nicht nur die *Fragen des Bartholomäus*, sondern auch ein weiterer apokrypher Text, *Das Buch der Auferstehung Christi von Bartholomäus dem Apostel*, bezeichnet, was eine weitere Schwierigkeit für die Datierung darstellt. In der heute vorliegenden Form jedenfalls wurde es im Mittelalter rezipiert und tradiert, wie viele weitere Umformungen oder Hinzufügungen von Teilen es dabei gegeben hat, lässt sich nicht mehr feststellen.

Im ersten Teil befragt Bartholomäus als Sprecher der Apostel den auferstandenen Jesus nach den Hintergründen und Details einer Wahrnehmung, die er hatte, als Jesus am Kreuz hing: „Und Bartholomaeus sagte: ‚Herr, als du ans Kreuz geschlagen werden solltest, folgte ich dir, Herr, von ferne. Und ich sah dich am Kreuz hängen. Und die Engel kamen vom Himmel herab und verneigten sich vor deinem Leiden. Und es trat eine Finsternis ein. Ich aber schaute und sah dich am Kreuz unsichtbar geworden. Ich hörte aber nur eine Stimme in der Unterwelt und ein gewaltiges Heulen und Zähneknirschen, das sich erhob. Sage mir, Herr, wohin gingst du vom Kreuz?‘“ (V. 6f.). Anhand dieser Textpassage sind eindeutig unterschiedliche theologische Schwerpunkte bzw. Ausrichtungen in den verschiedenen erhaltenen Textversionen erkennbar. Gegenüber der hier zitierten Version P, wo es relativ neutral formulierend heißt: „als du ans Kreuz geschlagen werden solltest“²²⁷ (ähnlich Version C: „als du am Kreuz aufgehängt wurdest“) heißt es in den Versionen H und V: „als du hingingst, um ans Kreuz gehängt zu werden“. In letzteren kommt viel stärker die Ansicht zum Ausdruck, Jesus habe freiwillig den Kreuzestod hingenommen, als Zweck seines Zur-Welt-Gekommen-Seins. An späterer Stelle im Text wird die Aussage in den Mund Jesu gelegt, dass es „Adam, der Erstgeschaffene“ (V. 22,

²²⁴ Ebda., 708f.

²²⁵ Ebda., 709.

²²⁶ Kaestli, Jean-Daniel: Art. „Bartholomäusevangelium“ (s. Anm. 221). Kaestli nennt dabei Hieronymus und das Decretum Gelasianum, ohne nähere Angaben.

²²⁷ Diese Formulierung lässt sich rein futurisch deuten, könnte aber auch etwas von der Vorstellung eines heilsgeschichtlichen „Muss“ der Kreuzigung Jesu beinhalten.

Version C) gewesen sei, „um dessentwillen ich auf die Erde hinabgestiegen bin. Und ich sagte zu ihm [Adam]: ‚Um deiner und deiner Kinder willen bin ich auf die Erde hinabgestiegen und wurde ans Kreuz gehängt.‘“ (V. 22, Version P)²²⁸. Dahinter steht das Konstrukt der Erbsünde, da die Kreuzigung um Adam und seiner Nachkommen geschehen sei. Ein in sich schlüssiges Konzept von Soteriologie ist aber in den *Fragen des Bartholomäus* nicht erkennbar, denn unter dem Begriff „Adams Kinder“ könnten alle Menschen subsumiert werden²²⁹, die durch Jesu Kreuzigung gerettet worden wären, wohingegen kurz darauf im Text (V. 30 in Version G, V. 32 in Version C) von nur drei Seelen die Rede ist, nämlich jenen der Gerechten unter 30.000 Seelen, die ins Paradies eingehen würden.²³⁰ Wo sich die übrigen 29.997 Seelen nach ihrem Tod befinden und ob Jesu Kreuzigung für sie in irgendeiner Weise Rettung bewirkt hat, wird nicht weiter reflektiert. An dieser letztgenannten Stelle bleibt auch die Frage offen, warum Jesus zu seinen Lebzeiten²³¹ „das Opfer im Paradies empfangen“²³² (i. e. die drei täglichen Gerechten in das Paradies einlassen) konnte, als Auferstandener aber die Apostel „an diesem Ort“ warten lassen muss, um Gleiches zu tun (V. 29, Version P: „wenn ich nicht komme, werden sie nicht in das Paradies eingehen“²³³).

Besonders relevant für die vorliegende Thematik ist eine gegenüber anderen apokryphen Schriften komplett veränderte zeitliche Abfolge, nämlich den Zeitpunkt betreffend, an dem der Höllenabstieg Jesu erfolgt sein soll. Laut den *Fragen des Bartholomäus* geschah dies nämlich zu dem Zeitpunkt, als Jesus am Kreuz hing und „eine Finsternis eintrat“²³⁴. Nach vollbrachter

²²⁸ In Version H wird ähnlich wie in V. 6 umformuliert: „Ich sprach zu ihm: ‚Ich ließ mich wegen dir und deiner Kinder ans Kreuz hängen (...)‘“.

²²⁹ Wenig später heißt es auch, dass „alle Toten auferstanden“ (V. 21, Version C; in den Versionen P und V heißt es: „die Toten“).

²³⁰ Die Zahlen der täglich Versterbenden und der ins Paradies Eingehenden schwankt zwischen den verschiedenen Versionen stark: Laut den Versionen H, P und V verlassen 30.000 Seelen täglich ihren Körper, gemäß Version R 12.873, Version C zufolge 6.074. Bezüglich der ins Paradies Eingehenden schwanken die Angaben zwischen drei, „kaum acht“ (V. 33, Versionen P und V) und 53, von denen „aber nur drei“ sich „in Abrahams Schoß“ ausruhen (V. 33, Versionen G und C), die übrigen hingegen sich „an einem Ort der Ruhe“ befinden (V. 33, Version C) bzw. „an den Ort der Auferstehung“ „strömen“ (V. 33, Version G), „weil sie nicht sind wie diese drei gerechten Seelen“ (V. 33, Version C).

²³¹ V. 31: „als ich mit euch zusammen das Wort lehrte“ (Versionen G und H), in veränderter Formulierung in Version P und V.

²³² V. 32, Version P; in Version V wird vom Entgegennehmen gesprochen.

²³³ Vgl. dazu Version G: „wenn ich ihnen nicht zu Hilfe käme, würden sie dort nicht hineinkommen“, ähnlich Version H.

²³⁴ V. 6, Version V. Orientiert man sich an den synoptischen Evangelien, so war dies zwischen der sechsten und neunten Stunde, siehe Mt 27,45; Mk 15,33; Lk 23,44.

Öffnung der „ehernen Tore“ und „eisernen Riegel“²³⁵ der Hölle, nach Ausschaltung des Hades durch Niederknüppelung und Fesselung durch Jesus und nach Herausführung von „Adam und alle[n] Patriarchen: Abraham, Isaak und Jakob“²³⁶ kam Jesus wieder aus der Unterwelt „und kehrte zurück ans Kreuz“ (V. 20, Version P, ähnlich die Versionen H, C und V). Mithin war es kein Ereignis, das dem Karsamstag zeitlich zugeordnet wurde, sondern dem Karfreitag. Die soteriologische Bedeutungszuschreibung an die Kreuzigung wird dadurch zu steigern versucht, zugleich aber wird nichts darüber ausgesagt, ob Jesus bereits vor oder zumindest bei Eintritt der Finsternis verstorben war.

Durch die gesamte Vision des Bartholomäus²³⁷, besonders durch das „Sehen“, wie „alle [Version P: die] Toten auferstanden“²³⁸ und den wieder sich aufs Kreuz gehängt habenden Jesus anbeteten, wird die Kreuzigung zu einer Art Theaterkulisse, ein Vor- und Abspann zur Unterwelts-Szene, ohne explizit eintretenden Tod, ohne geschildertes Leiden Jesu.

Auch über den Zeitpunkt der Auferstehung Jesu wird geschwiegen: „alle Toten“ waren bereits auferstanden, als Jesus noch bzw. wieder am Kreuz hing, sie waren somit ihm, der sie zur Auferstehung brachte, um selbige und in selbiger voraus.

Anhand der *Fragen des Bartholomäus* wird mehrerlei deutlich: Zum einen, dass es fortlaufende Bearbeitungen, Ergänzungen, Umformulierungen, vermutlich auch Weglassungen von Passagen dieses Textes gab. Wahrscheinlich war dies auch bei jenen oben besprochenen Texten der Fall, von denen weniger oder nur eine Textvariante erhalten geblieben sind, was jede Form von Dogmatisierung und Verabsolutierung der darin vorkommenden oder angedeuteten Inhalte per se ausschließen sollte.

Die sukzessive Veränderung der Bedeutungszuschreibung und der Sichtweise auf die Wesenhaftigkeit Jesu wird am Beispiel dreier Versionen von V. 3 deutlich:

²³⁵ V. 20, Version C.

²³⁶ V. 9, Version P, ähnlich die Versionen C und V, im Unterschied zu Version H, wo es heißt: „Adam und alle um ihn herum“.

²³⁷ Er „sah“, dass Jesus „am Kreuz unsichtbar geworden“ (V. 7, Version P, hingegen Version C: „vom Kreuz verschwunden“) war, obwohl Finsternis herrschte, er „hörte“ die Stimme Jesu und „ein gewaltiges Heulen und Zähneknirschen“ (V. 7, Version P) in der Unterwelt, wobei sich die Frage auf tun kann, wieso er Jesus noch fragt, wohin dieser „vom Kreuze“ ging, wo Bartholomäus doch bereits zuvor wusste, dass er Laute aus der Unterwelt gehört hatte.

²³⁸ V. 21, Version C.

Version C	Version P	Version V
„Nachdem er aber gelitten hatte und auferstanden war, betrachteten ihn alle Apostel aufmerksam und wagten nicht, ihn zu fragen, weil sein Angesicht nicht so war, wie es zuvor gewesen war, sondern die vollkommensten Kräfte zeigte.“	„Als er aber begraben und auferstanden war, da wagte keiner, ihn zu fragen, weil es nicht möglich war, ihn anzuschauen, da er in der Fülle seiner Gottheit erschien.“	„Als nach der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus von den Toten die Apostel den Herrn befragen wollten, da hatte keiner von ihnen den Mut, ihn zu befragen, da man ihn nicht anschauen konnte, denn es war [nach] seiner Auferstehung und es war vielmehr seine volle Göttlichkeit zu sehen.“ ²³⁹

Die sich im Angesicht des Auferstandenen zeigenden „vollkommensten Kräfte“ von Version C sind dabei noch so umschrieben, dass die lehramtlich-dogmatische Festlegung der Göttlichkeit Jesu nicht zwingend Voraussetzung für die Ausformulierung dieser Textpassage sein muss. Anders ist dies bei den Versionen P und V der Fall, wo von „der Fülle seiner Gottheit“ bzw. – noch verschärfter formuliert – von „seiner vollen Göttlichkeit“ die Rede ist.

Eine ähnliche Verschiebung hinsichtlich ideengeschichtlicher Prämissen ist am Beispiel von V. 27 zu beobachten, die bei weitem antijudaistischste Passage der *Fragen des Bartholomäus*. Darin ist von einem der „Racheengeln, die vor dem Thron meines [Jesu] Vaters stehen“ (V. 26, Version P), die Rede, der die Juden (Version R, Versionen P und V: „Söhne Israels“) dafür bestraft, dass sie Jesus gekreuzigt haben sollen. In den Versionen P und V wird das in den synoptischen Evangelien vorkommende Entzweireißen des Tempelvorhangs nach (laut Mt 27,51; Mk 15,38) bzw. kurz vor Eintritt des Todes Jesu (gemäß Lk 23,45) uminterpretiert und erweitert, indem es als Bestrafungsakt des Racheengels dargestellt wird. In den Versionen R und C hingegen ist davon die Rede, dass „das Gebäude der Synagoge der Juden“ zerschlagen und „in zwei Stücke“ zerteilt (Version C) worden sei. Hier ist nicht nur eine größere inhaltliche

²³⁹ In einer Fußnote wird bei Markschieß darauf verwiesen, dass es im Original heißt: „er war vielmehr in seiner vollen Göttlichkeit zu sehen“ (Markschieß, Christoph; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* (s. Anm. 163), 711, Fn. 4).

Entfernung zu den kanonischen Evangelien festzustellen, sondern auch ein weit fortgeschrittener Antijudaismus.

Noch drastischer wird dieser in Version V zum Ausdruck gebracht, wo es heißt: „Denn mein Vater hatte ihm [dem Racheengel] den Befehl und die Macht gegeben, daß er die Macht der zeitlichen jüdischen Welt vernichte. Als sie ihm aber befahlen, in den Himmel emporzusteigen, gingen Flammen aus von seinen Händen, [und] er schleuderte seine Waffe und zerteilte den Vorhang des Tempels in zwei Hälften und zerriß ihn in zwei Teile zum Zeugnis der Söhne Israels für das Leiden und das Kreuz, weil sie mich gekreuzigt hatten.“ Während das Zerreißen des Tempelvorhangs in den kanonischen Evangelien noch mit einer Anspielung auf die jüdische Trauergeste des Einreißen der Kleidung gedeutet werden kann, so ist hier von der Vernichtung der „jüdischen Welt“ die Rede. Fragwürdig ist daher m. E. die Tatsache, dass darauf nicht einmal in einer Fußnote bei Marksches hingewiesen wird, stattdessen wird zu Version C hinsichtlich des Zerteilens der Synagoge in zwei Stücke lediglich – falsch – auf Mk 15,38par hingewiesen.

iv. Zu Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche

So klar und deutlich die bereits zitierten Postulierungen des Katechismus der Katholischen Kirche bezüglich eines Höllenabstiegs Jesu auf den ersten Blick scheinen, so wenig halt- und greifbar werden sie bei näherem Hinsehen und Hinterfragen der zugrundeliegenden gedanklichen Prämissen. In Artikel 5 des KKK ist in Nr. 632 und 633 mehrfach die Rede von einem „Aufenthaltort der Toten“, so, als handele es sich um einen physisch existierenden, lokalisierbaren Platz innerhalb des diesseitigen dreidimensionalen Gefüges, verbunden mit der Vorstellung einer mehrstöckigen, in Schichten aufgebauten Welt.

Vermeintliche biblische Belegstellen werden ihres Kontexts, ihrer Entstehungs- und Wirkungsgeschichte enthoben eingesetzt, um ein scheinbar kohärentes Bild einer gleichsam auf dem Reißbrett logisch durchdachten, unabdingbar ablaufenden Erlösungsmaschinerie zu suggerieren. Doch scheitert dieser Versuch an vielerlei Stellen. Wenn etwa in Nr. 635 eine „alte Homilie zum Karsamstag“ zitiert wird, wo es heißt: „Tiefes Schweigen herrscht heute auf Erden, tiefes Schweigen und Stille. Tiefes Schweigen, weil der König ruht (...), weil Gott – im

Fleisch – in Schlaf gesunken ist und Menschen aufgeweckt hat, die seit unvordenklicher Zeit schliefen (...)“, so lässt sich dagegen die simple Anfrage stellen, wie ein Schlafender Schlafende aufgeweckt haben solle. Die eigentümliche Unbestimmtheit von Passivität oder Aktivität eines Christus in der Unterwelt wird auch in Nr. 648f. deutlich, wenn es heißt: „Auferstehung Christi ist (...) transzendenter Eingriff Gottes selbst in die Schöpfung und in die Geschichte. Bei ihr handeln die drei göttlichen Personen gemeinsam und offenbaren dabei gleichzeitig ihre Eigenart. Sie geschah durch die Macht des Vaters, der Christus, seinen Sohn, „auferweckte““ (Nr. 648). Es sei also „die Macht des Vaters“ gewesen, die die Auferweckung Jesu bewirkt habe, zugleich aber sei die „Auferstehung“ ein Handeln der „drei göttlichen Personen gemeinsam“ gewesen – ohne dass dieses Handeln genauer umschrieben wird. Kurz darauf heißt es in Nr. 649: „Was den Sohn anbelangt, so bewirkt er seine Auferstehung kraft seiner göttlichen Macht.“ Dies widerspricht der Aussage, dass es die Macht des Vaters gewesen sei, die den Sohn auferweckt habe, korrespondiert jedoch mit Nr. 651, wo es heißt, dass „Christus durch seine Auferstehung den von ihm verheißenen endgültigen Beweis seiner göttlichen Autorität gegeben“ habe.

Liest man die soeben zitierte Passage mit der bereits erwähnten aus Nr. 632 zusammen, derzufolge Jesus „wie alle Menschen den Tod“ erlitt und „sich der Seele nach zum Aufenthaltsort der Toten“ begab, „aber (...) in dieser hinab als Retter“ stieg, so wird deutlich, dass hier keine Reflexion darüber geschieht, wie das Verhältnis von zugeschriebener Göttlichkeit und Menschsein innerhalb der Person Jesu nicht nur gedacht werden kann, sondern sich in den Vorstellungen bezüglich Rettung und Selbstrettung (Rettung der „festgehaltenen“ Seelen im „Aufenthaltsort der Toten“ und Selbstrettung aus ebendiesem „Ort“ in Form von Auferstehung) konkret dargestellt haben solle.

Die komplexe Frage des Verhältnisses von Leib und Seele des verstorbenen Jesus wird pauschal abgehandelt, wenn es in Nr. 650 lautet: „Die Kirchenväter betrachten die Auferstehung von der göttlichen Person Christi her. Diese war mit seiner Seele und seinem Leib, die durch den Tod voneinander getrennt worden waren, vereint geblieben: ‚Kraft der Einheit der göttlichen Natur, die in beiden Wesensteilen des Menschen zugegen bleibt, vereinigen sich diese aufs neue. So kommt der Tod durch die Trennung des menschlichen Gefüges zustande und die Auferstehung durch die Vereinigung der beiden getrennten Teile‘ (Gregor v. Nyssa, res. 1)“. Pauschal bereits hinsichtlich der Bezeichnung „die Kirchenväter“, unterschiedslos, als eine Verstärkung der Autorität der folgenden Aussage. Pauschal aber vor allem inhaltlich. Wie könnte man sich das Vereintbleiben der göttlichen Person Christi mit seiner in seine Bestandteile zerlegten Leibseele

(oder Seelenleib?) vorstellen? Wieso wird die göttliche Natur Christi erst nach seinem Tod wirksam und nicht vielmehr bereits zuvor? Handelt es sich um eine zweifache göttliche Person, eine, die nach Jesu Tod mit seiner Seele, eine zweite, die mit seinem Leib vereint geblieben sei? Dies sind nur einige wenige der Fragen, die an dieser und anderen Stellen aufkommen können.²⁴⁰ Eine Verbindung von Gregor von Nyssa zur Gegenwart oder gar wenigstens eine kurze Andeutung der dazwischen liegenden geistesgeschichtlichen Entwicklung unterbleibt – vermutlich nicht nur aufgrund gebotener Kürze.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Katechismus der Katholischen Kirche bezüglich der Dimensionen der Zeit wie des Raumes irdisch-geschichtliche Gegebenheiten unhinterfragt auf jenen Bereich übertragen werden, der im Leben jedes Menschen (und damit auch Jesu, ansonsten wäre sein „wahres Menschsein“ kein ebensolches) gerade durch den Tod jäh und scharf abgetrennt wird von einem ungreifbaren, unkategorisierbaren und undogmatisierbaren Sein, welchem aber zugleich durch genau diese Attribute im Sinne von Gottähnlichkeit oder Gottesnähe (wiewohl auch dies ein irdisch-räumlicher Begriff ist) Hoffnung zukommen kann.

v. Zu Hans Urs von Balthasars Theologien des Karsamstags

1. „Keine zünftige Theologie“

„Meine Bücher sind keine zünftige Theologie, darum für Dissertationen auch nicht sonderlich geeignet“²⁴¹, so Hans Urs von Balthasar in einem Gespräch mit Michael Albus. Es ist unwahrscheinlich, dass Balthasar damit gemeint hat, dass seine nicht-„zünftige“ Theologie nicht fachmännisch, sachkundig oder ordentlich sei, auch die Bedeutung „urig/urtümlich“ ist

²⁴⁰ Wolfgang Beinert stellt beispielsweise den impliziten und unreflektierten Platonismus in einem anderen Textteil in Frage, wenn er schreibt: „Im ‚Kurztext‘ Nr. 637 heißt es: „Der tote Christus ist in seiner Seele, die mit seiner göttlichen Person vereint blieb, zum Aufenthaltsort der Toten hinabgestiegen. Er hat den Gerechten, die vor ihm gelebt hatten, die Pforten des Himmels geöffnet“. Das ist der gleiche Sprachstil wie beispielsweise Lk 5,3: „Jesus stieg in das Boot ein [...] Dann setzte er sich und lehrte das Volk“. Aber meinen die Verfasser das wirklich? Zugleich setzen sie ohne Wimpernzucken die platonische Anthropologie voraus, derzufolge der Mensch aus einem sterblichen Leib und einer unsterblichen Seele zusammengesetzt ist. Auch das war in der Tradition nie eine Frage. Heute freilich ist es das sehr wohl“ (Beinert, Wolfgang: „Inkarnatorischer Radikalismus“ (s. Anm. 151), hier 68).

²⁴¹ Balthasar, Hans Urs von: „Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar von Michael Albus“, in: ders.: Zu seinem Werk, Einsiedeln 2000, 103–132, hier 104.

für den Begriff „zünftig“ eher auszuschließen. Vielmehr scheint es sich bei dieser Aussage um eine Distanznahme zur Zunft der akademisch-wissenschaftlichen Theologie zu handeln. Dafür spricht, dass er 1960 einen Ruf als Professor für Fundamentaltheologie an die Universität Tübingen ablehnte, oder dass er z. B. 1975 die „Schriftstellerei“, das „Spielen mit der Feder“ als „ein Nebenprodukt und *faute de mieux*“²⁴² seines Wirkens bezeichnete.

Dahinter steckt nicht nur „ein ganz anderes Interesse“, das für Balthasar „im Zentrum“ stand, nämlich „die Arbeit an der Erneuerung der Kirche durch die Bildung neuer Gemeinschaften, die das radikale christliche Leben nach den evangelischen Räten Jesu verbinden mit der Existenz mitten in der Welt“²⁴³, der er namentlich in der Gründung der Johannesgemeinschaft nachgegangen ist. Vielmehr waren es wohl unterschiedliche Gründe, die Balthasar zu einer relativierenden Haltung gegenüber dem eigenen schriftstellerischen Schaffen, wie auch zur Distanznahme gegenüber wissenschaftlicher und institutionalisierter Theologie bewogen haben mögen. Dass er sich als Sprachrohr Adrienne von Speyrs verstand (wovon noch ausführlicher die Rede sein wird), war wohl ein Grund, vielleicht der wichtigste, davon. Hinzu kommt eine prinzipielle Skepsis Balthasars hinsichtlich der Adäquatheit vernunftgemäßen Denkens und Redens für die Annäherung an die göttliche Sphäre, wenn er im bereits genannten Gespräch meint: „Das Mysterium läßt sich nicht durch Logik und Begriffe bewältigen. Und das ist schließlich die Gefahr aller Theologie.“²⁴⁴

In dieser Aussage könnte man auf den ersten Blick ein Konterkarieren Balthasars des gesamten eigenen literarischen Schaffens vermuten, vielleicht in Anlehnung an Thomas von Aquins berühmtem Bonmot vom Stroh. Doch wie so oft bei Balthasarschen Aussagen wird die Aussageintention bei je näherem Hinsehen je unklarer: Was möchte er hier überhaupt als „die Gefahr aller Theologie“ verorten? Dass sich „das Mysterium (...) nicht durch Logik und Begriffe bewältigen“ lässt? Oder dass „alle Theologie“ selbiges zu tun versucht? Schließt Balthasar hier aus, dass TheologInnen sich dieser Gefahr (welche auch immer sie sei) bewusst sind? Zuletzt: Was bewog Balthasar dazu, pauschalisierend über „alle Theologie“ zu sprechen?

Letzteres lässt sich wiederum des öfteren in seinen Texten beobachten, nämlich die Tendenz zur Pauschalisierung, Simplifizierung, eingeschränkten bzw. einseitigen Wahrnehmung von an

²⁴² Balthasar, Hans Urs von: „Noch ein Jahrzehnt“ (1975), in: ders.: Zu seinem Werk (s. Anm. 241), 79–93, hier 81.

²⁴³ Ebda.

²⁴⁴ Balthasar, Hans Urs von: „Geist und Feuer“ (s. Anm. 241), hier 110.

sich vielfältigen und unterschiedlichen Phänomenen, zur Formulierung im Singular (etwa, wenn er über „die“ Theologie, „die“ Dogmatik“ oder „die“ Unterweltsvorstellung in „dem“ Alten Testament spricht) – an späterer Stelle, bei näheren Analysen seiner Texte werde ich mehrmals darauf hinweisen.

In den bereits zitierten Aussagen Balthasars steckt auch eine Zweiteilung, ja, Schubladisierung von verschiedenartigen theologischen Zugängen und Methoden. Andernorts meinte Balthasar, „in der Theologiegeschichte“ einen klaffenden „Riß zwischen der zünftigen Schultheologie, die vorwiegend im Abstrakten verharret, und einer spirituellen, fromm-betrachtenden Theologie, die die Kreuzwegstationen mitwandert, aber oft im Emotionalen steckenbleibt und deswegen von der ‚wissenschaftlichen‘ Theologie nicht beachtet wird“²⁴⁵, feststellen zu können. Angesichts dieser Behauptung lässt sich die Frage stellen, wo sich Balthasar selbst positionieren würde – beide Seiten werden von ihm negativ beschrieben, wobei zu vermuten ist, dass er der zweiten Kategorie, abzüglich des Steckenbleibens „im Emotionalen“, den Vorzug geben würde.

Wiederum lässt sich aber auch hier genauer nachfragen: Warum pauschalisiert und simplifiziert Balthasar in dieser Aussage gleich in mehrfacher Weise? Was ist mit „der Theologiegeschichte“ (im Singular) gemeint? Kennt Balthasar keine Beispiele aus „der Theologiegeschichte“, wo beide von ihm als Gegensätze betrachteten Pole eine Symbiose eingegangen wären? Von welchem geschichtlichen Zeitraum ist überhaupt die Rede?

Anders als bei den oben angeführten Zitaten handelt es sich hier nicht um den Mitschnitt eines Gesprächs, innerhalb dessen derartige Aussagen auch unüberlegter gemacht werden können. Es bleibt somit bereits nach wenigen zitierten Sätzen Balthasars die Frage offen, ob er auch in jenen Texten, für die er vor Veröffentlichung mehr Gelegenheit zu kritischer Selbsthinterfragung der von ihm getätigten Aussagen hatte, zu selbiger bereit gewesen ist. Diese Frage lässt sich nicht mit der bloßen Feststellung Thomas Krenskis abtun, dass Balthasar „das System“ gescheut und „sein ‚versuchsweises‘ Reden als eine ‚bloße Annäherung‘“²⁴⁶ verstanden habe. Sie lässt sich auch nicht mit der folgenden Aussage Balthasars ruhigstellen, wenn er schreibt: „Diese ganze ‚Lehre‘ [des Höllenabstiegs Jesu, Anm. S. H.] bleibt in vieler Hinsicht paradox, weil sie im Grunde nicht gelehrt, höchstens gelebt werden kann. Deshalb das Schweigen der Kirche am Karsamstag. Aber es müsste ein Schweigen sein, das ahnt, wie

²⁴⁵ So Balthasar 1968 in seinem Werk „Theologie der drei Tage“, zitiert nach der unveränderten Neuauflage Freiburg 1990 (s. Anm. 111), 5.

²⁴⁶ Krenski, Thomas: „Spekulativer Karsamstag“ (s. Anm. 113), hier 154.

Ungeheures, Unaussprechliches sich zwischen Himmel und Hölle begibt“²⁴⁷ – denn genau zu diesem Thema hat Balthasar alles andere als geschwiegen. Ähnlich formulierte er in seiner „Theologie der drei Tage“ 1969, wo es heißt: „So beredt die Evangelien das Leiden des lebendigen Jesus bis zu Tod und Begräbnis schildern, so schweigsam werden sie naturgemäß für die Zeit zwischen Grablegung und Auferstehungsereignis. Wir sind ihnen dankbar dafür. Zum Totsein gehört diese Stille: nicht nur was die Trauer der Überlebenden, sondern noch mehr, was das Wissen um den Verbleib und den Zustand des Toten angeht.“²⁴⁸ – Wären „wir“ Balthasar „dankbar dafür“, wenn er diese Aussage in seinem eigenen theologischen Schaffen berücksichtigt hätte? In selbigem sind unzählige Aussagen über „den Verbleib und den Zustand des Toten“ zu finden. Nebstbei sei bereits hier erwähnt, dass Balthasar in keinem seiner Texte die „Stille“ des Karsamstags mit dem Schabbat in Verbindung bringt, was jedoch angesichts der an späterer Stelle noch näher zu untersuchenden Vorstellung Balthasars von Jesus als vom Judentum praktisch vollständig abgekoppelt nicht weiter Wunder nimmt.

Bereits anhand dieser wenigen Zitaten wird erkennbar, dass sich Widersprüche hinsichtlich Prämissen, Argumentationsgängen und Schlussfolgerungen nicht nur beim Vergleich verschiedener Texte Balthasars miteinander zeigen – was durch fortschreitende Entwicklung seines Informations- und Erkenntnisstandes erklärbar wäre –, sondern auch innerhalb einzelner Texte, mitunter auf kürzestem Raum. Einige dieser gedanklichen Widersprüche sollen im Folgenden zur Sprache kommen, die Zahl der Beispiele könnte im weitläufigen Schaffen Balthasars beinahe beliebig vergrößert werden. Ähnliches gilt für die Antijudaismen, die in Balthasars Texten im- und explizit zu finden sind: Auch hiervon werden im Folgenden lediglich einige wenige Beispiele angeführt, um den prinzipiellen Ausgangspunkt der Balthasarschen Überlegungen deutlich zu machen. Zunächst jedoch seien die Personen näher beleuchtet, die Einfluss auf das theologische Denken und Schreiben Balthasars nahmen, insbesondere Adrienne von Speyr.

²⁴⁷ Balthasar, Hans Urs von: Theologik, Bd. 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln ²2010, 327.

²⁴⁸ Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 141.

2. Compassio der Compassio

Auch wenn Begegnungen Balthasars wie etwa jene mit Henri de Lubac ab seiner Studienzeit in Lyon-Fournière in den 1930er-Jahren, seine intensive Beschäftigung „mit der voraugustinischen Vätertheologie“²⁴⁹ und hiervon besonders mit Origenes, mit Erich Przywaras Werk „Deus semper maior“ u. v. a., und nicht zuletzt sein ignatianisch-jesuitisches Geprägtwerden die Ausformung seiner Theologie beeinflusst haben, so war es doch Adrienne von Speyr, deren visionhaftes inneres Erleben das literarische Schaffen Balthasars, insbesondere seine Sichtweise des Karsamstags, maßgeblich formte. Dies brachte Balthasar Zeit seines Lebens immer wieder deutlich zum Ausdruck, wenn er etwa 1965 schrieb: „Adrienne von Speyr war es, die den erfüllenden Weg von Ignatius zu Johannes wies, und damit den Grund zum meisten legte, was seit 1940 von mir veröffentlicht wurde.“²⁵⁰ Wenig später, kurz nach Speyrs Tod 1967, hält er fest: „Heute nach ihrem Tode erscheint mir ihr Werk weitaus wichtiger als das meine und die Herausgabe ihrer ‚Nachlasswerke‘ geht allen eigenen Arbeiten vor.“²⁵¹

Adrienne von Speyr berichtet bereits aus ihrer Kindheit und Jugend „von Visionserlebnissen“²⁵². Diese nahmen jedoch nach ihrem Übertritt in die katholische Kirche 1940 beträchtlich zu, wie Aidan Nichols schreibt: „(...) Adrienne had numerous visionary experiences of the Mother of the Lord and the saints, either individually or in groups, and was taught by them whether verbally or by means of brief symbolic scenes. That, whatever else one might think of it, is scarcely indefinite. Several of the saints particularly prominent in the Latin Catholic piety of the period – the Curé d’Ars (Jean-Baptiste Vianney), the Little Flower (Thérèse Martin) – were involved, but so too were the apostles and many of the Church Fathers

²⁴⁹ Krenski, Thomas: „Spekulativer Karsamstag“ (s. Anm. 113), hier 150.

²⁵⁰ Balthasar, Hans Urs von: „Rechenschaft“ (1965), in: Ders.: Zu seinem Werk (s. Anm. 241), 41–78, hier 76.

²⁵¹ Balthasar, Hans Urs von: Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968, 11, zit. nach: Sorace, Marco A.: „Mystik als ‚erste Wissenschaft‘. Zum Stellenwert der mystischen Erfahrung bei Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar“, in: ders.; Zimmerling, Peter (Hgg.): Das Schweigen Gottes in der Welt. Mystik in 20. Jahrhundert (= Band 2 der Jahresschriften der „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e.V.“), Nordhausen 2007, 101–111, hier 101.

²⁵² Sorace, Marco A.: „Mystik als ‚erste Wissenschaft‘ (s. Anm. 251), hier 103, der sich dabei beruft auf: Speyr, Adrienne von: Aus meinem Leben. Fragment einer Selbstbiographie, Einsiedeln 1968, 142f.

whom Balthasar, as a patrologist, was able to identify.”²⁵³ Bereits hier kann etwas stutzig machen, nämlich die nachträgliche „Identifizierung“ von Kirchenvätern durch Balthasar. Inwieweit es sich dabei um Zuschreibungen und Beeinflussung der Deutungen des von Speyr visionshaft Erlebten handelte, bleibt dabei offen. Es scheint auch kein Zufall zu sein, dass justament jene Heiligen im inneren Erleben Speyrs eine Rolle spielten, die zu dieser Zeit „en vogue“ waren. Daran zeigt sich, dass visionshafte Erfahrungen im Allgemeinen zumeist eng mit dem jeweils aktuellen Stand der Frömmigkeitspraxis, der Soteriologie und Eschatologie und nicht zuletzt der persönlichen Beschäftigung der „Visionsempfänger“ mit biblischen oder nachbiblischen Personen verknüpft sind. Anders gesagt, entstehen Visionen, Auditionen u. dgl. nicht gleichsam im luftleeren Raum, sondern sind schon für ihre Entstehung entscheidend von äußerem Erleben geprägt.

Sehr wahrscheinlich ist es, dass Balthasar nicht nur beim nachträglichen Ausdeuten von Speyrs inneren Erfahrungen bis hin zur Verschriftlichung²⁵⁴ und Edierung ihrer Texte eine entscheidende Rolle bei der Zuschreibung von Personen wie auch bei der Auslegung von Inhalten gespielt hat, sondern bereits im Vorfeld, wo er etwa durch Anraten der Beschäftigung mit ausgewählten Bibelstellen, Heiligenbiographien, Anleitungen zur Meditation u. a. die Entstehung von visionshaften Bildern mitbeeinflusst haben könnte.

Ebenso naheliegend ist es, dass Balthasar, dessen Übersetzung des Exerzitienbuches von Ignatius von Loyola im Jahr 1946 im Johannes-Verlag erschienen ist, auch die darin enthaltenen Gebetsweisen und Methoden des Sich-Hineinversetzens in Szenen aus dem Leben und Sterben Jesu Speyr vermittelt haben mag. Ignatius’ Exerzitienbuch enthält beispielsweise eine „Besinnung über die Hölle“ (EB 65–71), worin „mit der Schau der Einbildung die Länge, Weite und Tiefe der Hölle“, „die großen Flammen, und die Seelen wie in brennenden Leibern“ gesehen, „Weinen, Wehklagen, Geheul, Geschrei, Lästerungen gegen Christus Unseren Herrn und gegen alle Seine Heiligen“ gehört, „Rauch, Schwefel und Faulendes“ gerochen, „Tränen, Trübsal und de[r] Wurm des Gewissens“ geschmeckt und „mit dem Getast, wie die Feuergluten

²⁵³ Nichols, Aidan: *Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar’s Theology beyond the Trilogy*, London u. a. 2007, 111.

²⁵⁴ „Die Werke Adriennes von Speyr, mir fast alle diktiert, bilden ungefähr ein Drittel der Bücher, die ich mit meiner Hand geschrieben habe“, so Balthasar im Jahr 1975 (Balthasar, Hans Urs von: „Noch ein Jahrzehnt“, in: Ders.: *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000, 79 – 93, hier 91).

die Seelen erfassen und entzünden“²⁵⁵ getastet werden sollen. Eine ähnliche Betrachtung unter „Anwendung der fünf Sinne“²⁵⁶ ist in EB 121–125 zu finden.

Bereits am ersten Exerzientag soll sich der/die Exerzitant/-in in einer „Betrachtung von der Menschwerdung“ innerlich „vergegenwärtigen (...), wie die drei Göttlichen Personen die ganze Fläche oder das gesamte Erdenrund voll von Menschen überschauten und, sehend wie alle zur Hölle abstiegen, in ihrer Ewigkeit beschlossen, daß die zweite Person sich zum Menschen mache, um das Menschengeschlecht zu retten“²⁵⁷. In solchen Betrachtungen ist die „Zurichtung des Schauplatzes“ ein wichtiges Element, im Falle des ersten Exerzientages soll dabei „die gesamte Weite des Erdenrundes (...); und nachher im besondern das Haus und die Zimmer Unserer Herrin in der Stadt Nazareth in der Provinz Galiläa“²⁵⁸ innerlich „geschaut“ werden. Während der dritten Exerzitenwoche soll sich der Übende schon „während des Aufstehens und Ankleidens (...) in Trauer und Schmerz (...) versetzen über so großen Schmerz und so großes Leid Christi Unseres Herrn.“²⁵⁹ Interessant ist auch die erste Betrachtung der vierten Exerzitenwoche. Hierin soll über folgende bildliche Vorstellung meditiert werden: „wie nachdem Christus am Kreuz aushauchte und der Leib von der Seele getrennt liegen blieb, während Gott stets mit ihm vereint war, die selige Seele zur Hölle abstieg, gleichfalls mit der Gottheit geeint, von dort die gerechten Seelen entließ und zum Grabe zurückkehrend und auferstehend seiner gebenedeiten Mutter mit Leib und Seele erschien.“²⁶⁰

Diese Art des inneren Nacherlebens, Mitempfindens, empathischen Einfühlens in biblische Szenen, besonder in die Passionsgeschichte, mag eine wichtige Rolle gespielt haben für Speyrs jährliches inneres Durchleben der Leiden Jesu am Kreuz und seines Höllenabstiegs am Karsamstag ab dem Jahr 1941: „Each year on Good Friday afternoon Adrienne went into a death-like trance interrupted only by the lance-thrust described in St John’s Gospel. Shortly afterwards there began the most characteristic feature of her Passion mysticism: the Descent

²⁵⁵ Ignatius von Loyola: Die Exerzitien, Einsiedeln ¹²1999, 31f.

²⁵⁶ Ebda., 43.

²⁵⁷ Ebda., 39

²⁵⁸ Ebda.

²⁵⁹ Ebda., 64.

²⁶⁰ Ebda., 69. Eine Erscheinung des Auferstandenen bei Maria wird auch in EB 299 behauptet, mit dem Zusatz: „Obgleich dies in der Schrift nicht ausdrücklich gesagt ist, hat es doch als ausgesprochen zu gelten, weil gesagt wird, Er sei so vielen andern erschienen.“ (Ebda., 94).

into Hell, which lasted until the early hours of Easter Sunday morning.“²⁶¹ Hierbei ist ein Detail bemerkenswert, das auch bei der näheren Analyse von Texten Balthasars auffällig ist: die Fokussierung auf das Johannesevangelium. Dieses bestimmte nicht nur Speyrs visionshaftes Erleben, sondern durchzieht auch Balthasars theologisches Denken wie ein roter Faden. Zu beobachten ist außerdem, dass Balthasar in seinen Werken mit Vorliebe auf jene biblischen Bücher Bezug nimmt, die von Speyr kommentiert wurden.²⁶²

Ebenso interessant ist ein weiteres Detail aus Speyrs Alltag, worüber Nichols schreibt: „At night, except for two or three hours of sleep, she gave herself to prayer.“²⁶³ Die Möglichkeit, dass es sich bei ihrem visionshaften Erleben auch um Auswirkungen dieses Schlafentzugs und –mangels, mithin um neurologisch erklärbare Phänomene handeln könnte, liegt daher nahe. Die fiktiven Orte, an welche sie sich während ihres Betens versetzt empfand, sind ebenso interessant wie hinterfragenswert: „In prayer, she was transported, she claimed, to innumerable places where her presence was needed: during the Second World War into the concentration camps; and afterwards into Religious houses, especially contemplative ones, where fervour for the divine Office or prayer itself had grown cold; into confessionals where confession was simulated or lukewarm, or the priest was not up to the needs of his penitents; to seminaries; frequently to Rome, to the offices of the Curia romana; and into empty churches where no one went to pray. She felt herself to be in these places both spiritually and physically, and returned from these strange ‚journeys‘ dog-tired.“²⁶⁴ Da es sich bei den meisten der hier genannten Schauplätze um jene handelt, in denen nach dem Dafürhalten Speyrs der Gebetseifer erloschen war, macht die anfängliche Erwähnung der Konzentrationslager stutzig: Sollte sie angenommen haben, dass gerade dort, wo in ungezählter Zahl Menschen mit dem „Sch^ema Jisrael“ auf den Lippen zu Tode gebracht wurden, zu wenig gebetet wurde?

Für Balthasar jedenfalls, der Speyr „in den letzten Jahren ihres Lebens bis zu ihrem Tod im September 1967“²⁶⁵ gepflegt hat, „enthüllte sich“ nach seinen eigenen Worten durch das direkte

²⁶¹ Nichols, Aidan: *Divine Fruitfulness* (s. Anm. 253), 116.

²⁶² „Throughout these years she was commenting on the books of Scripture: notably the Gospel and Letters of St John, some of the Letters of St Paul, the Letters of Peter, James and Jude, the Apocalypse and parts of the Old Testament. The commentary on the Apocalypse was especially important for Balthasar, and plays a considerable part in his theological dramatics“, so Nichols (ebda., 112).

²⁶³ Ebda., 113.

²⁶⁴ Ebda.

²⁶⁵ Sorace, Marco A.: „Mystik als ‚erste Wissenschaft‘“ (s. Anm. 251), hier 104.

Miterleben der psychischen Ausnahmezustände Speyrs während der Kartage „eine ungeahnt differenzierte Landschaft der Schmerzen: wie viele verschiedene Arten der Angst es da gab, am Ölberg und am Kreuz, wie viele Weisen der Schande, Schmach und Demütigung, wie ganz verschiedene Formen der Gottverlassenheit, des Verhältnisses Christi zur Weltsünde, ganz abgesehen von der nie ausgeschöpften Fülle physischer Schmerzen.“²⁶⁶ Speyrs Erleben wird für Balthasar gleichsam zu einem fünften Evangelium, neben den kanonischen, bzw. über diese auf für ihn unerwartete Weise hinausgehend, wenn er schreibt: „Die Passion Jesu, von innen gesehen, ist von einer Mannigfaltigkeit, die die biblischen Texte nicht vermuten lassen (...).“²⁶⁷

An keiner Stelle ist in Balthasars Schriften irgendeine Form von kritischem Hinterfragen der Ursachen der Visionen Speyrs feststellbar, auch nicht eine Reflexion der Möglichkeit von Einflüssen von außen (besonders von Seiten Balthasars selbst), oder der self-fulfilling prophecy, die in dreifacher Weise eine Rolle gespielt haben könnte: Zum einen ist es möglich, dass durch den in Frömmigkeitspraktiken bis heute aufzufindenden Wunsch, die Passion Jesu möglichst tiefgehend, emotional und/oder im wahrsten Sinne des Wortes hautnah nachzuempfinden, das jährliche, justament um 15 Uhr²⁶⁸ des Karfreitags auftretende visionshafte Erleben Speyrs sich durch eben diesen Wunsch erst einstellte. Zum anderen wäre, damit verbunden, auch „the reception of the stigmata, a common feature of Passion mysticism since Francis of Assisi“²⁶⁹, erklärbar, hier in sich physisch auswirkender Art und Weise. Dabei hält Nichols fest, dass Speyr „extremely anxious“²⁷⁰ war, dass irgendjemand die kleinen Wunden bemerken würde. Dies spricht jedoch zugleich nicht gegen die Möglichkeit, dass auch im Falle der Stigmata „der Wunsch der Vater der Gedanken“ und ihrer körperlichen Auswirkungen gewesen sein könnte – durch den bewussten und/oder unbewussten Eifer in der Nachfolge Jesu und dem Wunsch nach Imitation von Heiligen. In diesem Zusammenhang

²⁶⁶ Balthasar, Hans Urs von: Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968, 57, zitiert nach Sorace, Marco A.: „Mystik als ‚erste Wissenschaft‘“ (s. Anm. 251), hier 108.

²⁶⁷ Ebda.

²⁶⁸ „(...) Adrienne von Speyr (...) enjoyed – if that is the right word – a mystical experience of the mysteries of Holy Saturday beginning at 3 o’clock on the afternoon of Good Friday and lasting till the early hours of Easter Sunday morning.” (Nichols, Aidan: Divine Fruitfulness (s. Anm. 253), 183).

²⁶⁹ Ebda., 112.

²⁷⁰ Ebda.

könnten auch Speyrs eigene, langjährige und sich zunehmend verschlechternde Krankheiten von ihr gedanklich mit dem Leiden Jesu am Kreuz verbunden worden sein.

Eine dritte Möglichkeit der self-fulfilling prophecy könnte darin liegen, dass sowohl aufgrund Speyrs eigener Faszination am „Empfang“ von Visionen u.ä., als auch durch die Bestätigung Balthasars, dass es sich hierbei um ein bemerkenswertes Phänomen, einen „unmittelbareren“ Zugang zur göttlichen Sphäre und Offenbarung handele, der Wunsch nach Fortsetzung dieser visionshaften Zustände bei Speyr bestanden haben mag. Das neuerliche Auftreten dieses Phänomens könnte dann wiederum als Erfüllung des Wunsches von göttlicher Seite her betrachtet worden sein. Das gleichsam automatisierte Erscheinen der Erscheinungen am Karfreitag und Karsamstag jeden Jahres könnte eine logische Folge aus dieser Eigendynamik gewesen sein.

Was auch immer die Ursachen für Speyrs inneres Erleben waren, so hat Balthasar jedenfalls einen Großteil seiner Theologie auf diesen Erfahrungen gegründet, wie er selbst betont: „Das meiste dessen, was ich schrieb, ist eine Übersetzung dessen, was auf eine unmittelbarere, weniger ‚technische‘ Weise in dem gewaltigen Werk Adriennes von Speyr, das erst teilweise zugänglich ist, niedergelegt wurde. (...) *Herz der Welt, Gottesfrage, Theologie der drei Tage* und manches andere ist im wesentlichen theologische Transkription des von ihr unmittelbar Erkannten.“²⁷¹ Balthasar spricht hier Speyrs Visionen den Status von Erkenntnissen zu, die in einer größeren Unmittelbarkeit gewonnen worden seien, als dies bei seinem eigenen Schrifttum der Fall war. Der visionären Schau, die auch „brief symbolic scenes“²⁷², also keineswegs eindeutige Bilder bzw. Gefühlszustände enthielt, wird damit ein absoluter Offenbarungscharakter zugeschrieben, was in der Deutung Marco Soraces folgendermaßen lautet: „In dieser (Com-)Passio wird der so Erfahrende ‚durchlässig‘ für die göttliche Wirklichkeit. Er steht dann dem dreifaltigen Gott nicht mehr im eigentlichen Sinne gegenüber, sondern es vollzieht sich an ihm ein ‚Verschlungenwerden in Gott‘ als ein Verschlungenwerden in die Offenbarung seiner dreifaltigen Liebe.“²⁷³

²⁷¹ Balthasar, Hans Urs von: „Noch ein Jahrzehnt“ (s. Anm. 242), hier 90f.

²⁷² Nichols, Aidan: *Divine Fruitfulness* (s. Anm. 253), 111.

²⁷³ Sorace, Marco A.: „Mystik als ‚erste Wissenschaft‘“ (s. Anm. 251), hier 108, unter Bezugnahme auf Balthasars „Theodramatik“.

Sollte Speyr die oben erwähnte, im Exerzitienbuch Ignatius' von Loyola beschriebene Methode der meditativen Betrachtung von Szenen aus dem Leben und Sterben Jesu von Balthasar vermittelt bekommen haben, so wären ihre visionshaften Erfahrungen, speziell das Nachempfinden der Passion und das Sich-Hineinversetzen in einen Höllenabstieg Jesu, auf psychische Prozesse, die während solcher ignatianischer Betrachtungen entstehen können, zu beleuchten. Der Überstieg von der eigenen, phantasievollen Vorstellung hin zu einer (vermeintlich) von göttlicher Seite gewirkten „Vision“ ist dabei nicht verortbar, seine Existenz zumindest in einigen Fällen anzweifelbar.

Problematisch wird eine solche Zuschreibung unmittelbar göttlichen Ursprungs von derartigem Erleben spätestens dann, sobald der persönliche Bereich des/der Betroffenen überschritten wird, ein für die Allgemeinheit relevanter Offenbarungscharakter des subjektiv Erlebten behauptet wird. Dies ist bei Balthasar in massiver Weise der Fall, da er seine Konzepte von Eschatologie und Soteriologie, vom Sinn und Zweck der Menschwerdung des Gottessohnes wie auch Reflexionen über die Beziehung der göttlichen Personen innerhalb der Trinität wesentlich auf das von Speyr Erlebte stützt, wie im Folgenden näher zu zeigen sein wird.

3. Der Abstieg des Herabgestiegenen²⁷⁴

Was Balthasar unter dem Höllenabstieg Jesu verstanden hat, legte er 1974 in „Pneuma und Institution“ scheinbar klar und deutlich dar: „(...) es gibt, am Karsamstag, den Abstieg des toten Jesus zur Hölle, das heißt (sehr vereinfachend gesagt) seine Solidarisierung in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen.“²⁷⁵ Den „Abstieg zur Hölle“ (Descensus ad inferos), wie das Credo es nennt²⁷⁶, bezeichnete er zwanzig Jahre zuvor, in „Eschatologie in unserer Zeit“, als „dieses wahre, wenn auch selten in der Tiefe erkannte Zentrum aller christlichen Eschatologie“²⁷⁷. Dabei bleibt offen, was denn Balthasar überhaupt unter dem Begriff

²⁷⁴ „In diesen Höllenabstieg mündet die Menschwerdung; er ist der zweite alles umfassende Teil des *descensus Christi*.“ (Körner, Bernhard; Gamba, Fulvio: „Das Kreuzesereignis in der Theologie Hans Urs von Balthasars und in der spirituellen Erfahrung Chiara Lubichs“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 55 (2008), 2, 418–433, hier 419).

²⁷⁵ Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution (s. Anm. 112), 408.

²⁷⁶ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum, Einsiedeln u. a. 2005, 56f.

²⁷⁷ Ebda., 56.

„Eschatologie“ versteht. Abgesehen davon, dass zu hinterfragen wäre, warum Balthasar „alle“ christliche Eschatologie pauschal subsumiert, zudem, warum er der Ansicht ist, dass dieses „Zentrum“ ein „selten in der Tiefe erkannte[s]“ sei, und nicht zuletzt, warum er sich dazu gedrängt fühlte, es als „wahres“ Zentrum zu bezeichnen: Wie ist hier das Verhältnis von individueller und allgemeiner Eschatologie gedacht? Gibt es in diesem Konzept überhaupt ein Gericht am Ende der Zeiten, irgendeine Art von Erneuerung der Welt? Viele weitere Fragen könnte man hier anschließen, doch möchte ich stattdessen vermuten, dass ihr Aufkommen durch die unklare Formulierungsweise Balthasars bewirkt wird.

In seiner Dissertation aus dem Jahr 1930, veröffentlicht unter dem Titel „Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur“, meinte Balthasar, „eine exakte Definition von Eschatologie“ festmachen zukönnen, „welche die Formel zeitigte: Eschatologie ist die Lehre vom Verhältnis des Geistes, sofern er als Einheit betrachtet wird, zu seinem endgültigen oder ewigen Schicksal.“²⁷⁸ Auch in diesem Fall handelt es sich um alles andere als „eine exakte Definition“. So scheint es, als würde mit Schlagworten, mitunter mit Polemik und Selbstverteidigung gewürzt, gearbeitet, jedoch kein griffiges, in sich schlüssiges und logisch nachvollziehbares Konzept von Eschatologie vorliegen. Ob dem tatsächlich so ist, soll im Weiteren näher untersucht werden.

Zunächst sei der Frage nachgegangen, was Balthasar mit dem Begriff „Hölle“, die er oft als „der Scheol“ titulierte, gemeint haben könnte. In seiner „Theologie der drei Tage“ (1990) spricht Balthasar vom „alttestamentlichen Scheol“, wobei der Begriff „Scheol“ „im klassisch alttestamentlichen Sinn zu nehmen“ sei, „unter Einklammerung der spätjüdischen“²⁷⁹, persisch und hellenistisch beeinflussten Spekulationen über Differenzierung gemäß Lohn und Strafe nach dem Tod, auch wenn solche Vorstellungen am Rand (...) ins Neue Testament hineinragen“²⁸⁰. In den gleich darauffolgenden weiteren Ausführungen bringt Balthasar paradoxerweise keineswegs Beispiele aus dem „klassischen“ Ersten Testament, wenn er schreibt: „(...) er ist der Hades, dessen Schlüssel der Auferstandene besitzt (Apg 1,18), der Tartarus (2 Petr 2,4), die ‚Grube‘ (Is 24,22), auch das Gefängnis, darin die bösen Engel ‚in Finsternis mit zeitlosen Fesseln auf den Tag des großen Gerichts hin gefangengehalten werden‘

²⁷⁸ Balthasar, Hans Urs von: Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Freiburg ²1998, 13.

²⁷⁹ Auf Antijudaismen in Balthasars Texten werde ich an späterer Stelle näher eingehen.

²⁸⁰ Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 154.

(Jud 6).²⁸¹ Es folgt eine Reihe von ersttestamentlichen Stellen, die beweisen sollen, dass „Pentateuch, Josue, Richter, Könige (...) keine Unterscheidung betreffs des jenseitigen Loses, höchstens eine persönliche Verantwortlichkeit vor Jahwe“²⁸² kennen würden – doch gibt Balthasar in der entsprechenden Fußnote an, all diese Stellen lediglich einem Lexikonartikel von J. Nelis entnommen zu haben. Das könnte darauf hindeuten, dass sich Balthasar weder mit den angegebenen Stellen, ihren Kontexten, oder beispielsweise den zu seiner Zeit aktuellen Erkenntnissen der Bibelwissenschaften, noch mit allen von ihm nicht angeführten ersttestamentlichen Büchern hinsichtlich deren Vielfalt an Vorstellungen zum Sein des Menschen nach dessen irdischem Tod näher befasst haben könnte.²⁸³ Auf die Bedeutung dieser Vermutung werde ich an späterer Stelle zurückkommen.

In „Eschatologie in unserer Zeit“ meint Balthasar, dass „der Scheol (...) nur in einem absoluten Paradox zu definieren“ sei, „er ist, wie Pohle-Gierens richtig sagt, ‚zeitweilige poena damni‘ (...), wobei bloss zu beachten ist, dass es eigentlich keine ‚Verdammnis auf Zeit‘ gibt, sondern im Begriff der *damnatio an sich* Endgültigkeit läge - als das von rechtswegen allem Fleische Adams zukommende Los (...).“²⁸⁴ Dazu ist vielerlei anzumerken. Zunächst ist auffallend, dass Balthasar überhaupt den Wunsch hatte, den Scheol zu „definieren“: Bedeutet dies, dass er nicht auf bisherige Vorstellungen von „Hölle“ zurückgreift? – 1974 schrieb Balthasar in „Pneuma und Institution“: „Die liturgische, spekulative und rhetorisch-populäre Theologie hat alle Aspekte der ‚Hadesfahrt‘ von vornherein unter das Vorzeichen (...) der ‚Fesselung‘ und ‚Beraubung‘ von Tod-Satan-Hades zusammengefaßt, sie somit als eine Siegesfahrt ausgelegt. Der Niederfahrende wird als ein höchst lebendig Handelnder geschildert (...) bei Melito von

²⁸¹ Ebda., 154f.

²⁸² Ebda., 155.

²⁸³ Ebenfalls in der „Theologie der drei Tage“ ist folgende Passage zu finden: „Das Alte Testament kennt zwar keinen ‚Verkehr‘ zwischen dem lebendigen Gott und dem Totenreich, es weiß aber sehr wohl um die Macht Gottes über dieses Reich, so daß Gott ebensowohl töten wie lebendigmachen, zur Scheol hinunterführen wie aus ihr wieder heraufführen kann (1 Sam 2,6; Dt 32,39; Tob 13,2; Weish 16,13). Gestützt auf diese Überzeugung hat der Psalmist jene Verse gesungen, die Petrus in seiner *Pfingstpredigt* anführt (Apg 2,24-28), um nachzuweisen, daß sie nicht in David (der begraben wurde und dessen Grabmal sich bis heute verschlossen unter uns befindet), sondern in Christus erfüllt sind.“ (Ebda., 146) Diese Erweiterung des Blickwinkels auf das „Alte“ Testament wird durch die Sichtweise, dass Selbiges lediglich Hinweis auf Jesus sei, aber nicht eigenständigen und von ihm unabhängigen Wert besitzt, mehr als aufgehoben. Auch Balthasars Konzept des Höllenabstiegs Jesu wird dadurch aber konterkariert: Denn David wird weiterhin offenkundig in dem Scheol befindlich gewährt. Zudem wird Auferstehung an die Öffnung eines Grabmals gekoppelt.

²⁸⁴ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 56.

Sardes, und nicht anders in der Anaphora Hippolyts (...).“²⁸⁵ In Kontrast dazu ging Balthasar vom vollständigen Totsein Jesu aus, der „vom Kreuz her jeder Macht und eigenen Initiative entblößt“ worden sei und nun „in diese Endgültigkeit (des Todes)“ hinabsteige, „als das rein Verfügte, als der zur reinen Materie erniedrigte, restlos indifferente (Kadaver-)Gehorsame, unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung, erst recht zu jeder ‚Predigt‘ an die Toten.“²⁸⁶ Bemerkenswert ist in dieser Aussage die Formulierung „als der zur reinen Materie erniedrigte“. Auch dies stellt ein Paradoxon in sich dar: Wenn Balthasar annahm, dass nicht nur der physische Körper Jesu am Kreuz gestorben war, sondern von der Person Jesu danach nichts anderes als der ins Grab gelegte Leichnam existierte, stellt sich die Frage, wer oder was in diesem Konzept eigentlich in die Hölle absteigt – es bliebe nichts, auch nichts Immaterielles, Seelisches, Geistiges und schon gar nichts Göttliches übrig.

Ein zweiter Widerspruch in sich steckt zudem in der (nicht nur hier, sondern oftmals gewählten) Formulierung, dass der tote Gottessohn in die Hölle absteige – was Ausdruck für ein aktives Tun ist –, zugleich aber Balthasar betont, dass Jesus nicht aktiv handelnd gewesen sei. Wenn Jesus „unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung“ mit den Toten gewesen sei, worum habe es sich dann gehandelt? Eine passive Solidarisierung wäre ein neuerliches Paradoxon in sich.²⁸⁷ In der „Theologie der drei Tage“ hat Balthasar diesen Widerspruch thematisiert, wenn er schreibt: „Wir werden deshalb das belastete Tätigkeitswort ‚herabsteigen‘ (descendere), das als ein vielleicht unentbehrliches Interpretament von der Urkirche beigezogen und später (vom Ende des 4. Jahrhunderts an offiziell) ins Apostolicum eingefügt wurde, vorläufig einklammern. Sowohl die theologischen Verteidiger wie die Bekämpfer eines ‚descensus ad infer(n)a, ad infer(n)os‘ unterstellen diesem Begriff ungewollt und ungeprüft eine Aktion, wie sie im Grunde nur ein Lebendiger, kein Toter vollbringen kann.“²⁸⁸ Statt dessen schlägt er vor: „Sollten wir uns nicht begnügen, von einem ‚Sein mit den Toten‘ zu sprechen? Unsere Überschrift, die das Wort ‚Abstieg‘ mit Bedacht vermeidet, lautet ‚Gang zu den Toten‘, was

²⁸⁵ Balthasar, Hans Urs von: *Pneuma und Institution* (s. Anm. 112), 393.

²⁸⁶ Ebda., 408. Zu Balthasars Vorstellungen von einem innertrinitarischen Gehorsam wird an späterer Stelle ausführlicher die Rede sein.

²⁸⁷ Balthasar hat sich selbst von dem Begriff „Solidarität“ distanziert, wenn er in seiner „Theologik“ schreibt, „dass meine ‚Theologie der Drei Tage‘ in *Mysterium Salutis* 3/2 (Benziger 1969) – ein rasch geschriebenes Werk, da ich kurzfristig für einen erkrankten Autor einspringen musste – den Versuch darstellt, der kühneren Lehre Adriennes von Speyr einen Weg zu bahnen. Der Begriff „Solidarität mit den Toten“ war ein Kompromiss, er kommt im Folgenden nicht mehr vor.“ (Balthasar, Hans Urs von: *Theologik*, Bd. 2 (s. Anm. 247), 315, Fn. 1).

²⁸⁸ Balthasar, Hans Urs von: *Theologie der drei Tage* (s. Anm. 111), 142.

sich unserer Meinung nach durch 1 Petr 3,19 rechtfertigen läßt (...).“²⁸⁹ Der Begriff „Gang“, der auch im Zusammenhang „Gang zum Vater“ verwendet wird, impliziert allerdings neuerlich eine Form von Aktivität, anders als „Sein“, was Balthasar jedoch bewusst ist, wenn er fortsetzt: „Man übersehe nicht, daß auch die Auferstehung und Himmelfahrt zunächst als ein passives Geschehen geschildert werden: aktiv handelnd ist Gott (der Vater).“²⁹⁰

In „Eschatologie in unserer Zeit“ spricht Balthasar, in Fortsetzung des oben angeführten Zitats, von einer „für alle Menschen (...) von rechtswegen verhängten poena damni als einer unabwendbaren Schicksalsmacht“²⁹¹. Dabei scheint Gott keine Rolle zu spielen, ja, geradezu entmachtet dieser „unabwendbaren Schicksalsmacht“ gegenüber. Balthasar geht jedoch nicht darauf ein, wie er sich das Verhältnis dieses machtlosen Gottes gegenüber jenem vorstellt, der hier als Vater des Gottessohnes als aktiv Handelnder für das Zustandekommen von Auferstehung und Himmelfahrt Jesu dargestellt wird. Es scheint vielmehr, dass sich Balthasar so sehr auf seine Thesenentwicklung zur absoluten Notwendigkeit der Kreuzigung und des Höllenabstiegs Jesu für das Heil von Menschen und Welt fokussiert, dass ihm tiefergehende Fragen, beispielsweise über die Allmacht Gottes oder die Theodizee-Problematik im Allgemeinen, aber auch konkret gerade in Zusammenhang mit der Passion Jesu, nicht in den Blick geraten.

Auch in der „Theologie der drei Tage“ bleiben offene Fragen in der Vorstellung des „Seins mit den Toten“ vorhanden. Dies ist der Fall, wenn es um die Transformation der Vorstellung einer Hadespredigt Jesu geht: „Es besteht keine Schwierigkeit, dieses ‚Hin(gehen) zu den Seelen im Kerker‘ primär als ein ‚Sein bei‘ zu verstehen und das ‚Verkünden‘ ebenfalls primär als das Kundwerden(lassen) der durch das Kreuz des lebendigen Jesus gewirkten, aktiv-gelittenen ‚Erlösung‘ (...).“²⁹² Wie und wodurch dieses „Kundwerden(lassen)“ vonstatten gegangen sein könnte, wird dabei von Balthasar nicht näher bedacht.

Dort, wo Balthasar selbst ein „absolutes Paradox“ verortet, in der oben zitierten „Definition“ der Scheol, ist des weiteren fraglich, warum es für Balthasar „eigentlich keine ‚Verdammnis auf Zeit‘ gibt, sondern im Begriff der damnatio *an sich* Endgültigkeit läge“²⁹³. Hierbei wird

²⁸⁹ Ebda., 143.

²⁹⁰ Ebda., 143.

²⁹¹ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 58.

²⁹² Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 143f.

²⁹³ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 56.

einerseits in keiner Weise über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, über die Existenz von Zeit außerhalb des irdischen Lebensgefüges reflektiert, und davon abgesehen andererseits die Möglichkeit einer zeitweiligen damnatio per se ausgeschlossen. Dies ist nur möglich, weil Balthasar offenkundig die Vorstellung eines Verdammungs-Automatismus hat, verbunden mit dem Bild eines Gottes, der „von rechtswegen“ alle Menschen, als „Fleische Adams“, in den Scheol verbannt, oder zumindest dort ihrem Schicksal überlässt.

Damit wird jegliche Eigenverantwortlichkeit, somit auch jede Notwendigkeit von Moral im Grunde genommen ad acta gelegt. Wie auch immer der Mensch sein Leben gestaltet, ist dabei letztlich irrelevant, konsequenzenlos. Und auch die Möglichkeit göttlichen Eingreifens in diesen Verdammungs-Automatismus, außer durch den Höllenabstieg Jesu, wird damit ausgeschlossen. Gott und Mensch sind somit gleichermaßen „verdammte“: Ersterer zum passiven Geschehenlassen des Endstadiums Zweiterer.

Ad acta legt Balthasar auch die Freiheit des Menschen, wenn er fortsetzt: „Er [Jesus] ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg ‚verdammte‘ sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.“²⁹⁴ Demzufolge würde Gott es nicht respektieren, wenn „der Sünder“ an einem Ort bzw. in einem Zustand ohne Gott sein „will“, zu Recht verwendet Balthasar in diesem Zusammenhang das Wort „stören“. Kurz darauf präzisiert er: „Die geschöpfliche Freiheit ist respektiert, wird aber von Gott am Ende der Passion eingeholt und nochmals untergriffen (...).“²⁹⁵ Wiederum bleibt es unklar, was Balthasar unter „geschöpflicher Freiheit“ genau versteht. Er fährt fort: „Nur in der absoluten Schwäche will Gott der von ihm geschaffenen Freiheit das Geschenk der jeden Kerker aufbrechenden und jede Verkrampfung lösenden Liebe vermitteln: in der Solidarisierung von innen mit denen, die alle Solidarität verweigern.“²⁹⁶ Gott habe also die Freiheit geschaffen, doch benötige diese Freiheit zugleich „das Geschenk der (...) Liebe“, in Form von Nicht-Respektierung der Entscheidung des Menschen, sich von Gott abzuwenden. Die Annahme, dass Gott selbst diese „Solidarisierung von innen“ vollzogen habe, indem Jesus als Gott in die Hölle abstiegen sei,

²⁹⁴ Balthasar, Hans Urs von: *Pneuma und Institution* (s. Anm. 112), 408.

²⁹⁵ Ebda., 408f.

²⁹⁶ Ebda.

steht völlig quer zu der kurz zuvor getätigten Aussage, dass Jesus „der zur reinen Materie erniedrigte“ gewesen sei.

Kurz zuvor stellt Balthasar in „Pneuma und Institution“ folgende Überlegungen bezüglich des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Freiheit an: „Es ist sehr schwer zu entscheiden, ob Kreaturen, die durch die Gnade des Schöpfers an dessen absoluter Freiheit teilbekommen haben, damit selbst eine absolute oder eine nur relative Freiheit besitzen. Die letztere erscheint als ein Widerspruch in sich; die erstere aber scheint der Souveränität Gottes zu nahe zu treten.“²⁹⁷ Auch wenn er eingangs meint, dass eine Entscheidung zwischen absoluter und relativer Freiheit des Menschen „sehr schwer“ sei, so hat er sich doch eindeutig für letztere Variante entschieden. Höchst fraglich bleibt allerdings, was Balthasar eigentlich unter dem Begriff „Freiheit“ versteht. Des weiteren gibt es keine Reflexion darüber, ob die Vorstellung einer vergleichbaren oder gar ähnlichen oder gar gleichen Form einer Freiheit Gottes und einer Freiheit des Menschen überhaupt haltbar und adäquat ist. Balthasar setzt statt dessen unhinterfragend voraus, dass die Menschen „durch die Gnade des Schöpfers an dessen absoluter Freiheit teilbekommen haben“, wie auch, dass Gott eine „absolute“ Freiheit besitze. In seinen nachfolgenden Überlegungen ist zudem auffällig, dass Balthasar ausschließlich über eine negative, gegen Gott gerichtete Wahl des Menschen nachdenkt, was Rückschlüsse sowohl auf sein Bild des Menschen als Sünder zulässt, wie auch die Vermutung aufkommen lassen kann, dass sämtliche Gedankengänge Balthasars hier darauf zielen, der Ermordung Jesu soteriologische und eschatologische Sinnhaftigkeit zuzuschreiben.

Gott Vater erscheint in diesem Konstrukt als der Verfügende, demgegenüber der tote Sohn zum „restlos indifferente[n] (Kadaver-) Gehorsame[n]“ wurde. Interessanterweise schreibt Balthasar nicht, dass es Gott Vater gewesen wäre, der Jesus „jeder Macht und eigenen Initiative entblößt“ habe, sondern dass dies „vom Kreuz her“ geschehen sei. Ebenso interessant ist der Begriff „Nicht-Zeit“: Dieser Begriff steht zum einen in Kontrast zur Aussage, dass all dies „am Karsamstag“ geschehen sei, somit gebunden an oder zumindest in Verbindung mit irdischem, prämortalem Zeitgefüge. Zum anderen wird der Begriff „Nicht-Zeit“ als Charakteristikum des gottabgewandten Höllen-Daseins verwendet: Lässt sich daraus der Umkehrschluss vollziehen, dass Zeit ein Charakteristikum der göttlichen Sphäre darstellt? Daran wird ersichtlich, dass auch hier mit Schlagworten hantiert wird, die jedoch nicht in einen logisch nachvollziehbaren gedanklichen Zusammenhang gebracht worden sind.

²⁹⁷ Ebda., 407.

Zu klären bleibt noch die Frage, wem eigentlich der Höllenabstieg Jesu nach den Vorstellungen Balthasars gegolten haben soll. Balthasar schreibt dazu in „Eschatologie in unserer Zeit“: „Ist die Erlösung nicht die Überwindung der Hölle als des ewigen Todes, der dem Sünder droht (und wer ist kein Sünder?), so ist sie nichts und hat sie nichts geleistet.“²⁹⁸ Somit werden zwar alle Menschen als Sünder bezeichnet, unterschiedslos und unabhängig vom Tun und Lassen während ihres irdischen Lebens, also unabhängig vom Schweregrad der Sündhaftigkeit, dennoch „droht“ dem Sünder nur, so Balthasar, die Hölle in Form „des ewigen Todes“, somit sagt er hier nicht explizit, dass alle Menschen, weil Sünder, zumindest bis Jesu Höllenabstieg in der Hölle gewesen seien.

Im bereits zitierten Abschnitt aus „Pneuma und Institution“ spricht Balthasar von „den von Gott weg Verlorenen“²⁹⁹, die sich aufgrund ihrer eigenen „Wahl – mit der sie ihr Ich anstelle des Gottes der selbstlosen Liebe gewählt haben“³⁰⁰, in der Hölle befinden. Ob Balthasar dies von allen Menschen bis hin zu Jesu Höllenabstieg annimmt, bleibt hier offen, es ist aber gut wahrscheinlich, da des weiteren pauschal vom „Sünder, der von Gott weg ‚verdammt‘ sein will“³⁰¹, die Rede ist. Es handelt sich um ein eigenartiges, undifferenziertes Bild von Sünde wie auch vom Menschen überhaupt: Weder wird in Erwägung gezogen, inwieweit ein Mensch tatsächlich „von Gott weg ‚verdammt‘ sein will“³⁰² – was ohnehin eine merkwürdige sprachliche und gedankliche Konstruktion darstellt, worin unklar bleibt, wer der Verdammende (Gott oder Mensch) ist –, noch wird die Möglichkeit selbstloser Liebe des Menschen zu Gott irgendwie in Betracht gezogen (der Mensch erscheint vielmehr vollständig verderbt), noch wird, wie gesagt, irgendein Unterschied im Schweregrad der Sündhaftigkeit gemacht.³⁰³

„Der Auftrag [von Gott-Vater an Gott-Sohn] lautet: Heimholung der verlorenen Menschen“³⁰⁴, so Balthasar in „Pneuma und Institution“. Auch hier scheint es nicht genauer fassbar, ob

²⁹⁸ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 61.

²⁹⁹ Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution (s. Anm. 112), 408.

³⁰⁰ Ebda.

³⁰¹ Ebda.

³⁰² Hervorhebung S. H.

³⁰³ Ganz anders formuliert demgegenüber Thomas Krenski in seiner Interpretation Balthasars, wenn er schreibt: Der „Tote erleidet den Abbruch jeglicher Kommunikation. Er weiß sich verloren, weil er als auf Gott hin geschaffenes Wesen Gott verlor.“ (Krenski, Thomas: „Spekulativer Karsamstag“ (s. Anm. 113), hier 152) Wo bei Balthasar von „Störung“ der vom Sünder selbst gewählten Einsamkeit und Gottfremde die Rede ist, interpretiert Krenski dies als eine Trauer des Toten über Kommunikationsabbruch und Gottesverlust.

³⁰⁴ Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution (s. Anm. 112), 396.

Balthasar damit alle Menschen als „verloren“ ansieht oder nur einen Teil davon. Kurz zuvor jedoch sprach er von den Mächten, „die die Unterwelt beherrschen“: „Tod“, „Hades“, „Satan“³⁰⁵. Diese „drei“ Herrscher der Unterwelt“ bezeichnet er als „die Realität, unter deren ‚eherner‘ und ‚ewiger‘ Gesetzlichkeit die Gestorbenen stehen“³⁰⁶ würden. Der Ausdruck „die Gestorbenen“ bezeichnet hier eindeutig alle Menschen.³⁰⁷ Eine ähnliche Passage findet sich in der „Theologie der drei Tage“, wo die Rede von der „Solidarität des am Kreuz Gestorbenen mit allen menschlichen Toten“³⁰⁸ ist.

Jedoch gibt es auch bei diesem Punkt Inkonsistenzen in den Argumentationsgängen Balthasars. So schreibt er etwa in seiner „Theologik“, unter expliziter Bezugnahme auf Werke Adrienne von Speyrs: „Vom Tod, in den er wie in den Abgrund hinuntergewirbelt wird, gibt es wohl, vor dem Gang durch die Hölle, etwas wie eine Pause, in der er den Schächer im verheißenen Paradies absetzt (...).“³⁰⁹ Zumindest dem Schächer wäre nach dieser Ansicht das Schicksal aller übrigen Menschen erspart geblieben. Gerade diese biblische Passage (Lk 23,43), auf die Balthasar hier Bezug nimmt, wäre allerdings als Argument dagegen anführbar, dass ein wie auch immer gearteter Höllenabstieg Jesu überhaupt stattgefunden hat, denn Jesus sagt zum Schächer im Wortlaut des Lukasevangeliums, anders als Balthasar es darstellt: „Amen, ich sage

³⁰⁵ Ebda., 395.

³⁰⁶ Ebda., 396.

³⁰⁷ Hierauf werde ich sowohl bei der Besprechung von Antijudaismen in Balthasars Texten als auch bei der abschließenden Kritik des Gottes- und Menschenbildes, sowie der Soteriologie Balthasars zurückkommen.

³⁰⁸ Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 154. Die unmittelbar nachfolgenden Ausführungen Balthasars sind von besonders bemerkenswerter Unlogik geprägt, wenn er schreibt: „Die sorgfältige, noch von jeder apologetischen Tendenz freie Schilderung der Kreuzabnahme, der Leichenbesorgung und des Begräbnisses ist ein schlichtes Zeugnis für diese Solidarität: der Leichnam *muß* in die Erde (...)“ (Ebda.) Weshalb betont Balthasar die „Sorgfalt“ der Schilderung, und wo würde er in den Evangelien Gegenbeispiele dafür orten? Wie kommt er zu der Ansicht, dass diese Schilderung „noch von jeder apologetischen Tendenz“ frei sei? Von welchem Evangelium ist überhaupt die Rede? Wieso ist die Schilderung „ein Zeugnis für diese Solidarität“ und nicht, wenn denn schon überhaupt, die Kreuzabnahme, die Leichenbesorgung und das Begräbnis? Ist ein „schlichtes“ Zeugnis wertvoller? Und vor allem, wie bereits oben hinterfragt: Was hat das Begräbnis des toten Körpers Jesu mit seinem Höllenabstieg zu tun? Denkt Balthasar hier erneut daran, dass Jesus ab dem Zeitpunkt des Eintretens seines Todes der „zur reinen Materie erniedrigte“ Sohn (Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution (s. Anm. 112), 408) gewesen sei? Kreuzabnahme, Leichenbesorgung und Begräbnis sind kein „Zeugnis für diese Solidarität“, sondern schlichtweg die normalen, üblichen Vorgänge nach Eintritt des Todes. Der Satz Balthasars „der Leichnam *muß* in die Erde“, und zwar rasch, könnte vor allem die Dringlichkeit des Begräbnisses im Hinblick auf den herannahenden Schabbat zum Ausdruck bringen, was jedoch offenkundig jenseits von Balthasars Denkhorizont gelegen wäre.

³⁰⁹ Balthasar, Hans Urs von: Theologik, Bd. 2 (s. Anm. 247), 317.

dir: Heute noch wirst du *mit mir* im Paradies sein.“³¹⁰ Zu beachten ist auch, dass Balthasar hier nicht der Tatsache Rechnung trägt, dass gerade diese Szene bei den anderen drei Evangelien entweder neutral (Joh) oder gegenteilig (Mt, Mk) erzählt wird.

Abgesehen von der nur unklar zu beantwortenden Frage, wen Balthasar in der Hölle gewähnt hat, enthalten die betreffenden Texte weitere inhaltliche Widersprüchlichkeiten. Ein Beispiel dafür ist die Ansicht Balthasars, dass „der Tote (...) leblos, kraftlos, wirkungslos, vor allem ohne Kontakt mit Gott und deshalb auch mit Menschen“ sei, denn: „in der Scheol, in der Grube herrscht die Finsternis der vollkommenen Einsamkeit.“³¹¹ Wie die in der Scheol vorgestellten Toten dann überhaupt von Jesu Solidarität mit ihnen „erfahren“ haben sollen, wie und wann diese an ihnen wirksam geworden sein soll, darauf geht Balthasar nicht weiter ein.

Er setzt fort: „Kontaktlos mit Gott sein aber heißt ohne das innere Licht von Glaube, Hoffnung und Liebe sein, die - solange die Todesschranke nicht durchbrochen ist - im Alten Bund auf das irdisch-sterbliche Leben beschränkt sind (Is 38, 11; Ps 6, 6; 88, 11-13) (...).“³¹² Als „Belege“ für seine These zieht Balthasar hier nur drei Bibelstellen heran, die zu seiner Aussage hin passend gedeutet werden können. Fatal ist dabei, dass er sie z. B. nicht in ihrem Kontext stehend betrachtet, oder gar gegenteilig lautende Zitate aus dem Ersten Testament bringt, denn auf dieser äußerst schmalen Textbasis gründet er die Meinung, dass „im Alten Bund“ „die Todesschranke nicht durchbrochen“ gewesen sei. Fatal deshalb, weil daran eine Fülle von Antijudaismen gedanklich angeschlossen werden können, wie noch zu zeigen sein wird.

Sich selbst widerspricht Balthasar durch eine Passage in seiner „Theologie der drei Tage“, wo er den folgenden Gedanken als „unvermeidlich“ bezeichnet: „(...) indem der Erlöser in seiner Solidarität mit den Toten ihnen die ganze Erfahrung des Totseins (als poena damni) ersparte - so daß immer schon ein himmlischer Lichtschimmer von Glaube, Liebe, Hoffnung den ‚Abgrund‘ erhellte - nahm er stellvertretend diese ganze Erfahrung auf sich.“³¹³ Demnach wären die in dem Scheol Befindlichen also, anders als im zuvor zitierten Textabschnitt aus „Pneuma und Institution“, doch nicht „ohne das innere Licht von Glaube, Hoffnung und Liebe“³¹⁴ gewesen. Ja, es hätte der „Theologie der drei Tage“ zufolge eigentlich niemanden

³¹⁰ Hervorhebung S. H.

³¹¹ Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution (s. Anm. 112), 394.

³¹² Ebda.

³¹³ Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 161.

³¹⁴ Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution (s. Anm. 112), 394.

gegeben, der den Scheol in der Weise Jesu erlebt habe, denn Letzterer habe „den Toten (...) die ganze Erfahrung des Totseins“ erspart. Von Solidarität lässt sich daher in diesem Zusammenhang nur völlig unzutreffend sprechen: Der Begriff würde das Teilen einer gleichen Erfahrung beinhalten. In gleicher Weise gegen den Begriff der Solidarität spricht auch, dass Balthasar unmittelbar darauffolgend meint, dass Jesus sich „ebendamit als der Einzige“ erweise, „der, über die allgemeine Todeserfahrung hinausschreitend, die Tiefe des Abgrunds ausmaß“³¹⁵. Auch der Begriff der „Stellvertretung“ steht eigentlich konträr zu jenem der „Solidarität“.

Wenn außerdem „immer schon ein himmlischer Lichtschimmer von Glaube, Liebe, Hoffnung den ‚Abgrund‘ erhellte“, dann wäre auch Jesus, anders als Balthasar behauptet, nicht in einen Zustand der Absenz von Glaube, Liebe und Hoffnung eingetreten: Er hätte dazu, bildlich gesprochen, den von ihm ausgehenden Lichtschimmer verdunkeln müssen. Gegen das „immer schon“ des „himmlischen Lichtschimmers“ spricht auch eine Stelle in Balthasars „Theologik“, wo es heißt: „Die Hölle wird (...) durch das Kreuz verwandelt: dorthin, wo Verdammnis war, dringt nun die Gnade“³¹⁶, sowie die in „Eschatologie in unserer Zeit“ geäußerte folgende Ansicht: „(...) solange der alte Scheol herrscht, bewegt sich im ‚Jenseits‘ nichts; weder Entwicklung noch Reinigung, keinerlei Annäherung an den Himmel ist möglich.“³¹⁷ In der „Theologik“ ist eine weitere Variante zu finden, verbunden mit einem noch gesteigerten Maß an Antijudaismus, wenn er schreibt: „(...) erst in der letzten Phase des Alten Bundes, in welcher die aufgehende, noch unter dem Horizont befindliche Sonne der Erlösung in einer Art Morgenröte sich ankündigt und spezifisch neutestamentliche Einsichten vorauswirft. In der absoluten Hoffnungslosigkeit des Scheol beginnt sich die Hoffnung auf Christus zu regen (...).“³¹⁸ Mit der Formulierung „der letzten Phase des Alten Bundes“ wird überdeutlich, dass Balthasar den „Alten Bund“ als ab den Lebzeiten Jesu, resp. seit seiner Auferstehung, dem „Angelpunkt zwischen dem alten und dem neuen Äon“³¹⁹ nicht mehr existierend betrachtet.

³¹⁵ Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 161.

³¹⁶ Balthasar, Hans Urs von: Theologik, Bd. 2 (s. Anm. 247), 324, unter Zitation Adrienne von Speyrs.

³¹⁷ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 63.

³¹⁸ Ebda., 61f.

³¹⁹ Ebda., 56.

4. Menschwerdung in der Hölle

Unklar bleibt auch das Verhältnis von dem der Kreuzigung Jesu zugeschriebenen Erlösungswirken und dem Höllenabstieg. Neuerlich sei eine Passage aus „Pneuma und Institution“ zitiert: „Wenn Jesus am Kreuz die Sünde der Welt bis zur letzten Wahrheit dieser Sünde, der Gottverlassenheit, durchlitten hat, so muß er in der Solidarität mit den zur Unterwelt gefahrenen Sündern ihre - letztlich hoffnungslose – Gottgetrenntheit miterfahren, anders hätte er nicht alle Phasen und Zustände des unerlösten, zu erlösenden Menschseins gekannt.“³²⁰ Somit hätte Jesus am Kreuz zwar das volle Ausmaß der „Sünde der Welt“ „durchlitten“ (wie, führt Balthasar nicht näher aus), dennoch sei dann der Höllenabstieg noch notwendig gewesen – und zwar für Jesus, nicht für die in dem Scheol Befindlichen, denn sonst wäre er letztlich nicht ganz und vollständig Mensch geworden. Erst durch den Höllenabstieg sei, mit dem Sprichwort formuliert, Jesus „nichts Menschliches fremd“ geblieben. Erst durch den Höllenabstieg, kann man daraus folgern, sei die Menschwerdung Jesu vollendet geworden, und tatsächlich spricht Balthasar in „Eschatologie in unserer Zeit“ von der „Inkarnation und ihrer Vollendung im Leiden“³²¹.

Dabei übersieht Balthasar etwas Wesentliches: Würde man zugleich davon ausgehen, dass Jesus als Gottessohn sündenfrei war, so wäre es genau dieses Charakteristikum, das ihn von der „unerlösten, zu erlösenden“ Menschheit unterschieden hat, deren Erfahrungen der eigenen Sündhaftigkeit bzw. der Erkenntnis selbiger er eben gerade nicht hätte teilen können. Zudem geht Balthasar davon aus, dass es des Höllenabstiegs gebraucht hätte, damit der Gottessohn etwas kennengelernt hätte, wovon er ansonsten nichts gewusst oder es zumindest nicht aus eigener Erfahrung heraus gekannt hätte. Es gibt keine Reflexionen darüber, wie dies mit einer Göttlichkeit Jesu zusammenpassen könnte. Handelt es sich somit bei der „trinitarische[n] Differenz zwischen Vater und Sohn“³²² auch um eine, die markante Unterschiede zwischen den göttlichen Personen hinsichtlich Allwissens beinhaltet? Darauf geht Balthasar ebenso wenig näher ein, wie beispielsweise auf die Tatsache, dass von Jesus zu seinen Lebzeiten

³²⁰ Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution (s. Anm. 112), 394.

³²¹ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 45.

³²² Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution (s. Anm. 112), 396.

Dämonenaustreibungen erzählt werden, ohne dass er deshalb hätte selbst von einem Dämon befallen gewesen sein müssen.

Unklar bleibt zudem, wie die als „endgültig“³²³ bezeichnete damnatio des Menschen mit einem nur temporären Höllenabstieg Jesu vergleichbar ist. Doch gibt es bei Balthasar ohnehin ein ständiges Changieren zwischen dem Festhalten an irdisch-zeitgebundenen Vorstellungen und dem Versuch, diese im Hinblick auf das erlösende Wirken Jesu zu durchbrechen. So schreibt Balthasar beispielsweise in „Eschatologie in unserer Zeit“: „Man darf die Phasenverschiebung von Erdenleben und Auferstehung im Dasein Christi nicht so deuten, als beinhalte der Abstieg Gottes ins Erdenleben noch nicht wesentlich die Erhöhung des Menschen in das ewige Leben, als trete diese Erhöhung erst nachträglich als Lohn für die Erlösungsleistung hinzu, als werde die Ernte der Zeit erst nach dem Tod in die Scheune der Ewigkeit eingebracht.“³²⁴

Damit aber wären sowohl das Leiden Jesu am Kreuz, als auch sein Höllenabstieg völlig unnötig, sinnlos gewesen. Es handelt sich hier um ähnlich vage und inkonsequente Vorstellungen, wie sie bereits beim „Immer schon“ des himmlischen Lichtschimmer[s] von Glaube, Liebe und Hoffnung³²⁵ zu beobachten waren. Balthasar ist sich zwar durchaus bewusst, dass er „hier in eine Zone“ gerät, „in der es irreführend wird, mit den innerweltlichen Zeitbegriffen das wesentlich übernatürliche, die innerkosmische Naturzeit übergreifende Heilsgeschehen einfangen zu wollen.“³²⁶ Doch hätte er es dann auch unterlassen sollen, von „dem alten und dem neuen Äon“³²⁷ zu sprechen, von der „Wende zwischen Zeit und Ewigkeit“³²⁸ durch Jesus, wenn es ihm ein konsequentes Anliegen gewesen wäre, „dass man aus den ‚jenseitigen‘ Zuständen jede Art von irdischer Chronologie fernhält.“³²⁹

So aber kamen Gedankengänge wie der folgende zustande: „Man kann in ihm [dem Abstieg in die Hölle] zwar objektiv den Sieg über den Tod und darin gleichsam den Auftakt zur Auferstehung erblicken, vorausgesetzt, dass man diesen objektiven Triumph, der ja schon am Kreuz statthat, nicht als eine subjektive Erfahrung von Verklärung und Geborgenheit deutet.

³²³ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 45.

³²⁴ Ebda., 41.

³²⁵ Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 161.

³²⁶ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 41.

³²⁷ Ebda., 56.

³²⁸ Ebda., 43.

³²⁹ Ebda., 61.

Und sofern dieses Totsein mit den Toten, mit allen Toten ‚vor‘ der Erlösung zusammen (was im Sinn des Erlösungsereignisses und nicht nach innerweltlicher Zeit zu verstehen ist) nun eben nicht das ‚Werk‘ eines irdisch Lebendigen sein kann, dem allein die Eigenschaft der ‚Verdienstlichkeit‘ zukommt, sondern nur die Projektion der am Kreuze vollendeten und in alle ewigen Tode in der Überzeit Solidaritätserklärung des Erlösers mit allen Verurteilten, kann es auch in dieser Hinsicht nicht als die (zeitliche) Fortsetzung des diesseitigen Passionswerkes angesehen werden.“³³⁰

Balthasar verwendet darin zweimal den Begriff „objektiv“, in beiden Fällen höchst fragwürdig, besonders aber im Falle des „objektiven Triumph[es], der ja schon am Kreuz stattfand“, wodurch die Passion Jesu, sein erbärmliches Zu-Tode-Kommen auf eine Weise glorifiziert wird, die alle als vermeintliches Wissen über postmortale Zustände ausgegebene Spekulationen bei weitem in den Schatten stellt. Denn ob und wie Jesus postmortal zu leiden hatte, ist eben im Bereich der Spekulationen, der Phantasie anzusiedeln und zudem zeitgebunden kulturell geprägt in den konkret bildhaften Vorstellungen. Dass aber Jesus als Gekreuzigter gelitten hat, ist objektiv (ein tatsächlich „objektives“ Moment der Kreuzigung, nicht hingegen Balthasars „Triumph“) und vieltausendfach von seinen Leidenszeitgenossen erfahrbar gewesen.

Wie das obige Zitat auch zeigt, verwendet Balthasar Begriffe des irdischen Zeitgefüges („vor‘ der Erlösung“), möchte diese aber im nächsten Moment relativieren, indem er durch seine Zusatzerklärung („was im Sinne des Erlösungsereignisses und nicht nach innerweltlicher Zeit zu verstehen ist“) noch mehr Fragwürdiges in die Argumentation einbringt. So spricht er dann auch von einer „Projektion der (...) hinausprojizierten Solidaritätserklärung“, was weder sprachlich noch inhaltlich Sinn macht. Ob er unter den „Verurteilten“ alle Menschen oder die zu Tode bzw. zur Kreuzigung Verurteilten meint, ist dabei eher ein Detail am Rande. Erwähnenswert ist jedoch, dass Balthasar von einem „Passionswerk“ Jesu spricht, was wiederum seine oben zitierten Bedenken bezüglich des Lohnes „für die Erlösungsleistung“³³¹ konterkarierend.

Die bereits zitierte „trinitarische Differenz“ jedenfalls ist Fundament für Balthasars Ideen bezüglich eines Gehorsams, den der Sohn Gottes Gott-Vater in absoluter Weise entgegenbringe. Der Höllenabstieg Jesu zeige zweierlei: „Preisgabe durch den Vater und

³³⁰ Ebda., 57f.

³³¹ Ebda., 41.

Sichpreisgebenlassen des Sohnes in der Einheit des trinitarischen Einverständnisses.“³³² Bereits an dieser Stelle erscheint eine Inkonsequenz innerhalb dieses Konstruktes: Gehorsam wird gemeinhin dann geleistet, wenn es zwei divergierende Willen gibt, in Kombination mit einem hierarchischen Gefälle zwischen den beiden Beteiligten. Von einer „Einheit des trinitarischen Einverständnisses“ zu sprechen, widerspricht somit dem Begriff und Konzept von „Gehorsam“. Letzterer sei, so Balthasar, „Funktion seiner [Jesu] freien Liebe zum Vater“³³³. Von einer Liebe des Vaters zum Sohn ist bei Balthasar interessanterweise an keiner Stelle die Rede. Auch bleibt offen, was unter der „freien Liebe“ näherhin zu verstehen sei, woraus ihre Freiheit bestehen würde, ob es auch möglich gewesen wäre, dass der Gottessohn Gottvater nicht lieben würde.

Anstelle solcher Reflexionen meint Balthasar, dass „der Sohn Gottes (...) mit einem absoluten Auftrag in diese begrenzte Welt“ komme, „und der Vater erwartet, daß dieser Auftrag unbedingt erfüllt werde.“³³⁴ Doch steigert Balthasar dieses Bild eines Gott-Vaters, der als absolutistischer Herrscher über seinen Sohn verfügt, noch durch den nachfolgenden Satz: „Jesus ist also genauso wie jeder Mensch in der Widerspruchssituation, Endgültiges im Vergänglichen erledigen zu sollen.“³³⁵ Damit entwirft er nicht nur das Bild eines Gott-Vaters, der von seinem Sohn im Grunde Unmögliches verlangt, sondern auch das Bild eines Gottes, der Selbiges von allen Menschen erwartet. Zudem implizieren all diese Behauptungen, dass die Kreuzigung Jesu dem Willen und Auftrag Gottes entsprochen habe, der „unbedingt erfüllt werden muss“.

Der Höllenabstieg Jesu sei „die letzte Folge seines vom Vater übernommenen Erlösungsauftrags (...) im äußersten Gehorsam“³³⁶ gewesen. Auch dies spricht gegen die zuvor zitierte „Einheit des trinitarischen Einverständnisses“, denn in diesem Bild hätte der Vater ein Konzept von Erlösung entworfen, es dem Sohn als Auftrag gegeben³³⁷, dieser hätte ihn in „Kadavergehorsam“, weil „es der Gehorsam des toten Christus ist“³³⁸, erfüllt. Dieser Gehorsam wäre an sich schon durch das Sich-Kreuzigen-Lassen Jesu erfüllt gewesen, wie Balthasar meint,

³³² Balthasar, Hans Urs von: *Pneuma und Institution* (s. Anm. 112), 396.

³³³ Ebda., 397.

³³⁴ Balthasar, Hans Urs von: *Leben aus dem Tod* (s. Anm. 112), 35.

³³⁵ Balthasar, Hans Urs von: *Leben aus dem Tod* (s. Anm. 112), 35.

³³⁶ Balthasar, Hans Urs von: *Theologie der drei Tage* (s. Anm. 111), 168.

³³⁷ Vgl. oben: „Der Auftrag lautet: Heimholung der verlorenen Menschen“ (Balthasar, Hans Urs von: *Pneuma und Institution* (s. Anm. 112), 396).

³³⁸ Balthasar, Hans Urs von: *Theologie der drei Tage* (s. Anm. 111), 168.

daher steigert er weiter: „(...) der Gang des toten Sohnes durch die Hölle - wenn alles mit dem Kreuz doch schon ‚vollbracht‘ scheint - ist der Ausdruck seines ‚Übergehorsams‘ gegenüber dem Vater.“³³⁹

Dieser „Übergehorsam“ sei zugleich Ausdruck von seinem „einmaligen Sein und Auftrag“³⁴⁰, was bewirkt habe, „daß die stellvertretende Erfahrung des (biblischen) Totseins vom Sohne Gottes tiefer erlitten werden mußte und auch konnte als von irgendeinem gewöhnlichen Menschen, weil er eine einzigartige Erfahrung der Verbundenheit mit Gott-Vater besaß und *deshalb* tiefer als sonst ein Geschöpf der Erfahrung des (biblischen) Tod- und Verlassenseins zugänglich war.“³⁴¹ Somit hätte Jesus wiederum „nicht alle Phasen und Zustände des unerlösten, zu erlösenden Menschseins gekannt“³⁴², denn er hätte Erfahrungen gemacht, wie kein Mensch jemals, Erfahrungen, die nur aufgrund seiner Gottwesenhaftigkeit zustande gekommen wären. Wenn Krenski hierzu meint: „Er unterschreitet jede mögliche Verlassenheit, weil er sich als Gott von Gott verlassen fühlte“³⁴³, so wäre dem schlicht und einfach entgegenzuhalten, dass Jesus am Kreuz nicht das Gebet „Ich Gott, ich Gott, warum habe ich mich verlassen“ zugeschrieben wurde. Auch Nichols schreibt: „(...) Balthasar does not understand Jesus’ ‚cry’ as reported by St Matthew (27.46) as one of despair or even protest but as a cry of *obedience* (...).“³⁴⁴ Hier, wie auch von Balthasar selbst, wird keinerlei Verbindung zur Theodizee-Problematik gezogen, und im Grunde genommen die grausame Brutalität des Ermordung Jesu durch ihm zugeschriebene Akte der Selbstaufopferung nivelliert.

Auch wenn Balthasar sich in seiner „Theologik“ zu weiteren, wenig nachvollziehbaren Gedankengängen bezüglich des Gehorsams Jesu versteigt³⁴⁵, und auch der „Ruf: ‚Warum hast du mich verlassen?‘“ als „ein Ruf im Gehorsam“³⁴⁶ uminterpretiert wird, so bleibt v. a. bezüglich jenes Gehorsams, dem Jesus in seinem Höllenabstieg ergeben gewesen sei, eine

³³⁹ Balthasar, Hans Urs von: Theologik, Bd. 2 (s. Anm. 247), 322.

³⁴⁰ Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution (s. Anm. 112), 396.

³⁴¹ Ebda., 394f.

³⁴² Ebda., 394.

³⁴³ Krenski, Thomas: „Spekulativer Karsamstag“ (s. Anm. 113), hier 153.

³⁴⁴ Nichols, Aidan: Divine Fruitfulness (s. Anm. 253), 182.

³⁴⁵ „Ein Gehorsam, der christologisch natürlich nichts anderes ist als der Ausdruck der trinitarischen Liebe des Sohnes, die sich gerade hier, in der absoluten Überforderung, im ‚unmöglichen Gehorsam‘ als der hypostatische Gehorsam des ewigen Sohnes erweist.“ (Balthasar, Hans Urs von: Theologik, Bd. 2 (s. Anm. 247), 323).

³⁴⁶ Ebda.

Frage nie gestellt: wie ein Toter gehorsam sein könne. Ob Balthasars Begeisterung für Origenes³⁴⁷ für seine subordinationsähnlichen Vorstellungen eine Rolle gespielt haben mögen, sei hier nicht weiter untersucht.

5. „(...) dann wären wir eigentlich noch in der Synagoge.“³⁴⁸

„Der Zugang zu Gottes ewigem Leben ist erschlossen durch Christus.“³⁴⁹ – So sehr diese Aussage vorgibt, Frohbotschaft zu sein, so sehr ist sie Weiterführung jener Drohbotschaft, die, zu nationalsozialistischem Gedankengut verarbeitet, Millionen Juden zu Tode gebracht hat. „Christus“ ist dabei die Hauptfigur in jenem Überbietungsmythos, der vielerorts auch in Balthasars Schrifttum zutage tritt: Was „im Alten Bund noch nicht vollendete Wirklichkeit war“³⁵⁰, das sei mit der Menschwerdung und insbesondere dem Höllenabstieg, gefolgt von der Auferweckung Jesu, „Wirklichkeitsgrund“³⁵¹ geworden. Balthasar spricht in diesem Zusammenhang von einer „Verschiedenheit der Anteilnahme (...) im Alten und im Neuen Bund“³⁵², von „der Wende zwischen Zeit und Ewigkeit“³⁵³ und von „der – ganz anders strukturierten! – neutestamentlichen Hoffnung“³⁵⁴. Dabei beachtet er in keiner Weise, „dass

³⁴⁷ „(...) in Origenes erkannte ich jene Genialität für das Katholische, der ich nachstreben möchte (...).“ (Balthasar, Hans Urs von: „Noch ein Jahrzehnt“ (s. Anm. 242), hier 92) Ähnlich Jahrzehnte später: „Origenes bleibt für mich der genialste, der weiträumigste Ausleger und Liebhaber des Wortes Gottes. Nirgends ist mir so wohl wie bei ihm.“ (Balthasar, Hans Urs von: „Geist und Feuer“ (s. Anm. 241), hier 131).

³⁴⁸ Ebda., hier 130. Dieses Zitat steht in folgendem Kontext: „Und wenn die Kirche als ‚makellose Braut ohne Runzel‘ von Paulus bezeichnet wird - immaculata heißt sie Eph. 5, 27 -, ja wo ist sie denn? In mir oder in uns sicher nicht. Ist sie es erst im Jenseits? Das wäre doch sehr traurig, denn dann wären wir eigentlich noch in der Synagoge.“

³⁴⁹ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 38.

³⁵⁰ Ebda., 43.

³⁵¹ Ebda.

³⁵² Ebda.

³⁵³ Ebda.

³⁵⁴ Ebda.

Paulus die Auferstehung Christi *innerhalb* der Auferstehung der Toten ausgelegt hat (1 Kor 15,16—18) (...).“³⁵⁵

Jesus als der balthasarsche Christus erscheint als dem Judentum enthoben, in Absetzung, nicht in Fortsetzung von Selbigem. Nur durch sein „Sein mit den Toten“ sei „die Seins- und Dauerform des Gestorbenen“³⁵⁶ aufgebrochen, „sofern ihm“ – bis Jesu Höllenabstieg – „der Einlass in Gottes eigene Ewigkeit verschlossen ist“³⁵⁷. Zuvor sei der Scheol „von keinem Erlösungslicht aufgehell“³⁵⁸ worden, „denn das ganze Erlösungslicht stammt einzig von dem bis zum Ende Solidarischen her.“³⁵⁹

Diese Thesen sind – und das ist einer der wenigen Momente eines logisch nachvollziehbaren Systems in Balthasars Schrifttum – logische Konsequenz einer Haltung, die das „Alte“ Testament lediglich als Material betrachtet, aus dem eine prinzipielle Abwertung des Judentums abzuleiten wie auch ein angebliches Ausgerichtetsein auf die Menschwerdung des Gottessohnes festzulegen möglich ist. Letzteres allerdings sei, so Balthasar, „wo so etwas wie ein eschatologisches Geschick des Menschen in Erscheinung tritt“³⁶⁰, der Fall, „in welcher die aufgehende, noch unter dem Horizont befindliche Sonne der Erlösung in einer Art Morgenröte sich ankündigt und spezifisch neutestamentliche Einsichten vorauswirft.“³⁶¹ Dort, wo dies geschieht, sei „das Alte Testament (...) auf seinem Höhepunkt“³⁶² angelangt, nämlich dort, „wo so etwas wie ein eschatologisches Geschick des Menschen in Erscheinung tritt“³⁶³. Dies verbindet sich mit der, wie schon erwähnt, einseitigen Wahrnehmung der Vielfalt ersttestamentlicher Aussagen zum postmortalen Ergehen des Menschen. Daher meint Balthasar, konstatieren zu können: „(...) solange der alte Scheol herrscht, bewegt sich im

³⁵⁵ Treitler, Wolfgang: „Das Herz der Welt. Mitte der Theologie Hans Urs von Balthasars: zu seinem 100. Geburtstag“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 52 (2005), 3, 613–627, hier 619.

³⁵⁶ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 49.

³⁵⁷ Ebda.

³⁵⁸ Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 165.

³⁵⁹ Ebda.

³⁶⁰ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 62.

³⁶¹ Ebda.

³⁶² Ebda.

³⁶³ Ebda.

„Jenseits‘ nichts; weder Entwicklung noch Reinigung, keinerlei Annäherung an den Himmel ist möglich.“³⁶⁴

Wenn Balthasar von „der letzten Phase des Alten Bundes“ spricht, so bedeutet dies zugleich, dass er den Alten Bund durch den Neuen Bund, durch seinen „Christus“, aufgehoben sieht, als nicht mehr existierend betrachtet. Damit spricht er dem nach Lebzeiten Jesu weiterhin existierenden Judentum die Gottesbundschaft ab. Dies zeigt sich auch an der Bezeichnung „spätjüdisch“ deutlich, wenn er, wie bereits in anderem Zusammenhang zitiert, schreibt: „Scheol ist (...) im klassisch alttestamentlichen Sinn zu nehmen, unter Einklammerung der spätjüdischen, persisch und hellenistisch beeinflussten Spekulationen über Differenzierung gemäß Lohn und Strafe nach dem Tod (...)“.³⁶⁵

Allein die oftmalige Verwendung der Bezeichnung „Scheol“ in seinem Schrifttum stellt durch die das „Alte“ Testament und das Judentum insgesamt diskreditierende Haltung Balthasars den Versuch dar, deutlich „zwischen dem alten und dem neuen Äon“³⁶⁶ zu unterscheiden.

Zudem werden vor Jesus lebende Juden gleichsam zu „anonymen Christen“ gemacht, wenn es bei Balthasar heißt: „Man wird trotzdem nicht davon ablassen dürfen, auch die vor der Auferstehung Christi herrschende Hoffnung als eine solche auf diese Auferstehung hin zu deuten.“³⁶⁷ Wenn er schreibt, dass „durch die Menschwerdung des Sohnes und offenkundig seit der Himmelfahrt *ein neuer Raum bei Gott*, eine Zugehörigkeit zu Gott, ein Heimatrecht bei Gott, eine Geborgenheit in Gott selbst geboten wird“³⁶⁸, so würde dies zugleich bedeuten, dass dies zuvor nicht der Fall gewesen sei, zuvor gab es für Balthasar nur „die von Gott weg abgesunkene Kreatur“³⁶⁹ und „den Abgrund der Todesverlorenheit“³⁷⁰.

Doch wird von Balthasar nicht nur das „Alte“ Testament äußerst einseitig wahrgenommen, sondern auch das Neue Testament, wenn er meint: „Man kann, glaube ich, Johannes aufschlagen, wo man will, und ‚das ewige Leben, das wir gesehen, gehört und getastet haben‘,

³⁶⁴ Ebda., 63.

³⁶⁵ Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 154.

³⁶⁶ Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit (s. Anm. 276), 56.

³⁶⁷ Ebda., 43.

³⁶⁸ Ebda., 40.

³⁶⁹ Ebda., 39.

³⁷⁰ Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage (s. Anm. 111), 171.

tritt uns entgegen.“³⁷¹ Die nicht-johanneischen Schriften des Neuen Testaments werden von Balthasar kaum rezipiert. Für Erkenntnisse etwa der Bibelwissenschaften hat er häufig Polemik übrig, wenn er sagt: „(...) gewisse Exegeten (...), die irgendeinen Vers isolieren und sezieren: Ist er vor- oder nachösterlich, stammt er vom historischen Jesus oder von irgendeinem kirchlichen Propheten? Mir ist das im ganzen egal; das gesamte Evangelium ist inspiriert.“³⁷² Demzufolge wären auch Stellen wie Joh 8,44 u.v.a., in denen explizite Antijudaismen in den Evangelien zu finden sind, „inspiriert“ und „das Wahre“³⁷³.

Die Haltung, dass „das gesamte Evangelium (...) inspiriert“ sei, erklärt neben der Vorliebe Balthasars für das Johannesevangelium auch, warum er die übrigen kanonischen Evangelien in seiner Gedankenwelt weitgehend außen vor lässt: Würde er etwa synoptische Vergleiche anstellen, so würde er vielleicht weniger leicht und salopp die offenkundigen und augenfälligen Differenzen in den Erzählungen der Evangelien nicht rezipieren bzw. alles pauschal als „inspiriert“ einstufen können. Tiefergehende Fragen, was Balthasar überhaupt unter dem Begriff „Inspiration“ verstanden haben mag, sind an dieser Stelle wenig zielführend, denn es scheint auch hier ein Schlagwort verwendet worden zu sein, zur Übertünchung der Weigerung Balthasars, potentiell zu seinen Thesen querstehenden Zugängen und Forschungsergebnissen zumindest Beachtung zu schenken. Vermutlich nicht zufällig liegt die Vorliebe Balthasars auf dem Johannesevangelium, denn dadurch wurde er am wenigsten mit dem Judesein Jesu konfrontiert, konnte er am leichtesten das Judesein Jesu aus seinen theologischen Konzeptionen fernhalten.

In seinem „schmalen Band *Einsame Zwiesprache* über Martin Buber“³⁷⁴ hat sich Balthasar mit einer jüdischen Person beschäftigt. Dies blieb beinahe singulär, denn: „In seinem gewaltigen Werk hat er der jüdischen Geistesgeschichte sonst keine herausragende Stellung eingeräumt. Unter den zahllosen Gesamtdarstellungen philosophischer und theologischer Gestalten und Entwürfe in Balthasars Werk spielen Juden eine vergleichsweise untergeordnete Rolle.“³⁷⁵

³⁷¹ Balthasar, Hans Urs von: „Geist und Feuer“ (s. Anm. 241), hier 125.

³⁷² Ebda., hier 111.

³⁷³ Ebda.

³⁷⁴ Schenker, Adrian: „Hans Urs von Balthasars Theologie des Judentums“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 46 (1999), 1–2, 214–222, hier 215.

³⁷⁵ Ebda., hier 214f.

So, wie Balthasar seinen „ersten Beitrag zum Thema“³⁷⁶ 1943 genannt hat, ist es für ihn auch zeitlebens geblieben: „Mysterium Judaicum“. Genau deshalb sind ihm Kern, innerstes Wesen und Grundausrichtung von Denken und Leben der Person Jesus von Nazareth ebenfalls ein Mysterium geblieben, auch wenn er angenommen hatte, sich dieser auf dem Umweg über seinen a-jüdisch gedachten „Christus“ nähern zu können.³⁷⁷

³⁷⁶ Ebda., hier 215, Fn. 4.

³⁷⁷ In Balthasars Werk ließen sich zahlreiche weitere im- und explizite Antijudaismen ausfindig machen, an dieser Stelle sei es bei den wenigen genannten Beispielen belassen, da der Fokus der vorliegenden Arbeit nicht im Aufspüren von Antijudaismen in christlicher Theologie liegt. Wiewohl Letzteres immer wieder auch im Folgenden Teil der Untersuchungen sein wird, wäre diese Arbeit nur innerhalb einer vieltausendbändigen Enzyklopädie bewerkstelligbar. Einige weitere Beispiele für Antijudaismen in Balthasars Werken und gedanklichen Prämissen sind etwa zu finden in: Treitler, Wolfgang: „Das Herz der Welt“ (s. Anm. 355), 613–627, bes. 619f.

b. Theologien des Schabbats

i. Biblische Annäherungen

1. Zum Verhalten des in den Evangelien erzählten Jesus am und zum Schabbat

Im Folgenden soll untersucht werden, wie sich der in den Evangelien erzählte Jesus am und zum Schabbat verhält. Geht man davon aus, dass schriftliche Fassungen der Erzählungen über Jesus erst Jahrzehnte, wenn nicht in einzelnen Abschnitten der Evangelien Jahrhunderte³⁷⁸ nach Jesu Tod entstanden sind und vielfach überarbeitet wurden (in Details durch Neuübersetzungen bis heute), dass sie von allerlei Interessen von Schreibern, womöglich auch deren Auftraggebern und von den Belangen frühchristlicher³⁷⁹ Gruppierungen geprägt oder zum Zwecke der Identitätsbildung bzw. –schräufung Selbiger verfasst wurden, dass mithin eine

³⁷⁸ Als markantes und für die Geschichte der Theologie, insbesondere der Christologie höchst relevantes Beispiel, wo dies der Fall gewesen sein könnte, möchte ich den Prolog des Johannes-Evangeliums nennen. Als ältester schriftlicher Beleg des Johannes-Prologs ist Papyrus 66 (Papyrus Bodmer II) erhalten geblieben ist, welcher kurz nach seiner Auffindung als „aus der Zeit um 200“ stammend angenommen wurde. (Aland, Kurt: „Papyrus Bodmer II. Ein erster Bericht“, in: Theologische Literaturzeitung 82 (1957), 3, 161–184, hier 163; ähnlich Collins, John J.: „Papyrus Bodmer II“, in: The catholic biblical quarterly 20 (1958), 3, 281–289, hier 281, vgl. auch noch Gordon D. Fee im Jahr 1968, siehe: Fee, Gordon D.: „Papyrus Bodmer II (P66): Its Textual Relationships and Scribal Characteristics (1968)“, in: ders.: Bodmer Papyri, Scribal Culture, and Textual Transmission. Collected Works on New Testament Textual Criticism, hg. v. Epp, Eldon Jay (= New Testament Tools, Studies and Documents, hg. v. Ehrman, Bart D.; Epp, Eldon J., Bd. 63), Leiden 2021, 1–143, hier 3.) Brent Nongbri hingegen folgert 2014 aus seinen akribischen und stichhaltigen Untersuchungen: „(...) the combined weight of these considerations points to a date for the production of P. Bodmer II in the early or middle part of the fourth century.“ (Nongbri, Brent: „The limits of palaeographic dating of literary papyri: some observations on the date and provenance of P. Bodmer II“, in: Museum Helveticum. Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft 71 (2014), 1, 1–35, hier 35.) Somit ist es nicht nur möglich, dass der Johannes-Prolog und gerade der separate eingefügt wirkende Vers 14 daraus erst im späten zweiten Jahrhundert u. Z. entstanden ist und dem Johannes-Evangelium vorangestellt wurde, sondern dass dies erst in der Zeit rund um das Konzil von Nizäa geschah, eine Möglichkeit, die sich mit der Einschätzung Michael Theobalds deckt, derzufolge das Johannes-Evangelium „keinen Autorenschutz“ besessen habe: „Es war nicht unantastbar, sondern wurde fortgeschrieben. Man las es in den johanneischen Gemeinden, empfing Orientierung aus ihm, stritt wohl auch über seine Deutung und trug kleinere oder größere Ergänzungen nach, bis das Buch schließlich die Letztgestalt fand, in der es die Kirche eroberte.“ (Theobald, Michael: Studien zum Corpus Iohanneum (= WUNT, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 267), Tübingen 2010, 4).

³⁷⁹ Mit Hinblick auf die in Fn. 1 dargestellten Überlegungen wäre andernorts ausführlicher zu untersuchen, auf welchen Zeitraum der Begriff „frühchristlich“ adäquat angewendet werden kann. Ich verstehe hier darunter in etwa die ersten fünf Jahrhunderte u. Z., genauer: bis zum Konzil von Chalzedon (inklusive einer diffusen Zeitspanne danach, bis die dabei gefassten Beschlüsse weitestgehend Anerkennung und Umsetzung gefunden haben), ohne von einem konkret fassbaren Terminus post quem auszugehen.

Vielzahl von beeinflussenden Faktoren sowohl bei der Zeichnung der Jesus-Figur wie auch der übrigen handelnden Charaktere der Evangelien eine maßgebliche Rolle gespielt haben, so ist höchst fraglich, inwiefern auf einer solchen Textbasis überhaupt auf das Verhalten des historischen Jesus von Nazareth am Schabbat wenigstens annäherungsweise geschlossen werden kann.

Ziel meiner nachfolgenden Ausführungen ist es deshalb nicht primär, nach Spuren des historischen Jesus zu suchen. Dennoch stellt die schlichte Tatsache, dass Jesus Jude war, eine Grundprämisse dar, die mit dem historischen Jesus ureigenst zu tun hat, ebenso die Annahme, dass es demzufolge höchst unlogisch wäre, davon auszugehen, dass Jesus anders als innerhalb jüdischer Sichtweisen auf Gott, Welt und Menschen gehandelt und argumentiert hat – auch in allen den Schabbat betreffenden Belangen. Ich achte aus diesem Grund in meinen Analysen der in den Evangelien überlieferten Geschichten nicht nur auf Brüche, Unstimmigkeiten und Alogismen im Erzählverlauf, sondern auch und vor allem auf Schnittmengen mit Vorschriften des Tanach zum Schabbat, die als zu Lebzeiten Jesu bekannt und praktiziert angenommen werden können. Wo dabei Inkongruenzen auftreten, kann weiters darüber spekuliert werden, wie diese zustande kamen, ob und wie weitgehend sie, heidenchristenkirchlichen Interessen folgend, späteren Datums sein können.

a. Bestandsaufnahme

In der folgenden Übersicht wird dargestellt, welche Geschichten der Evangelien eindeutig am Schabbat zeitlich situiert sind:

Mt 12,1–8; Mk 2,23–28; Lk 6,1–5	Abreißen von Ähren
Mt 12,9–14; Mk 3,1–6; Lk 6,6–11	Heilung eines Menschen ³⁸⁰ mit verdorrter Hand
Mk 1,21–28; Lk 4,31–37	Heilung eines Menschen mit unreinem Geist (eines Besessenen)

³⁸⁰ Die Übersetzung von „ἄνθρωπος“ als „Mensch“ übernehme ich aus Elberfelder und Lutherbibel, für die Einheitsübersetzung wurde der Begriff als „Mann“ übersetzt. Lediglich im Falle von Joh 9 wird es ab V. 19 deutlich, dass es sich sicher um einen Mann handelt („Ist dieser euer Sohn (...)?“).

Mk 1,29–31; Lk 4,38f	Heilung der Schwiegermutter des Petrus
Mk 6,2–6; Lk 4,16–30	Ablehnung von Lehren in heimatlicher Synagoge
Lk 13,10–17	Heilung einer schwachen (gekrümmten) Frau
Lk 14,1–6	Heilung eines wassersüchtigen Menschen
Joh 5,1–47	Heilung eines gelähmten Menschen beim Teich Betesda
Joh 9,1–7	Sehend-Machung eines Blindgeborenen

Ebenfalls am Schabbat handelt Mt 27,62–66 (Hohepriester und Pharisäer erwirken bei Pilatus die Bewachung des Grabes Jesu), jedoch heißt es hier bemerkenswerterweise nicht: „Am Schabbat“, sondern: „Am nächsten Tag aber, der auf den Rüsttag folgt“³⁸¹. Die oben angeführten neun Erzählungen kommen in keinem Evangelium zur Gänze vor. Die einzigen beiden in das Matthäus-Evangelium eingebauten haben Parallelen bei den anderen zwei Synoptikern, wohingegen die im Johannes-Evangelium erscheinenden Geschichten singulär auftreten. Zu allen fünf Erzählungen des Markus-Evangeliums, in denen der Schabbat eine dezidierte Rolle spielt, gibt es eine oder mehrere synoptische Parallelen. In das Narrativ des Lukas-Evangeliums wurden die meisten, i. e. sieben Schabbatgeschichten aufgenommen, wovon zwei ohne Parallelen in anderen Evangelien sind. Von insgesamt neun verschiedenen Schabbatgeschichten handeln die meisten, nämlich sieben, über Heilungen, nur das Abreißen von Ähren und die Ablehnung von Jesu Lehren in der heimatlichen Synagoge stellen andere Themen dar. In nur fünf der neun Erzählungen geht es darum, dass etwas geschieht, das von Anwesenden in seiner Erlaubtheit am Schabbat hinterfragt bzw. wovon die Nicht-Erlaubtheit postuliert wird, konkret in den Perikopen über das Abreißen von Ähren, die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand, einer schwachen (gekrümmten) Frau, eines gelähmten Menschen beim Teich Betesda und über die Sehend-Machung eines Blindgeborenen. Jesu Lehren in der heimatlichen Synagoge werden in Mk 6,2–6 und Lk 5,16–30 zwar abgelehnt, jedoch hat dies nichts mit einem am Schabbat als verboten betrachteten Verhalten zu tun.

An einigen Stellen wird der Schabbat direkt erwähnt, jedoch handeln die jeweiligen Geschichten nicht am Schabbat:

³⁸¹ Bibelzitate sind prinzipiell der Elberfelder Bibel 2006 entnommen, außer, es ist anderes angegeben.

Mt 24,20	„Betet aber, dass eure Flucht nicht im Winter geschieht noch am Sabbat!“
Joh 7,22f	Rückbezug auf Joh 5,1–47
Mt 28,1; Mk 15,42f; 16,1; Lk 23,54–56; Joh 19,31	in Zusammenhang mit dem Tag nach Jesu Kreuzigung, wobei nur in Lk 23,56 eine kurze explizite Aussage über das Verhalten der Jüngerinnen Jesu an diesem Schabbat gemacht wird

In der matthäischen Variante der Geschichte über die Heilung von Petrus' Schwiegermutter (Mt 8,14f), also der Parallele zu Mk 1,29–31 und Lk 4,38f, wird der Schabbat zwar nicht dezidiert genannt, allerdings könnte Mt 8,16 darauf hindeuten, dass die Geschichte zuvor doch ebenfalls am Schabbat spielt, da es dort heißt: „Als es aber Abend geworden war, brachten sie viele Besessene zu ihm“. Der Grund dafür, dass dies nicht bereits früher geschieht, könnte in der Beachtung des Schabbats (konkret z. B. des Trageverbots oder der Beschränkung auf die maximale Gehstrecke des Schabbatweges) liegen, der mit Sonnenuntergang zu Ende geht.

Auch Mt 13,54–58, die Parallele zu Mk 6,2–6, ist nicht ausdrücklich am Schabbat zeitlich situiert, jedoch könnte durch das Lehren Jesu in der Synagoge impliziert sein, dass es sich ebenfalls um einen Schabbat handelt.

Nicht selten ist es am Ende der genannten, an einem Schabbat spielenden Geschichten unklar, ob sich der Schabbat ebenso auf die nachfolgende(n) Perikope(n) erstreckt.³⁸² Dies ist etwa nach Mt 12,9–14 der Fall, wo es keine klare zeitliche Abgrenzung zu 12,15–37 gibt, es im letztgenannten Abschnitt jedoch zu keiner dezidierten Schabbat-Thematisierung oder gar – Problematisierung kommt. Nach Jesu Heilung aller ihm folgenden Kranken (12,15–21) heißt es in 12,22, zu Beginn der Perikope über die Heilung eines Besessenen von Blindheit und Stummheit: „Τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαίμονιζόμενος“. „Τότε“ kann übersetzt werden als: „zu der Zeit“, „damals“, wobei es sich eher um eine vage Zeitbestimmung handeln würde, aber auch als: „dann“, „danach“, „darauf“, was eine engere zeitliche Verbindung mit dem Schabbat möglich machen würde. In 12,38 wird der gleiche Begriff zur Satzeinleitung verwendet, wenn

³⁸² Hingegen gibt es am Beginn der an einem Schabbat handelnden Erzählungen in allen Fällen eine klare zeitliche Zäsur, es geht nicht nur aus der Nennung des Schabbats, sondern auch durch andere Faktoren (beispielsweise das Auswerfen oder Flickern der Netze in Mk 1,16–20) aus den Texten deutlich hervor, dass die zuvor platzierten Perikopen nicht am Schabbat bzw. an dem jeweiligen Schabbat handeln.

es heißt: „Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων“, somit kommt es immer noch zu keiner scharfen zeitlichen Abgrenzung. Denkbar wäre daher, dass sich dieser Schabbat bis 13,53 erstreckt. Dies hängt unmittelbar damit zusammen, wie das zweimalige Vorkommen von „τότε“ übersetzt wird: Geht man bis 12,50 von einer zeitlichen Situierung am Schabbat aus, so bezieht sich „ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ“ in 13,1 auf ebendiesen, was Jesus die Gleichnisse in 13,1–53 am Schabbat erzählen ließe.

Nach der markinischen Parallele zu Mt 12,9–14, i. e. nach Mk 3,1–6 kommt es ebenfalls nicht zu einer klaren Aussage darüber, ob sich der Schabbat auf die nachfolgenden Perikopen weiter erstreckt. In 3,7f heißt es gemäß Elberfelder Bibel: „Und Jesus ging mit seinen Jüngern weg an den See; und es folgte eine große Menge von Galiläa und von Judäa und von Jerusalem und von Idumäa und (von) jenseits des Jordan und (von der Gegend) rings um Tyrus und Sidon, eine große Menge; da sie hörten, wie viel er tat, kamen sie zu ihm.“ Es handelt sich dabei um Gegenden, aus denen Menschen mehrere Tage unterwegs sein müssen, um zu Jesus zu kommen. Jedoch ist es gemäß dem markinischen Narrativ möglich, dass sie dies bereits aufgrund des ab Mk 1,21 erzählten Wirkens Jesu tun. Bereits in 1,28 ist vermerkt: „Und die Kunde von ihm ging sogleich hinaus überall in die ganze Umgebung Galiläas“, nach der Heilung eines Aussätzigen konnte Jesu „nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehen (...); sondern er war draußen an einsamen Orten, und sie kamen von allen Seiten zu ihm.“ (Mk 1,45) Als Jesus das letzte Mal vor Mk 3,7 an den See geht, ist auch die Rede von „die ganze Volksmenge“, die zu ihm kommt³⁸³ (2,13). Aus den in 3,7f genannten Gegenden lässt sich daher keine sichere Schlussfolgerung auf eine zeitliche Situierung ziehen. Übersetzt man bei der Einleitung zur Gleichnisreihe 4,1–34, „καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν“ (4,1) das Wort „πάλιν“ als „wieder“³⁸⁴ oder „abermals“³⁸⁵ (ebenso wie in 3,1), so wäre es denkbar, dass alle von Mk 2,23 bis 4,34 erzählten Geschichten an ein und demselben Schabbat spielen,³⁸⁶ der von 4,35 („Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁψίας γενομένης· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.“) abgeschlossen wird. „ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁψίας γενομένης“ wird dabei gängigerweise übertragen als: „Am Abend dieses Tages“ (EÜ 2016), „Und am Abend desselben Tages“ (Lutherbibel 2017) oder als: „Und an jenem Tag sagt er zu ihnen, als es Abend geworden war“

³⁸³ In der Einheitsübersetzung: „Scharen von Menschen“.

³⁸⁴ Siehe z. B. Einheitsübersetzung 2016, Elberfelder Bibel.

³⁸⁵ Siehe Lutherbibel 2017.

³⁸⁶ Für die Einheitsübersetzung 1980 wurde „πάλιν“ in Mk 3,1 und 4,1 als „ein andermal“ übertragen, was eine solche Möglichkeit ausschließt.

(Elberfelder). Zieht man in Betracht, dass „ὥψια“ ebenso als „Nachmittag“ übersetzt werden kann, könnte sich der zeitliche Rahmen des Schabbats sogar bis 5,43 erstrecken.³⁸⁷ Dafür würde auch die Anordnung der Erzählungen in 4,35–5,21 sprechen: Ginge man davon aus, dass ab 4,35 der Abend, also die Dunkelheit hereingebrochen war, so ist es unwahrscheinlich, dass das zweimalige Überqueren des Sees (5,1: „Und sie kamen an das jenseitige Ufer des Sees in das Land der Gerasener“; 5,21: „Und als Jesus in dem Boot wieder an das jenseitige Ufer hinübergefahren war“) nächtens geschehen sein soll. Somit wäre von einer Zusammenstellung und/oder Redaktion einzelner Textteile mit geringerer Verdeckung von logischen und/oder zeitlichen Brüchen auszugehen. Ähnlich wie in Mt 12,15–37 ist es daher bei Mk 3,7–5,43 theoretisch möglich, dass all die erzählten Ereignisse am gleichen Schabbat handeln wie Mk 2,23–3,6, zugleich aber ist es der Fall, dass der Schabbat keinerlei Rolle in diesen Geschichten spielt, was sie von den Perikopen vom Ährenpflücken und von der Heilung der verdorrten Hand deutlich unterscheidet.

Hier zeigt sich zugleich eine Problematik der auch meinen Untersuchungen zugrundeliegenden Hermeneutik: Zieht man zur Beleuchtung der Frage, wie sich der in den Evangelien erzählte Jesus am und zum Schabbat verhält, nur jene Textteile zu Rate, in denen dezidiert der Schabbat genannt wird, so handelt es sich zumeist um Abschnitte, in denen eine Problematisierung des Handelns Jesu am Schabbat eine wichtige Rolle spielt. Würde man hingegen auch beispielsweise die zuvor genannten, ebenso als am Schabbat situiert denkbaren Perikopen mit in Betracht ziehen, so würde es – statistisch betrachtet – viel weniger konfliktuöse Szenen zwischen Jesus und seinen stilisierten Gegenspielern geben.³⁸⁸

³⁸⁷ Im Unterschied zu Mk 4,35 heißt es in Mk 1,32, eindeutiger: „Ὁψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδου ὁ ἥλιος“, s. u. zur Stelle.

³⁸⁸ Lutz Doering macht seine Einschätzung, bei welchen Textpassagen es sich um „redaktionelle“ Zusätze bzw. Adaptierungen handelt, davon abhängig, ob der Schabbat als Konfliktpotential in einer Erzählung fungiert. Er befindet, dass „mindestens die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und der Heimatbesuch (...) redaktionell auf einen Sabbat verlegt“ seien, „auch für den Exorzismus ist das denkbar“, denn: „Weder mit dem Exorzismus noch mit der Heilung ist ein Konflikt verbunden. Die redaktionellen Notizen sind anscheinend vorwiegend erzählerisch motiviert und lassen weder auf ein besonderes Interesse an der Sabbat*observanz* Jesu noch an weiteren Sabbat*konflikten* schließen.“ (Doering, Lutz: Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum (s. Anm. 130), 401) Wieso nur „die redaktionellen Notizen (...) erzählerisch motiviert“ gewesen sein sollten und nicht vielmehr die Evangelien insgesamt, erschließt sich nicht aus diesen Überlegungen. Noch wichtiger ab ist die Unterstellung Doerings, dass dort, wo es zu keiner Problematisierung des heilenden Wirken Jesu kommt, auf kein „besonderes Interesse an der Sabbat*observanz* Jesu“ seitens der „Redaktoren“ zu schließen sei. Die Möglichkeit, dass es – egal, ob dies dem historischen Jesus zuzuordnen wäre oder den in den Evangelien erzählten Jesusfiguren – schlicht und ergreifend auch Heilungen an einem Schabbat gibt, die nicht beanstandet wurden, gerät Doering dabei nicht in den Blick.

Dass dies im Folgenden nicht geschieht, liegt einesteils am hypothetischen Charakter der obigen Annahmen, andernteils am notwendig zu beschränkenden Umfang meiner Ausführungen, vor allem aber daran, dass Letztere zum Ziel haben, eine Theologie des Karsamstags als Schabbat zu entwerfen, die möglichst anti-antijudaistisch ausgerichtet ist und somit vorrangig auf jenen „neu“-testamentlichen Textpassagen basiert, die in ihrer über anderthalbtausendjährigen Wirkungsgeschichte unzähligfach dahingehend (um-)interpretiert³⁸⁹ wurden, dass der dargestellten Jesus-Figur unterstellt wurde, mit dem historischen Jesus von Nazareth unmittelbar zu tun zu haben und dass ebendieser in Frontstellung zum Judentum zu positionieren sei.

Im sechsten Kapitel des Lukasevangeliums wurden die Perikopen vom Ährenpflücken und von der Heilung der verdorrten Hand wiederum anders verarbeitet. Dies wird bereits an der Suche nach einer zeitlichen Abgrenzung des Schabbats deutlich: In Lk 6,12 heißt es: „Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις“, wobei es sich eindeutig um eine mehrdeutige, nicht konkretisierbare und daher auch nicht auf den Schabbat der zuvorliegenden Perikope festlegbare zeitliche Angabe handelt. Festzuhalten ist jedoch, dass – anders als in den Parallelstellen Mt 12,9 und Mk 3,1 – in Lk 6,6 ausdrücklich ein anderer bzw. der nächste Schabbat („Ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ“) genannt wird.³⁹⁰

Die kurze Erzählung über die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die in der markinischen und lukanischen Variante eindeutig, in der matthäischen nicht eindeutig, aber, wie bereits erörtert, möglicherweise trotzdem am Schabbat spielt, wird von der nachfolgenden Perikope im

³⁸⁹ Auch die Entstehung solcher Geschichten, ohne jeglichen Anhaltspunkt im Leben und Wirken des historischen Jesus von Nazareth, zum Zwecke einer autoritativen Fundierung von antijüdischen Ausformungen der Heidenchristenkirche, ist nicht nur theoretisch in Betracht zu ziehen.

³⁹⁰ Auffällig ist allerdings, dass die drei aufeinanderfolgenden Perikopen vom Ährenpflücken (Lk 6,1–5), von der Heilung der verdorrten Hand (6,6–11) und von der Wahl der zwölf Apostel (6,12–16) allesamt mit den gleichlautenden Worten „Ἐγένετο δὲ ἐν“ eingeleitet werden. Eine derartige Parallelisierung ist zuvor im Lukasevangelium nicht zu beobachten. Mit ebendenselben Worten beginnen zuvor die Verse 1,8 („Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν“), 2,1 („Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις“), 3,21 („Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι“) und 5,1 („Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ“), doch kommt es hier in keinem Fall zu einer solchen Häufung wie in 6,1–16. Dass es sich in letzteren Versen um eine rein zufällige Parallelisierung handelt, halte ich für fraglich, jedoch zugleich für irrelevant für meine folgenden Untersuchungen.

Markus- und Lukasevangelium klar abgegrenzt, indem ausdrücklich das Untergehen der Sonne genannt wird, was das Ende des Schabbats markiert.³⁹¹

Direkt nach Mk 6,6 kommt es zu keiner Zeitangabe, i. e. zu keiner klaren Abgrenzung des Schabbats, jedoch ist anzunehmen, dass die Notiz, dass Jesus durch die benachbarten Dörfer lehrend zog, dahingehend gedeutet werden kann, dass dies nicht am gleichen Tag wie sein Lehren in der heimatlichen Synagoge, mithin nicht am Schabbat geschah, wenn man davon ausgeht, dass Jesus sich an die Regelung der maximal an einem Schabbat zurückzulegenden Wegstrecke gehalten hat und die benachbarten Dörfer nicht allesamt innerhalb dieser Wegstrecke gelegen haben.³⁹² Spätestens durch die Anweisungen Jesu bei der Aussendung der Jünger in 6,7–11 wird deutlich, dass alles ab 6,12 Erzählte nicht mehr an dem Schabbat von 6,1–6 handelt, ansonsten wäre z. B. die Aufforderung Jesu für einen mehrtägigen Aufenthalt an einem Ort (6,10: „Wo ihr in ein Haus eintretet, dort bleibt, bis ihr von dort weggeht!“) nicht notwendig.

Auf Lk 4,16–30 folgt die Perikope 4,31–39, die ebenfalls am Schabbat handelt, jedoch ist allein schon aufgrund der Wegstrecke zwischen Nazaret und Kafarnaum (32 km Luftlinie) davon auszugehen, dass es sich um zwei verschiedene Schabbate handelt.

Die Geschichte über die Heilung einer gekrümmten Frau in Lk 13,10–17 ist nicht durch eine deutliche Zeitangabe von den darauffolgenden kurzen Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig (13,18–21) abgegrenzt, erst in 13,22 kommt es auf jeden Fall zu einem Wechsel des zugrundeliegenden Zeitrahmens, bedingt durch einen zumindest mehrtägigen Ortswechsel, wenn es heißt: „Und lehrend durchzog er nacheinander Städte und Dörfer und reiste nach Jerusalem.“

³⁹¹ In Mk 1,32 heißt es, verdoppelt: „Ὁψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυν ὁ ἥλιος“, in Lk 4,40 ebenso eindeutig: „Δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου“, nur in Mt 8,16 könnte, wie bereits zuvor zu Mk 4,35 erörtert wurde, unter „Ὁψίας δὲ γενομένης“ nicht nur der Abend, sondern auch der Nachmittag verstanden worden sein, was angesichts der Nicht-Nennung des Schabbats aber als von keiner so großen Bedeutung verstanden wurde, wie dies in der markinischen und lukanischen Variante der Fall gewesen sein mag.

³⁹² Zur legitim zurückzulegenden Wegstrecke von 1000 oder 2000 Ellen an einem Schabbat siehe Doering, Lutz: Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum (s. Anm. 130), 145–154. Doering kommt darin zum Fazit: „Es ist wahrscheinlich, daß schon vor der Tempelzerstörung ein 2000-Ellen-Sabbatweg bekannt war (...), bezüglich dessen Verordnung getroffen wurden (...); dieser Sabbatweg ist kurz nach der Tempelzerstörung als bekannte Tradition vorausgesetzt (...). Wir haben keine Indizien für einen *Terminus a quo*, können deshalb auch nicht behaupten, der 2000-Ellen-Sabbatweg habe schon in hasmonäischer Zeit gegolten. Für die letzten Jahr(zehnt)e vor der Tempelzerstörung dürfen wir aber seine Bekanntheit in verschiedenen Kreisen des Judentums voraussetzen.“ (a. a. O., 154)

Nach der Perikope von der Heilung eines Wassersüchtigen am Schabbat (Lk 14,1–6) wird der Schabbat nicht explizit thematisiert, jedoch spielt der Abschnitt 14,7–24 weiterhin im „Haus eines der Obersten der Pharisäer“, in dem Jesus seit 14,1 zum Essen zu Gast ist. Ob auch die Verse 14,25–35 ebendort handeln, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor. Wiederum ist dafür mit entscheidend, wie die griechische Fassung „Συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί“ übersetzt wird. Sind es laut Einheitsübersetzung nur „viele Menschen“, die Jesus „begleiteten“, so „gingen aber“ laut Elberfelder Bibel „große Volksmengen mit ihm“. Ersteres wäre im Haus des Pharisäers, in dem auch in 14,2 plötzlich ein wassersüchtiger Mann vor Jesus steht, der vermutlich nicht zu den geladenen Gästen gehört, denkbar, während „große Volksmengen“ vermutlich nicht Platz darin gefunden hätten. Letzteres würde aber noch nicht gegen eine zeitliche Situierung der Verse 14,25–35 am gleichen Tag, am Schabbat sprechen. Aus inhaltlichen Gründen ist dies aber zumindest ab 15,1 der Fall, wo es in der Einheitsübersetzung heißt: „Alle Zöllner und Sünder kamen zu ihm, um ihn zu hören.“³⁹³ – Da in 15,2 „die“ Pharisäer und „die“ Schriftgelehrten beanstanden, dass Jesus mit Sündern isst, ist es sehr unwahrscheinlich, dass Letztere Einlass zum Gastmahl des führenden Pharisäers gefunden hätten.

Die nur im Johannes-Evangelium erzählte, am Schabbat spielende Heilung eines Kranken beim Teich Betesda (Joh 5,1–18), gefolgt von einer Rede Jesu (5,19–47), wird durch die Notiz in 6,1 zeitlich abgegrenzt, wo es heißt: „Danach ging Jesus weg auf die andere Seite des Sees von Galiläa (oder) von Tiberias“³⁹⁴.

³⁹³ In der Elberfelder Bibel wurde diese Passage übertragen als: „Es nahen sich aber zu ihm alle Zöllner und Sünder, ihn zu hören“, mit dem Vermerk: „o. pflegten sich ihm zu nahen. – Der griech. Ausdruck bezeichnet eine fortgesetzte Handlung.“ Interpretiert man „Ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ“ in der zweiten Weise, so wäre denkbar, dass es sich um eine andere Situation handelt, als dies aufgrund der Einheitsübersetzung suggeriert wird: Anstelle der Darstellung, dass „alle Zöllner und Sünder“ zu Jesus kommen, könnte dabei ein Usus thematisiert werden, der „den“ Pharisäern und „den“ Schriftgelehrten zu Ohren gekommen war, und den sie in 15,2 beanstanden. In diesem Fall wäre es denkbar, dass Jesu Reden bis inklusive 17,10 weiterhin am Schabbat im Haus eines führenden Pharisäers situiert sind, allerdings nur, wenn auch seine Jünger (siehe 16,1) bzw. „die Apostel“ (17,5) sich ebendort vor Ort befinden. Dann käme es erst durch den Wechsel des Ortes in 17,11 („Und es geschah auf dem Weg nach Jerusalem: Jesus zog durch das Grenzgebiet von Samarien und Galiläa.“) auch zu einem Wechsel der zeitlichen Szenerie.

³⁹⁴ Da vom anderen Ufer („πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας“) die Rede ist, wird deutlich, dass hier zwei Szenen aneinandergesetzt wurden, die ursprünglich in anderen Kontexten erzählt wurden, ohne dass es zu einer den Bruch glättenden Adaptierung der Ortsangabe gekommen wäre. Vom jenseitigen, anderen Ufer eines Sees zu sprechen, macht nur dann Sinn, wenn die Szene zuvor am diesseitigen Ufer gespielt hat. In Joh 5,1–47 hält Jesus sich jedoch in Jerusalem auf.

Ebenfalls nur in das Johannes-Evangelium wurde die Geschichte über Jesu Sehend-Machung eines Blindgeborenen (Joh 9,1–7) eingebaut. Im Unterschied zur Perikope von der Heilung eines Kranken beim Teich Betesda kommt es hier weder am Anfang noch am Ende der Geschichte zu einer klaren zeitlichen Abgrenzung. Ab Joh 9,8 könnte die Erzählung weiterhin am gleichen Tag spielen, doch wird dies weder explizit festgelegt, noch ist es inhaltlich plausibel, da sich „die Nachbarn und jene, die ihn früher als Bettler gesehen hatten“ (V. 8), darüber uneins sind, ob es sich beim Sehend-Gemachten um den ehemaligen Bettler handele. Somit muss es nach der Sehend-Machung zu einer Veränderung des äußeren Erscheinungsbildes des Blindgeborenen gekommen sein, was Zeit in Anspruch genommen haben mag und womöglich nicht gleich am Schabbat durchgeführt werden konnte. Auch Joh 9,14 („Es war aber Sabbat an dem Tag, als Jesus den Teig gemacht und ihm die Augen geöffnet hatte“) deutet darauf hin, dass das ab 9,13 Erzählte nicht am Schabbat bzw. am Schabbat der Sehend-Machung spielt.

b. Detailanalysen

i. Ährenbruch als Schabbatbruch? Annäherungen an Mt 12,1–8; Mk 2,23–28; Lk 6,1–5

1. Einbettung in den Kontext von Heilungsgeschichten am Schabbat

Bei allen drei Synoptikern folgt auf die Perikope vom Ährenabreißen an einem Schabbat jene Geschichte, in der Jesus einen Mann mit verdorrter Hand an einem Schabbat heilt. Auch wenn dabei die Details in den einzelnen Evangelien ebenso differieren, wie die Erzählkontexte rundum, so ist es jedenfalls bemerkenswert, dass die Perikope vom Ährenabreißen in allen drei Fällen als erster Teil einer Doppelerzählung gesetzt wurde.

Handelt es sich jedoch tatsächlich um eine Doppelerzählung, um eine zusammengehörige Sinneinheit, deren beiden Hälften nicht als eigenständige Geschichten fungieren könnten? – Bereits bei dieser Frage ist es notwendig, zwischen den drei synoptischen Varianten zu differenzieren. Im Lukas-Evangelium sind die Geschichten vom Ährenabreißen und von der

Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand zwar dadurch miteinander verbunden, dass sie beide an einem Schabbat zeitlich situiert sind. Wie jedoch aus Lk 6,6 deutlich hervorgeht, spielt die Heilung „an einem anderen Sabbat“. Des Weiteren kommen in 6,1–5 und 6,6–11 andere Personen vor: Während in 6,2 „einige der Pharisäer“ das Tun der Jünger Jesu beanstanden, so sind es demgegenüber in 6,7 „die Schriftgelehrten und die Pharisäer“, die auf das Handeln Jesu achtgeben. In der lukanischen Version der Heilung der verdorrten Hand findet sich keine eindeutige Bezugnahme auf den zuvor platzierten Text über das Ährenabreißen – von einer Doppelerzählung lässt sich hier also nicht in adäquater Weise sprechen.

Anders ist dies im Matthäus- und Markus-Evangelium der Fall. In beiden Varianten werden in den Geschichten über die Heilung einer verdorrten Hand keine neuen Akteure genannt, in Mt 12,10 und Mk 3,2 wird durch die Verwendung des Personalpronomens „sie“ suggeriert, dass der Leser „die Pharisäer“, die zuvor in den Kornfeldern zugegen waren, auch hier als die Dialogpartner Jesu annimmt, auch wenn dies voraussetzen würde, dass sie Jesus auf seinem Weg von den Kornfeldern in die Synagoge gefolgt wären, im Unterschied zu den Jüngern, von denen bei der Heilung einer verdorrten Hand keine Rede ist.³⁹⁵ Durch die Kontinuität der handelnden Personen ist es weit stärker möglich, dass Leser des Matthäus- und Markus-Evangeliums die beiden Erzählungen als zusammengehörig empfinden, als im Falle des Lukas-Evangeliums. Dies hat auch Konsequenzen für den Ausgang der Heilungsgeschichte, für die Einordnung der Beweggründe „der“³⁹⁶ Pharisäer, die den matthäischen Jesus in 12,11 „anklagen“ möchten, was dem Markus-Evangelium entspricht, wo sie für ebendiesen Zweck auf Jesus in der Synagoge „lauerten“³⁹⁷ (Mk 3,2). Zwischen den Tötungsabsichten „der“ matthäischen und markinischen Pharisäer am Ausgang der Heilungsgeschichte und den von Jesus in der Perikope vom Ährenabreißen ins Feld geführten Argumente kann somit leicht eine Verbindung hergestellt werden, anders als im Lukas-Evangelium, wo abschließend in 6,11 auch nicht von Mordplänen die Rede ist.

³⁹⁵ Denkbar wäre z. B., dass die matthäischen Jünger Jesu ihren Hunger noch länger in den Kornfeldern stillen, gerade nach dem argumentativen Legitimierungsversuch Jesu.

³⁹⁶ Die durchgängige Apostrophierung des bestimmten Artikels im Zusammenhang mit der Nennung der Pharisäer soll zum Ausdruck bringen, dass ich die Bezeichnung „die Pharisäer“ im Matthäus-Evangelium und insbesondere in diesem Textabschnitt als eine interessegeleitete Stilisierung, Pauschalisierung und Instrumentalisierung betrachte. Dies werde ich an späterer Stelle argumentativ näher ausführen. Vgl. dazu auch Lutz Doering über die „(als ‚Pharisäer‘ stilisierten) Gesprächspartner Jesu“ (Doering, Lutz (Hg.): Die Tosefta. Seder II: Moëd. 1: Schabbat (= Rabbinische Texte, hg. v. Tilly, Michael, Erste Reihe: Die Tosefta. Übersetzung und Erklärung, Bd. II,1), Stuttgart 2019, 4).

³⁹⁷ So in der Elberfelder Bibel, zu alternativen Übersetzungsmöglichkeiten von „παρετήρουν“ s. u. zur Stelle.

Im Matthäus-Evangelium wird nur in der Doppelerzählung Ährenabreißen – Heilung einer verdorrten Hand eine Heilungs- oder sonstige Aktivität Jesu am Schabbat thematisiert. Wie in der folgenden Übersicht dargestellt, werden diese beiden Perikopen hingegen im Markus- und Lukas-Evangelium von weiteren Geschichten von Heilungen Jesu an Schabbaten flankiert:

Mt	Mk	Lk
	1,21–28: Vertreibung von Dämon aus Besessenem	4,33–37: Vertreibung von Dämon aus Besessenem
	1,29–31: Heilung von Petrus' Schwiegermutter ³⁹⁸	4,38–40: Heilung von Petrus' Schwiegermutter
12,1–8: Ährenabreißen	2,23–28: Ährenabreißen	6,1–5: Ährenabreißen
12,9–14: Heilung von verdorrter Hand	3,1–6: Heilung von verdorrter Hand	6,6–11: Heilung von verdorrter Hand
		13,10–17: Heilung von verkrümmter Frau
		14,1–6: Heilung von Wassersüchtigem

Auf die Auswirkungen der dreifach unterschiedlichen Platzierung der Doppelerzählung bzw. der beiden Einzelgeschichten nicht nur im Kontext der jeweiligen Evangelien, sondern auch der verschiedenartigen Bedeutungsbeimessung an die Thematik Schabbat bzw. Heilen Jesu am Schabbat werde ich an späterer Stelle, im Zuge der Auswertung der Textbefunde, eingehen.

³⁹⁸ Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus' wird auch im Matthäus-Evangelium erzählt (Mt 8,14f), jedoch nicht mit dem Schabbat in Verbindung gebracht.

2. Zur Erzählungsvariante des Matthäus-Evangeliums (Mt 12,1–8)

a. Zu Eckdaten und Kontext

Die erste Zeitangabe in Mt 12,1 ist recht vage: „zu jener Zeit“. Wer als Leser zuvor dem Narrativ des Matthäus-Evangeliums folgte, hat bereits ein vielfältiges Bild von der matthäischen Variante der Figur Jesu vermittelt bekommen: Der Stammbaum in 1,1–17 positionierte Jesus als Endpunkt einer symbolträchtigen Ahnenreihe, Empfängnis, Geburt und unmittelbar darauffolgende Ereignisse wurden in 1,18–2,23 durch ihrem ursprünglichen Kontext enthobene und transformierte Zitate aus „den Propheten“ so kommentiert, dass jene Bedeutungszuschreibung, die am Ende des Stammbaums zum Ausdruck kommt (1,16: „Jesus (...), der Christus genannt wird“), untermauert scheint. Ähnliche Zitate bzw. Verweise folgten im Zusammenhang mit dem Wirken Johannes' des Täufers (3,1–17), der Geschichte einer Versuchung Jesu in der Wüste (4,1–11), sowie dem Umzug Jesu nach Kafarnaum (4,12–17). Im Zuge der Erzählungen der Berufung der ersten Jünger (4,18–22), des beginnenden Wirkens Jesu als Lehrer und Heiler (4,23–25), besonders aber im langen Abschnitt der sog. Bergpredigt (5,1–7,29) und in den nachfolgenden Heilungsgeschichten und Reden Jesu (ab 8,1) wurde hingegen nur mehr an wenigen Stellen in ähnlicher Weise auf Passagen des „Alten“ Testaments Bezug genommen. Besonders bedeutsam im Zusammenhang mit der vorliegenden, näher zu untersuchenden Perikope ist die Aussage des bergpredigenden Jesus, dass er nicht gekommen sei, um „das Gesetz oder die Propheten aufzulösen (...), sondern zu erfüllen“, wobei allerdings fraglich ist, ob dieser in Mt 5,17 dargestellte Jesus trotz gleicher Begriffswahl („Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.“) unter dem Begriff „erfüllen“ das Gleiche verstehen mag, wie es zuvor in den sog. „Erfüllungszitaten“ der Fall ist, die als Kommentare der Erzählung beigefügt wurden („ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν“ in 1,22; 2,15; 4,14; 12,17; 21,4³⁹⁹). Denn zum einen geht es dabei um zwei verschieden zu erfüllende Dinge: Ein Ausspruch (τὸ ῥηθὲν) lässt sich wie ein Versprechen oder eine Vorhersage erfüllen, im Sinne von: Realität werden lassen, sich bewahrheiten. Demgegenüber handelt es sich bei dem in Mt 5,17 Angesprochenen um weit Umfangreicheres, auch mehrdeutig Verstehbares, wie den Begriff νόμος. Zum anderen ist selbst dann, wenn man eben dem Begriff νόμος eine (gegenüber dem Begriff ῥῆμα einschränkende) Bedeutung von

³⁹⁹ Ähnlich in 2,17; 2,23; 8,17; 13,35; 27,9; variativ mit anderen Nomina: 13,14; 26,54 und 26,56.

Gesetzesvorschriften, Regeln, Geboten u. dgl. beimit, πληρόω nicht nur als erfüllen i. S. von „einhalten“, „vollbringen“, „in die Tat umsetzen“ übersetzbar, sondern auch als „ergänzen“, was als Pendant zur jüdischen mündlichen Tora interpretierbar wäre.⁴⁰⁰ In Bauer-Alands Wörterbuch findet sich zudem: „*etw.* noch Unvollkommenes zur Vollendung bringen, *etw.* Unfertiges fertig machen“ – hierbei wäre ein Tor zu Sichtweisen der Judentums vor, zugleich mit und nach, aber ohne Jesus als defizitär geöffnet. Noch gravierender wäre dies der Fall, wenn gemäß Kassühls Wörterbuch die Begriffe „vollenden, abschließen, beenden“ als Übersetzung gewählt würden. Dies würde zudem völlig der Tatsache widersprechen, dass in Mt 5,17 πληρῶσαι explizit und in betonter Satzstellung als Gegensatz zu καταλῶσαι verwendet wird. Überträgt man Letzteres als „auflösen“, „zerstören“, „beenden“, „aufheben“, „abschaffen“, „annullieren“, „außer Geltung/Kraft setzen“, so könnte man sich der Bedeutung von πληρόω an dieser Stelle auch durch dazu kontrastierende Begriffe nähern, wie etwa durch: „(am Leben) erhalten“, „aufrechterhalten“, „fortführen“, „weiterleben lassen“.

Vor der Perikope vom Ährenabreißen hat ein chronologisch lesender Rezipient außerdem die Geschichten von der Wahl und Aussendung der zwölf Jünger (10,1–11,1), von der gegenseitigen Einschätzung Johannes' des Täufers und Jesu (11,2–19), sowie von den Weherufen Jesu gegenüber den sich trotz seiner Wunder nicht bekehrt habenden Städten durchlaufen. Die Wendung „zu jener Zeit“ erscheint nicht nur zur Einleitung der Erzählung vom Ährenabreißen in 12,1, sondern auch (und ausschließlich) zu Beginn des unmittelbar vorgelagerten kurzen Textabschnittes in 11,25.⁴⁰¹ Ob damit von Seiten des Autors/der Autoren bzw. Redaktoren⁴⁰² des Matthäus-Evangeliums bewusst eine sprachliche Verklammerung der

⁴⁰⁰ Den hier wie auch an allen anderen Stellen vorgenommenen Übersetzungen liegen folgende Wörterbücher zugrunde, ohne dass sie jeweils im Detail genannt werden: Schäfer, Karl-Heinz; Zimmermann, Bernhard (Hgg.): Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, Berlin u. a. ⁸1997; Kassühls, Rudolf (Hg.): Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart ⁶2013; Aland, Kurt; Aland, Barbara (Hgg.): Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer, Berlin u. a. ⁶1988; Preuschen, Erwin (Hg.): Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament, Berlin u. a. 2005.

⁴⁰¹ An dieser Stelle unterbleibt eine nähere Untersuchung des Vorkommens dieser Zeitangabe in den übrigen biblischen Büchern, wobei zumindest angemerkt sei, dass diese Wendung im Neuen Testament ansonsten nur in Eph 2,12 erscheint, jedoch im Alten Testament sowohl in den Geschichtsbüchern als auch bei den Propheten öfter zum Zug kommt, bei Letzteren auch mit eschatologischer Verweis-Bedeutung.

⁴⁰² Andreas Lindemann meint in Bezug auf die Perikope vom Ährenpflücken, dass „die Inkongruenz zwischen der Szene einerseits und der Wortüberlieferung andererseits sowie insbesondere die drei unterschiedlichen Antworten Jesu für die Vermutung“ sprechen würden, „daß die jetzt vorliegende Perikope auf einen längeren Traditionsprozeß zurückgeht, in dessen Verlauf ihr Inhalt mehrfach verändert worden ist.“ (Lindemann, Andreas: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden“. Historische und theologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23-28 par.“, in: Ders.: Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer

Abschnitte 11,25–30 mit 12,1ff gesetzt wurde, kann nur vermutet werden, ist jedoch nicht ausgeschlossen. Wäre dies der Fall gewesen, bzw. misst man dieser u. U. nur zufälligen Parallelisierung der Anfänge der Textabschnitte eine besondere Bedeutung bei, so ließen sich daraus Deuteperspektiven bzw. Leserlenkungen hinsichtlich der Perikope vom Ährenabreißen entwerfen, die jedoch in jedem Fall allein schon aufgrund der Positionierung des Textabschnittes 11,25–30 vor der Perikope vom Ährenabreißen in gewissem Maße bestehen. Auffallend ist dabei der inhaltliche Bruch innerhalb des Abschnittes 11,25–27⁴⁰³, wo vom Gebet zu Gott plötzlich zu einer Mitteilung an die umstehenden „Volksmengen“ (siehe 11,7) gewechselt wird.⁴⁰⁴

Theologie und zu ihrer Geschichte (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 241), Tübingen 2009, 15–39, hier 19) – Dies gilt m. E. grundsätzlich für alle biblischen Texte in den uns heute zugänglichen Gestalten, weshalb ich generell nicht von einem Autor, gar: einem Evangelisten, gar: „Matthäus“/„Markus“/„Lukas“/„Johannes“, einem Endredaktor u. dgl. ausgehe und entsprechend formuliere.

⁴⁰³ Aufgrund der Parallelstelle in Lk 10,21f fasse ich nicht die Verse Mt 11,25–30 zu einer Texteinheit zusammen, wiewohl dies bei alleiniger Betrachtung des Matthäus-Evangeliums möglich wäre.

⁴⁰⁴ Andernorts zu untersuchen wäre, ob es an dieser Stelle zu einem anderen, weit gewichtigeren Bruch kommt, nämlich jenem von jüdischen Bedeutungen des Begriffes „Sohn Gottes“, wie sie beispielsweise in Mt 6,5–15 („Vater unser“) zum Ausdruck kommen, hin zu einer Bedeutung, die m. E. im Laufe des 4. oder sogar erst 5. Jahrhunderts u. Z. zur Entwicklung oder zumindest zur Durchsetzung kam, die diesen Begriff exklusiv auf Jesus von Nazareth hin ummünzte und ein deutliches Zeichen für die Abkoppelung und Abgrenzung vom Judentum darstellt. Innerhalb des Matthäus-Evangeliums ist ein Schwanken zwischen beiderlei Begriffsbedeutungen festzustellen. In 7,21–23 beispielsweise konnte ein chronologisch lesender Rezipient bereits eine Passage auffinden, in der Jesus vom „Willen meines Vaters“ spricht, sowie über seine Rolle „an jenem Tage“, an dem „in das Reich der Himmel“ zu kommen oder nicht zu kommen sei. Beim Begriff „Sohn Gottes“ treten zudem neben die Bedeutungsverschiebungen zwischen jüdischem (und zugleich pluralem) und heidenchristlichem Begriffsverständnis auch jene, die bei der Übersetzung des griechischen Artikels *ὁ* entstehen können (siehe dazu: Peters, Ronald D.: *The Greek Article. A Functional Grammar of *ὁ*-items in the Greek New Testament with Special Emphasis on the Greek Article* (= Linguistic Biblical Studies, hg. v. Porter, Stanley E., Bd. 9), Leiden 2014), was für die Wendung „*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*“ besonders von Belang ist.

Direkt vor der Perikope vom Ährenabreißen ruft der matthäische Jesus „alle ihr Mühseligen und Beladenen“⁴⁰⁵ dazu auf, zu ihm zu kommen⁴⁰⁶, sein „Joch“⁴⁰⁷ auf sich zu nehmen und von ihm zu lernen und so Seelenruhe zu finden (11,28–30). Hierbei handelt es sich um einen einzig im Matthäus-Evangelium vorkommenden Einschub, der aber bewusst, quasi als Vorzeichen oder Überschrift für die nachfolgende Erzählung, an diese Stelle platziert worden sein könnte.⁴⁰⁸ Knüpft man von hier aus einen Bezug zu 12,8 („der Sohn des Menschen ist Herr des Sabbats“) und deutet man den Begriff „Menschensohn“ als exklusiv auf Jesus selbst-bezogen⁴⁰⁹, so läge hier eine Deutung von 12,1–8 als Aufhebung oder zumindest Erleichterung

⁴⁰⁵ Alternativ dazu kann „πάντες οἱ κοπιῶντες“ übersetzt werden als „alle sich Abmühenden/sich Plagenden/sich Abarbeitenden/müde Werdenden/sich Erschöpfenden/hart Arbeitenden“, „καὶ πεφορτισμένοι“ als „und Beladenen/Belasteten/Lasten auferlegt bekommen Habenden“. Im Unterschied zu „ihr Mühseligen“ wäre damit für „οἱ κοπιῶντες“ deutlicher zum Ausdruck gebracht, dass es sich um Menschen handelt, die schwere Arbeit auszuführen haben.

⁴⁰⁶ „καὶ ἐγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς“ kann nicht nur, wie in der Elberfelder Bibel und ähnlich in anderen Übersetzungen, als „Und ich werde euch Ruhe geben“ eingedeutscht werden. „ἀναπαύω“ hat laut Langenscheidt folgende Bedeutungsvielfalt: „zwingen *od.* erlauben aufzuhören; von etw. abbringen; ein Ende machen, anhalten, hemmen; ausruhen lassen“, wovon z. B. Kassühlke lediglich die in den gängigen Übersetzungen gewählten Varianten nennt: „ausruhen lassen; zur Ruhe bringen, erquicken“.

⁴⁰⁷ Denkbar wäre auch, „ζυγός“ nicht nur als Joch, sondern auch als „Knechtschaft“ ins Deutsche zu übertragen. Dieses bzw. diese, so der matthäische Jesus im nachfolgenden V. 30, sei „χρηστός“ (im Griechischen liegt somit ein Wortspiel vor, da „Χρήστος“ gleichbedeutend mit „Χρίστος“ verwendet werden kann), was sich u. a. übersetzen lässt als „brauchbar, nützlich, rechtschaffen, vornehm, gut, freundlich“ (gemäß Langenscheidt), oder auch als „liebepoll, gütig (...); ehrbar (...); angenehm, leicht zu tragen“ (wenn man Kassühlke zu Rate zieht). Wählt man die Bedeutung „Knechtschaft“ für „ζυγός“, so kann damit deutlich gemacht werden, dass es sich um den Aufruf zu einem Wechsel des Herrn, der Herrschaft handelt, dessen, für den man sich mühevoll abschuftet bzw. im Falle Jesu mühelos – welche wirtschaftlichen, sozialen, oder gar arbeitsrechtlichen Konsequenzen man hier auch immer hineininterpretieren könnte und welche Implikationen dies zur Zeit der Erstellung des Textes auch immer beinhaltet haben mag.

⁴⁰⁸ Dementsprechend vermutet Andreas Lindemann, unter Annahme einer grundsätzlichen Markus-Priorität: „Indem Matthäus die beiden Sabbatperikopen aus ihrem ursprünglichen markinischen Kontext herauslöst (Mk 2,1–22 = Mt 9,1–17) und ihnen einen neuen Platz im Anschluß an 11,25–30 gibt, will er offenbar deutlich machen, daß er sie als eine Illustration dessen versteht, was das »sanfte Joch« in einer konkreten Situation tatsächlich bedeutet.“ (Lindemann, Andreas: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden““ (s. Anm. 402), hier 30).

⁴⁰⁹ Was auch in Publikationen jüngsten Datums noch geschieht, wenn es zur Perikope vom Ährenpflücken, generalisierend auf alle drei Synoptiker, etwa heißt: „Die Sabbat-Halacha wird dort hinfällig, wo sie den Menschen schadet bzw. das Liebesgebot behindert. Der ‚Menschensohn‘ und, das darf man hinzufügen, seine Jüngergemeinde stehen über dem Sabbat. Diese im Grunde torakritische Haltung fand ihren Höhepunkt im doppelten Liebesgebot“ (Hengel, Martin; Schwemer, Anna Maria: Die Urgemeinde und das Judentum, Tübingen 2019, 129) – wodurch das Liebesgebot als in Gegensatz zur Tora stehend postuliert wird. Im Gegensatz dazu hält Gerhard Dautzenberg zum an späterer Stelle von mir näher zu besprechenden Vers Mk 2,27 fest, dass selbiger „die Sabbatbeobachtung nicht grundsätzlich freigibt“ und „sicher nicht einen abschwächenden oder einschränkenden Sinn“ habe. Stattdessen „wird man annehmen können, daß 2,27 für die konkrete Sabbatproblematik der Heidenmission [sic] immer noch zu sehr am Sabbat festhielt, da es dort nicht mehr um Entscheidungen in einzelnen Grenzsituationen, sondern um die Frage der Geltung des Sabbatgebotes schlechthin ging. Dieses konnte mit den bisherigen Gründen kaum außer Kraft gesetzt werden, dazu bedurfte es einer höheren

des Schabbat-Gebots nahe – so man, und dies ist eine entscheidende Voraussetzung, ebendieses als „Joch“ betrachten würde, das Menschen zu „Mühseligen und Beladenen“ machen würde. Dies wäre eine – wie an späterer Stelle vielfach zu zeigen sein wird – jüdische Vorstellungen von und Konnotationen mit dem Schabbat konterkarierende Grundeinstellung. Gerade die Bemühungen, durch Freihalten der Juden vom Arbeitsgebot aller übrigen Wochentage wie auch ihrer heidnischen Umwelt durch die Aufforderung dazu, die werktägliche Arbeit ruhen zu lassen, sollte genau jene „Seelenruhe“ ermöglichen, von der der matthäische Jesus in 11,29 spricht.

Als zweite, konkretere Zeitangabe erscheint in 12,1 die Bezeichnung „am Sabbat“. Zugleich stellt dies jedoch keine wirklich konkretere Zeitangabe dar, denn es wird damit gleichsam ein Problemfeld umrissen, nicht aber diese Geschichte mit den vorangehenden und nachfolgenden Erzählungen in ein chronologisches Zeitschema gebracht. Streng genommen handelt es sich somit eigentlich nicht um eine Zeitangabe, sondern um das Aufrufen eines Signals: Ein jüdischer oder der jüdischen Gebräuche kundiger Leser kann damit sogleich Assoziationen verknüpfen, andere Leser jedoch würden erst durch die nachfolgende Erzählung mit der Bedeutung dieser Angabe ein klein wenig vertrauter werden. Bereits hier kann daher schon die Frage aufkommen, was mit der Verwendung dieser Perikope im matthäischen Narrativ überhaupt und an dieser Stelle im Besonderen bezweckt werden sollte. Diese Frage bleibe als Hintergrund für die noch folgenden Überlegungen in den Raum gestellt.

Ist mit der Angabe „am Sabbat“ in 12,1 ein eindeutiger Beginn des erzählten Geschehens gesetzt, so bleibt das Ende jenes Schabbats wesentlich unschärfer. Der auf das Ährenabreißende folgende Abschnitt, in welchem die verdorrte Hand eines Mannes geheilt wird (12,9–14), spielt bei Matthäus am gleichen Tag, am gleichen Schabbat. Jedoch wird in weiterer Folge nicht näher bestimmt, wann der matthäische Jesus von den Mordplänen⁴¹⁰ „der“ Pharisäer erfährt, in 12,15

Autorität. Eine solche Autorität wird hier analog zu 2,10 dem Menschensohn zugesprochen. Auch dabei ist noch einmal darauf zu achten, daß dem Wortlaut nach nicht von einer Aufhebung des Gebotes an sich die Rede ist, obwohl die Gemeinden des Markus das Wort im Hinblick auf ihre Sabbatpraxis sicher so verstanden haben werden.“ (Dautzenberg, Gerhard: „Jesus und die Tora“, in: Zenger, Erich (Hg.): Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg i. Br. 1996, 345–378, hier 354f.) Die Aussagen Dautzenbergs über das Verständnis der „Gemeinden des Markus“ sind zwar höchst spekulativ, doch differenziert er zumindest zwischen historischem Jesus und der „Sabbatproblematik der Heidenmission“.

⁴¹⁰ Ob es sich tatsächlich um Mordpläne handelt, und nicht vielmehr um eine tendenziöse Übersetzungstradition, werde ich zur Stelle erläutern.

heißt es lediglich: „Als aber Jesus es erkannte, ging er von dort weg“. Sollte dies noch am gleichen Tag geschehen sein, so wäre auch der Abschnitt 12,15–21 am Schabbat situiert worden, was erklären würde, warum Jesus den Kranken, die er laut V. 15 geheilt hat, gebot, „dass sie ihn nicht offenbar machten“⁴¹¹: Nicht nur, damit gemäß V. 17 das in V. 18–21 verballhornte Zitat aus Jes 42,1–4 sich „erfülle“, und zwar hinsichtlich dessen, dass man die Stimme des „erwählten“ Knecht Gottes nicht „auf den Straßen hören“ würde (was in Anbetracht der Erzählungen über Jesus in den vier Evangelien an vielen Stellen gegen eine Erfüllung dieser angeblichen Prophetie in seiner Person sprechen würde), sondern auch schlicht und ergreifend, um nicht durch eine Vielzahl von Heilungen am Schabbat noch mehr Öl ins „pharisäische“ Feuer zu gießen. Doch angesichts der Tatsache, dass die nachfolgenden Textteile durch mehrere vage Zeitangaben eingeleitet werden (z. B. 12,22: „Dann wurde (...) zu ihm gebracht“, 12,38: „Dann antworteten ihm“), und besonders aufgrund der fehlenden dezidierten Nennung des Schabbats in 12,15–21 kann diese Textinterpretation nur auf der Ebene der Spekulation bleiben. Kurzum: Es ist nicht mit Sicherheit auszumachen, ob die am Schabbat spielenden Erzählungen lediglich die Verse 12,1–14 umfassen, oder ob die Verse 12,15–21 oder gar – in der Maximalversion – 12,15–13,53 ebenso den Schabbat als zeitlichen Hintergrund haben.

Die örtliche Situierung jedenfalls ist demgegenüber wesentlich einfacher auszumachen, zumindest auf den ersten Blick: 12,1–8 spielt in den Kornfeldern, durch die Jesus mit seinen Jüngern ging. Wo sich aber diese Kornfelder genau befunden haben sollen, bleibt unklar. Als letzte Ortsangabe ist in 11,1 zu lesen: „Und es geschah, als Jesus seine Befehle an seine zwölf Jünger vollendet hatte, ging er von dort weg, um in ihren Städten zu lehren und zu predigen“, in 11,20–24 „fing er an, die Städte zu schelten, in denen seine meisten Wunderwerke geschehen waren (...), weil sie nicht Buße getan hatten“, dabei werden Chorazin, Betsaida und Kafarnaum genannt, drei am See Genezareth befindliche Orte. Die Notiz in 13,1 („An jenem Tag aber ging Jesus aus dem Haus hinaus und setzte sich an den See.“) bestätigt diese ungefähre Verortung der Handlung. Setzt man voraus, dass sich nicht nur Jesus und seine Jünger, sondern auch „die“ Pharisäer schabbatkonform verhalten haben, sind diese Felder innerhalb der Strecke eines knappen Kilometers (Schabbatweg) vom jeweiligen Wohnort anzunehmen.

Offen bleibt in der Erzählung, wessen Kornfelder es waren, in denen laut 12,1 die Jünger Jesu Ähren abgerissen hatten: Handelte es sich um Jesus wohlwollende Besitzer, um nicht

⁴¹¹ Einheitsübersetzung: „dass sie ihn nicht bekannt machen sollten“.

wohlwollende (eventuell die beanstandenden Pharisäer?⁴¹²), oder um gänzlich unbekannte? Davon ist im Text keine Rede.

Genau auszumachen sind die handelnden Personen: Jesus, seine Jünger, „die“ Pharisäer, sowie auf einer zweiten Erzählebene: David, seine Begleiter und „die“ Priester. Fraglich bleibt dabei allerdings, welche und wie viele Jünger mit Jesus in den Kornfeldern unterwegs waren. In Mt 10,1–11,1 ist von „den“ zwölf Jüngern (bzw. „Aposteln“ in 10,2) die Rede, jedoch waren diese gemäß 10,6 „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ ausgesandt worden. Ob diese danach tatsächlich andernorts als Jesus unterwegs waren, ist nicht Gegenstand der weiteren Erzählung. Auffallend jedenfalls ist die m. E. nicht zufällige Möglichkeit, die auf der ersten und zweiten Erzählebene handelnden Personen parallel zu lesen:

1. Erzählebene	Jesus	Jünger	Pharisäer
2. Erzählebene	David	Begleiter	Priester

Damit tun sich zugleich Fragen auf, die über das bloße Feststellen von Zeit- und Ortssituierung und des Figurenarsenals weit hinausreichen: Handelt es sich bei „den“ Pharisäern um eine rein stilisierte Gruppe, was bereits der bestimmte Artikel vermuten lassen kann? Gibt es damit überhaupt Anlass zur Annahme, dass hinter der Geschichte vom Ährenabreißen am Schabbat eine historische Begebenheit im Leben Jesu gestanden war? Steht die Parallelisierbarkeit der Figur Jesu mit jener Davids auf einer Linie mit dem Stammbaum, der an den Beginn des Matthäus-Evangeliums gesetzt wurde, oder verwendet der matthäische Jesus hier nur eine autoritative Persönlichkeit der Vergangenheit zur Rechtfertigung des Tuns seiner Jünger? Stellen „die“ Priester, deren Dienst am Schabbat in 12,5 ins argumentative Treffen geführt wird, eine Gegeninstanz zu „den“ Pharisäern dar?

b. Zum Tatbestand

„Siehe, deine Jünger tun, was am Sabbat zu tun nicht erlaubt ist“, so der Wortlaut „der“ Pharisäer in ihrer vorwurfsvollen Anklage bei Jesus (12,2). Auch angesichts dieses Satzes kann sich eine Vielzahl von Fragen auftun: Warum wenden sich „die“ Pharisäer an Jesus und weisen nicht stattdessen seine Jünger zurecht bzw. auf ihr Fehlverhalten hin, wie es in der lukanischen

⁴¹² Dies würde der Geschichte eine weitere Pointe geben.

Version dieser Perikope der Fall ist? Hatte Jesus das Abreißen und Essen der Ähren zuvor nicht bemerkt? Glaubten „die“ Pharisäer, selbst nichts gegen seine Jünger ausrichten zu können, sodass sie auf Jesu Autorität hofften, um dem Tun der Jünger Einhalt zu gebieten? Gibt es einen Bezug zu Mt 9,14, wo die Jünger des Johannes ebenfalls nicht die Jünger Jesu fragen, warum sie nicht fasten (wie „wir und die Pharisäer“), sondern Jesus? Läge bei einem solchen Bezug in der Anklage von 12,2 die Betonung auf dem Wort „deine“, d.h. wäre der Vorwurf dann weniger jener, dass am Schabbat Verbotenes geschieht, als vielmehr, dass die Jünger Jesu – im Unterschied zu anderen Jüngern – sich nicht ordnungsgemäß verhalten?

Fraglich ist zudem, was denn überhaupt die Anstoß erregende Handlung der Jünger gewesen sein könnte, noch fraglicher, ob es sich nur um eine verachtete oder aber um eine strafbare Tat handelt. Wäre Letzteres der Fall, so wären die Jünger Jesu selbst zur Verantwortung zu ziehen, nicht aber stattdessen Jesus, die Mordpläne „der“ Pharisäer in 12,14 würden, so sie durch das Ährenabreißen mit ausgelöst werden, in völlig rechtsfreiem Raum geschmiedet werden.

Die Notiz in 12,1, dass die Jünger Hunger hatten, rechtfertigt das Abreißen und Essen der Ähren, entsprechend der Vorschrift von Dtn 23,25f, wo es heißt: „Wenn du in den Weinberg deines Nächsten kommst, dann magst du Trauben essen nach Herzenslust, (bis) du satt bist; in dein Gefäß aber darfst du nichts tun. Wenn du in das Getreide(feld) deines Nächsten kommst, dann darfst du Ähren mit deiner Hand abpflücken; aber die Sichel sollst du nicht über das Getreide deines Nächsten schwingen.“⁴¹³ Damit wurde zugleich eine Notverpflegung gewährleistet, sobald man auf Reisen war (falls dies zu dem Zeitpunkt geschah, zu dem Feldfrüchte zum Verzehr reif waren) und/oder eine Armenfürsorge: In den Weinberg oder in das Kornfeld „eines andern“ ist man vermutlich nur dann gegangen, wenn man unterwegs war (sonst hätte man sich am eigenen Weinberg bzw. Kornfeld bedienen können), oder wenn man nichts davon besaß und sich den Kauf der notwendigen Nahrung nicht leisten konnte. Wiederum tut sich hier jedoch ein Fragekomplex auf: Wieso hatten die Jünger Jesu überhaupt Hunger, noch dazu am Schabbat, einem Tag, „on which it was forbidden to go without food

⁴¹³ Joel Marcus nennt zudem Lev 19,9 („Und wenn ihr die Ernte eures Landes erntet, darfst du den Rand deines Feldes nicht vollständig abernten und darfst keine Nachlese deiner Ernte halten.“) und 23,22 („Und wenn ihr die Ernte eures Landes erntet, darfst du den Rand deines Feldes nicht vollständig abernten, und du sollst keine Nachlese deiner Ernte halten; für den Elenden und für den Fremden sollst du sie lassen.“) als Belege dafür, dass nicht das „appropriating another’s property“ als „illegal“ von „den“ Pharisäern beanstandet wird, denn: „a compassionate biblical law allowed the poor to cull the standing grain left in fields“ (Marcus, Joel: Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary, New York 2000, 244.) Die genannten Stellen aus dem Buch Levitikus sind allerdings für die Perikope vom Ährenabreißen nicht relevant, da in selbiger nicht davon die Rede ist, dass die Jünger nur entlang der Felder gegangen wären, um sich von am Rand Stehengelassenem zu bedienen.

until midday“⁴¹⁴, einem Tag, der „ein Abbild der messianischen Zukunft“ ist, und man „eben darum (...) an ihm dann auch ein üppiges Mahl halten“ „soll (...) und muß“⁴¹⁵? War das Abreißen von Ähren für sie öfter nötig, weil sie auf Reisen und/oder mittellos waren? Oder hatten sie sich nicht ausreichend vorbereitet⁴¹⁶, hatten vergessen, Brot mitzunehmen, wie dies im Matthäus-Evangelium in 16,5 erzählt wird? Was auch immer als Vorgeschichte anzunehmen ist, so liegt jedenfalls im Abreißen und Verzehren der Ähren an sich unter Berücksichtigung von Dtn 23,25f kein relevanter Tatbestand vor, der „die“ Pharisäer auf den Plan hätte rufen können. Die Frage ist jedoch, ob dies auch an einem Schabbat erlaubt gewesen ist.⁴¹⁷

Für Jürgen Becker stellt sich jedenfalls die Sachlage klar dar: „Die Jünger verletzen mit Erntearbeit den Sabbat“⁴¹⁸, so behauptet er. Relevant für den vorliegenden Fall könnte daher

⁴¹⁴ Sandt, H. van de: „The Didache Redefining its Jewish Identity in View of Gentiles Joining the Community“, in: Houtman, Alberdina; Jong, Albert de; Misset-van de Weg, Magda (Hgg.): *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst* (= Ancient Judaism and Early Christianity. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, hg. v. Hengel, Martin u. a., Bd. 73), Leiden 2008, 247–265, hier 263.

⁴¹⁵ Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“. Frühjüdische Überlieferungen zur Feier des Sabbats, Regensburg 1990, 20.

⁴¹⁶ Was im Hinblick auf den Schabbat bewirken würde, dass man keineswegs davon sprechen kann, dass „die Jünger, da sie Hunger hatten, völlig unschuldig“ seien, mit der Begründung, dass „die Barmherzigkeit, wie dies von der Schrift selbst ausgewiesen wird, das zentrale Orientierungskriterium darstellt“ (Konradt, Matthias: Studien zum Matthäusevangelium, hg. v. Euler, Alida, Tübingen 2016, 55).

⁴¹⁷ Dieser Ansicht ist etwa Marlies Gielen, welche schreibt: „Die Jünger, die in Mk 2,23 ohne Angabe von Gründen am Sabbat Ähren pflücken, haben in Mt 12,1 ein Motiv: Sie sind hungrig. Damit ist ihr Verstoß gegen das Sabbatgebot gerechtfertigt.“ (Gielen, Marlies: „Die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments – wiederentdeckt. Ausgewählte Beispiele der Paulus- und Matthäusexegese nach dem Zweiten Vatikanum“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie (s. Anm. 32), 44–68, hier 65.). Thomas Kazen meint gar, dass „nach tannaitischen Texten (...) Hunger schwerer“ wiege „als der Sabbat (mJoma 8,6)“, auch wenn er sogleich hinzufügt: „aber um diese Frage geht es hier nicht“ (Kazen, Thomas: „Jesu Interpretation der Tora“, in: Schröter, Jens; Jacobi, Christine (Hgg.): Jesus Handbuch, Tübingen 2017, 402–416, hier 409). Abgesehen davon, dass es hier m. E. gerade „um diese Frage“ geht, findet sich im Mischnatraktat Yoma an der angegebenen Stelle Folgendes: „Wird jemand von Heißhunger ergriffen, gibt man ihm selbst unreine Dinge zu essen, bis seine Augen wieder aufleuchten. Wurde jemand von einem tollen Hunde gebissen, so darf man ihm nicht von dessen Zwerchfell zu essen geben. Ferner sagt R. Matja ben Heresch: Wenn jemand Halsschmerzen hat, so darf man ihm am Sabbat Arznei in den Mund einflößen, denn es liegt die Möglichkeit einer Lebensgefahr vor, und schon die Möglichkeit einer Lebensgefahr lässt den Sabbat zurücktreten.“ (https://www.sefaria.org/Mishnah_Yoma.8.6?lang=bi&with=About&lang2=en, aufgerufen am 19. 12. 2023). Die beiden Textpassagen über Lebensgefahr und Heißhunger sind nicht unmittelbar aufeinanderfolgend und daher auch nicht notwendigerweise unmittelbar aufeinander zu beziehen. „בְּלִמּוֹס“ allerdings kann tatsächlich nicht nur bloß eine Heißhungerattacke z. B. während einer Diät u. dgl. bezeichnen, sondern es wird gerade aus der Erlaubnis, „ihm selbst unreine Dinge zu essen“ zu geben, deutlich, dass es sich um einen Zustand handelt, der in Verhungern übergehen kann. Dies wäre der Fall, wenn Jesu Jünger bereits längere Zeit keine Nahrung hätten zu sich nehmen können – wovon in den „neu“testamentlichen Texten jedoch keine Rede ist.

⁴¹⁸ Becker, Jürgen: Jesus von Nazaret, Berlin 1995, 374.

jene Bestimmung sein, die in Ex 34,21 zu finden ist: „Sechs Tage sollst du arbeiten, aber am siebten Tag sollst du ruhen; (auch) in der Zeit des Pflügens und in der Ernte⁴¹⁹ sollst du ruhen“, die Wiederholung der Einschärfung des Schabbat-Gebotes in Ex 31,12–17, wo es heißt:

„Und der HERR redete zu Mose und sprach: Du aber, rede zu den Söhnen Israel und sage (ihnen): Haltet nur ja meine Sabbate! Denn sie sind ein Zeichen zwischen mir und euch für (all) eure Generationen, damit man erkenne, dass ich, der HERR, es bin, der euch heiligt. Haltet also den Sabbat, denn heilig ist er euch. Wer ihn entweicht, muss getötet werden, ja, jeder, der an ihm eine Arbeit verrichtet, eine solche Seele soll aus der Mitte seiner Völker ausgerottet werden. Sechs Tage soll man (seine) Arbeit verrichten, aber am siebten Tag ist Sabbat, (ein Tag) völliger Ruhe, heilig dem HERRN. Jeder, der am Tag des Sabbats eine Arbeit verrichtet, muss getötet werden. So sollen denn die Söhne Israel den Sabbat halten, um den Sabbat in (all) ihren Generationen zu feiern, als ewigen Bund. Er ist ein Zeichen zwischen mir und den Söhnen Israel für ewig. Denn in sechs Tagen hat der HERR den Himmel und die Erde gemacht, am siebten Tag aber hat er geruht und Atem geschöpft.“

Die Wendung „soll aus der Mitte seiner Völker ausgerottet werden“ findet sich in dieser oder ähnlicher Form ansonsten ausschließlich in der Tora⁴²⁰, so beispielsweise kurz zuvor, in Ex 30,33 und 30,38. Somit steht sie in Ex 31,14 innerhalb einer Reihe von Bestimmungen, die im Zusammenhang mit der Errichtung des Mischkans erlassen wurden, um einen klaren Unterschied zwischen dem Heiligen, Gott Geweihten, und dem Alltäglichen, Menschlichen zu kennzeichnen.

Wenn „die“ Pharisäer in Mt 12,2 behaupten, dass die Jünger Jesu etwas tun, „was am Sabbat zu tun nicht erlaubt ist“, so klassifizieren sie dabei das Abreißen und Essen der Ähren als Arbeit, als Erntearbeit.⁴²¹ Würden sie dabei Ex 31,14f mitbedenken, so könnte der Hintergrund davon,

⁴¹⁹ Um die Zeit des Erntens muss es sich in der Erzählung vom Ährenabreißen handeln, so nicht anzunehmen ist, dass Jesu Jünger ihren Hunger mit unreifen Ähren zu stillen versuchen.

⁴²⁰ Nicht zu finden ist diese Wendung in den übrigen Büchern des Tanach. Im Neuen Testament erscheint sie einmal, in Apg 3,22f, wo der ursprüngliche Wortlaut von Dtn 18,15–20 in grober Weise verdreht wurde, indem die genannte Wendung eingebaut wurde.

⁴²¹ Haubeck/Siebenthal merken zu „ὁ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ“ an: „das Ernten zählte nach rabbinischer Überlieferung zu den neununddreißig am Sabbat untersagten Tätigkeiten“ (Mischna, Schabbath 7,1-2)“ (Haubeck, Wilfrid; Siebenthal, Heinrich von: Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Gießen 1997, 67). Damit unterstellen sie unkommentiert den „Pharisäern“ des Matthäus-Evangeliums, etwas mit den in der Mischna schriftlich tradierten Festlegungen zu tun zu haben. Zu V. 1 allerdings behaupten Haubeck/Siebenthal,

dass sie sich an Jesus wenden, nicht bloße Desavouierung seiner Jünger oder Jesu selbst sein, sondern ernste Sorge um ein so gesetzeswidriges Verhalten der Jünger, dass diese dafür eigentlich mit dem Tod bestraft werden müssten. Damit würden sie so handeln, wie es Lev 19, 16f entspricht, wo es heißt: „Du sollst nicht als ein Verleumder unter deinen Volksgenossen umhergehen. Du sollst nicht gegen das Blut deines Nächsten auftreten. Ich bin der HERR. (...) Du sollst deinen Nächsten ernstlich zurechtweisen, damit du nicht seinetwegen Schuld trägst.“⁴²²

Als freie Fortschreibung des Hinweises der Pharisäer in Mt 12,2 ließe sich dann ergänzen: „Jesus, bitte weise deine Jünger zurecht, damit sie sich nicht weiter gegen Gott und die Regeln der Tora versündigen. Vielleicht sieht sie ein Eiferer des Gesetzes einmal dabei, der anders als wir die Bestimmung von Ex 31,14f wörtlich nimmt und nicht andere Passagen der Tora wie Lev 19,16f mitbedenkt, sodass er meint, sie müssten aus der Mitte ihrer Stammesgenossen ausgemerzt werden.“ Das wäre eine Umkehrung der bis heute noch vorherrschenden Interpretation „der“ Pharisäer als engstirnige Eiferer des Gesetzes, denen gegenüber Jesus als Befreier oder zumindest großzügigerer Ausleger der als rigide betrachteten „alttestamentlichen“ Bestimmungen stilisiert wird.

Eine solche Interpretation findet aber bereits im Matthäus-Evangelium selbst reichen Nährboden. Ein chronologisch lesender Rezipient des Matthäus-Evangeliums stieß bisher bereits mehrfach auf ein negativ konnotiertes Bild von Pharisäern. In Mt 3,7 bezeichnet Johannes der Täufer „viele der Pharisäer und Sadduzäer“ als „Otternbrut“, die „dem kommenden Zorn“ nicht „entfliehen“ werden können. Gemäß Mt 9,11 entsetzen sich „die“ Pharisäer darüber, dass Jesus „mit den Zöllnern und Sündern“ isst⁴²³, kurz darauf kommen sogar die Jünger des Johannes zu Jesus und stellen sich mit den Pharisäern gemeinsam als gesetzeskonformer als die seinigen Jünger dar, und im Zuge der Heilung eines Stummen von einem Dämon kommentieren die matthäischen Pharisäer entgegen dem Staunen der „Volksmengen“: „Er treibt die Dämonen aus durch den Obersten der Dämonen“ (Mt 9,34).

dass „das Tun der Jünger an sich (...) völlig Rechtens (Dt 23,26)“ sei, da „καὶ“ in „ἐπείνασαν καὶ ἡρξάντο“ konsekutiv als „daher“ zu übersetzen sei.

⁴²² Eine Bestimmung, die auch in Mt 18,15 und Lk 17,3 rezipiert wurde.

⁴²³ Eine Stelle, die auch aufgrund der Aussage „Ich will Barmherzigkeit und nicht Schlachtopfer“ zudem in besonderer Weise mit der Perikope vom Ährenraufen verbunden ist, wo dies in 12,7 erneut zitiert wird.

In Kontrast dazu aber steht Mt 5,17–20. Hier ist es im Gegenzug Jesus, der pedantischer als die ansonsten pedantisch dargestellten Pharisäer darauf besteht, dass „nicht ein Jota oder ein Strichlein von dem Gesetz vergehen“ werde, „bis der Himmel und die Erde vergehen“, dass keines der auch nur „geringsten Gebote“ aufgehoben werden darf, und dass es unerlässlich sei, dass „eure Gerechtigkeit (...) die der Schriftgelehrten und Pharisäer weit übertrifft“, um „in das Reich der Himmel“ zu kommen. Ist es ein solcher Jesus, der in Mt 12,3–8, eine Replik auf die Aussage „der“ Pharisäer formuliert?

Zumindest ist es ein Jesus, von dem historisch nicht angenommen werden kann, dass jene „Systematisierungsversuche“, die laut Strack/Billerbeck erst auf das dritte Jahrhundert nach seinem Tod zu datieren sind, schon zu seinen Lebzeiten gültig und allgemein bekannt waren. Die beiden Autoren behaupten allerdings, dass „die Mischna“ nicht nur „im einzelnen festgesetzt“ habe, was zu den 39 am Schabbat verbotenen Haupt- und den untergeordneten Nebenarbeiten gehöre, sondern dass auch „noch eine größere Anzahl anderweitiger Tätigkeiten, (...) aus Gründen der Sabbatsruhe rabbinisch verboten waren“⁴²⁴. Demzufolge beurteilen sie „die Tat der Jünger Jesu“ dahingehend, dass sie „unter Umständen hätte (...) mit dem Steinigungstode bestraft werden können“, denn: „Das nach Dt 23, 26 erlaubte Ausraufen von Ähren wurde als eine Unterarbeit des Erntens angesehen u. war als solche am S. [Schabbat] verboten.“⁴²⁵ Der Anachronismus einer solch direkten Zuordnung gerät Strack/Billerbeck dabei nicht in den Blick.⁴²⁶ Zudem ist zu beachten, dass das Ährenabreißen „is not specifically mentioned in the Mishnah’s list of activities prohibited on the Sabbath (*m. Sabb. 7:2*)“.⁴²⁷ Ein

⁴²⁴ Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, München ³1961 (3., unveränderte Auflage von 1926), 616.

⁴²⁵ Ebda.

⁴²⁶ Ähnlich argumentiert Benedict T. Viviano in seiner Besprechung der markinischen Paralleelperikope. Viviano meint, „that the original point of Mark 2:27 was Jesus’ rejection of the death penalty for Sabbath violation“, denn: „„The Sabbath was made for man, not man for the Sabbath’ means that the death penalty prescribed in Exod 31:14-15; 35:2; Num 15:32-36 should no longer be enforced.“ (Viviano, Benedict T.: *Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians Studies in Biblical Theology* (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*, hg. v. Küchler, Max u. a., Bd. 61), Göttingen 2007, 123.) Dies setzt voraus, dass es eine generelle und regelmäßig zur Anwendung kommende Todesstrafe für Verstöße gegen Halten des Schabbats (bis) zur Zeit Jesu gegeben hätte. (Nähere Ausführungen siehe dazu meine Analysen der von Viviano angegebenen „alt“-testamentlichen Stellen.) Warum in Mk 2,27 bzw. dessen Kontext die Thematik der Todesstrafe mit keinem Wort erwähnt wird, ist nicht Gegenstand der Überlegungen Vivianos. Allerdings meint er auch, dass dies „the original point“ dieser Textpassage sei – wodurch er zugibt, dass es sich um sein Gedankenkonstrukt handelt, das der heute vorliegenden Textbasis entbehrt.

⁴²⁷ Marcus, Joel: Mark 1–8 (s. Anm. 413), 240. Marcus behauptet allerdings auch, dass „plucking is viewed as a subset of reaping, which is prohibited, in *y. Sabb. 7:9b* and *t. Sabb. 9:17*“, was jedoch nicht nachvollziehbar ist: Im Traktat Schabbat des Jerusalemer Talmuds gibt es keinen Vers 9b in Kapitel 7, und der gleichnamige Traktat

Blick auf mShab 7,1 zeigt zudem, dass dort von Steinigung keinerlei Rede ist, anders als Strack/Billerbeck dies suggerieren. Im Gegensatz dazu heißt es: „Eine Hauptregel hat man in Betreff des Schabbat festgestellt: Wer das Grundgesetz vom Schabbat vergessen, und mehrere Arbeiten an mehreren Schabbaten verrichtet hat, ist nur ein Sündopfer schuldig. Wer das Grundgesetz vom Schabbat kennt, und mehrere Arbeiten an mehreren Schabbaten verrichtet hat, ist ein Sündopfer für jeden Schabbat schuldig. Wer sich bewusst ist, dass der Tag Schabbat ist, und mehrere Arbeiten an mehreren Schabbaten verrichtet hat, ist für jede Hauptarbeit ein Sündopfer schuldig.“⁴²⁸

Möglich wäre theoretisch, dass die Kompilierung bzw. eine Redaktion dieser Passage des Matthäus-Evangeliums tatsächlich erst im oder nach dem dritten Jahrhundert vonstatten gegangen war, und die Redaktoren von den Bestimmungen der Mischna gewusst haben. – Die Wahrscheinlichkeit dafür ist jedoch m. E. recht gering.

in der Tosefta hat anderen Inhalt (vgl. https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Shabbat?tab=contents, sowie https://www.sefaria.org/Tosefta_Shabbat.9.17?lang=bi (aufgerufen am 30. 11. 2023)).

⁴²⁸ https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.7.1?lang=bi (aufgerufen am 30. 11. 2023). Einen ganz anderen Aspekt findet man im Midrasch Tehillim (Shocher Tov) 73,3. Darin heißt es: „Rabbi Simon said in the name of Rabbi Simeon Hasida, ‘In this world, if a person goes to pick figs on the Sabbath, the fig tree does not say anything. But in the future, if a person goes to pick figs on the Sabbath, the fig tree will cry out and say, ‘Today is the Sabbath!’”

(https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim.73.3?ven=Sefaria_Community_Translation&lang=bi&with=all&lang2=en, aufgerufen am 19. 12. 2023). Dieser Midrasch legt das Buch der Psalmen aus, im vorliegenden Fall sind es Überlegungen zu Ps 73,14 („doch ich wurde geplagt den ganzen Tag, meine Züchtigung ist jeden Morgen da“), wo über das „Wohlergehen der Gottlosen“ (V. 3) nachgedacht wird, im Unterschied zu jenem lyrischen Ich, das befindet: „umsonst habe ich mein Herz rein gehalten und in Unschuld gewaschen meine Hände“ (V. 13), bevor es „hineinging in das Heiligtum Gottes“ und dort das Ende der Gottlosen bedenkt (V. 17). Die oben zitierte Textpassage steht im Midrasch zwischen folgenden beiden Aussagen: „Just as in this world, the Holy One, blessed be He, pursues Israel to repent, in the future, Israel will pursue the Holy One, blessed be He, to do their will, as it is said, ‘A woman shall surround a man.’ (Ezekiel 36:27) ‘I will give you a new heart and put a new spirit within you.’ (...) In this world, if a man has relations with his wife while she is menstruating, there is no one to stop him. But in the future, if he tries to do so, the stone will cry out and say, ‘There is a menstruating woman here!’ as it is said, ‘For the stone will cry out from the wall’ (Habakkuk 2:11).” (Ebda.) Oberflächlich betrachtet, handelt es sich um unterschiedliche Themenbereiche, wobei das Einhalten des Schabbats und der Nidda-Regelungen noch miteinander vergleichbar sind, hingegen die Umkehrung des Verhältnisses von JHWH und Israel in der „kommenden“ Welt fast schon blasphemisch anmuten können. Was den Schabbat betrifft, wird aber jedenfalls klar, dass es nicht nur um die Einhaltung von Regulativen durch den Menschen geht, die nur Selbigen betreffen, sondern um eine die ganze Schöpfung umfassende Angelegenheit. Demzufolge werden dann diejenigen Geschöpfe, die das Brechen des Schabbats durch den Menschen in „dieser“ Welt über sich ergehen lassen müssen, als Zeugen gegen den Menschen in der „kommenden“ Welt auftreten.

So unklar es letztlich bleibt, warum genau das Abreißen der Ähren von „den“ Pharisäern beanstandet wird⁴²⁹, so ist doch festzustellen, dass keine der synoptischen Jesus-Varianten „die“ Pharisäer z. B. mit den Worten zurückweist: „Das seht ihr falsch, denn für diesen speziellen Fall gibt es keine Regelung im Gesetz und den Propheten“, oder aber: „Aufgrund der bei XY dargestellten Regelung ist das Verhalten meiner Jünger keineswegs verboten.“ Dennoch zeigt sich m. E. „in dem Bedürfnis Jesu, seine Schüler zu verteidigen“ nicht, dass das Abreißen von Ähren am Schabbat „auch nach der Meinung Jesu eigentlich etwas Verbotenes war“⁴³⁰, wie Piet van Boxel behauptet. Im Gegenteil: Gerade weil der synoptische Jesus der Ansicht ist, dass sich das Verhalten seiner Jünger als legitim erklären lässt, verteidigt er sie gegen die Anschuldigung. Zudem werden die Jünger in Mt 12,7 explizit als schuldlos bezeichnet.

Der matthäische Jesus beginnt seine Replik zweimal mit den Worten „Habt ihr nicht gelesen ...?“⁴³¹ Es scheint somit, dass er „den“ Pharisäern zeigen möchte, dass das Verhalten seiner Jünger durchaus in Einklang mit der schriftlichen Überlieferung steht. Damit argumentiert er auf den ersten Blick in ähnlicher Weise, wie in Mt 4,1–11 im Zuge seiner Versuchungen in der Wüste. Auch dort bringt er nicht einfach ein Gegenargument aus eigenem Dafürhalten, sondern beruft sich darauf, dass „es (...) geschrieben“ stehe.⁴³²

Der Unterschied zwischen diesen beiden Erzählungen wird jedoch bei näherem Hinsehen offenkundig: Bei den Zitaten aus dem Buch Deuteronomium, die der matthäische Jesus gegenüber dem Teufel in der Wüste ins Treffen führt, handelt es sich um echte Zitate, die so auch im Originaltext zu finden sind. In der Perikope vom Ährenabreißen jedoch wird jene Geschichte, die in 1 Sam 21,1–10 erzählt wird, verändert, wenn es heißt: „Habt ihr nicht gelesen, was David tat, als ihn und die bei ihm waren hungerte? Wie er in das Haus Gottes ging

⁴²⁹ Denkbar wäre auch, dass sich die Jünger Jesu in dieser Geschichte nicht nur deshalb Ähren als Notverpflegung besorgen, um ihren Hunger zu stillen, sondern dies auch zu Ehren des Schabbats tun, d. h. um eben gerade am Schabbat nicht zu hungern.

⁴³⁰ Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 80.

⁴³¹ Alternativ könnte man „οὐκ ἀνέγνωτε“ übersetzen als: „Habt ihr nicht wiedererkannt...?“ Demzufolge wäre noch stärker betont, dass der matthäische Jesus die beiden Begebenheiten als zumindest ähnlich betrachtet. Zugleich würde dadurch „den“ Pharisäern keineswegs mangelnde Schriftkenntnis unterstellt, sondern nur zur Sprache gebracht werden, dass sie diese Kenntnis nicht auf den speziellen vorliegenden Fall angewendet haben, dass sie die Davids-Geschichte nicht mit dem Ähren-Abreißen der Jünger Jesu in Verbindung gebracht haben, was auch nicht unmittelbar auf der Hand liegt, wie ich darstellen werde.

⁴³² So die Übersetzung von „γέγραπται“ in der Elberfelder Bibel, wohingegen für die Einheitsübersetzung stärker interpretierend eingegriffen wurde, wenn es dort davon die Rede ist, dass es „in der Schrift heißt: XY“.

und die Schaubrote aß, die er nicht essen durfte, noch die bei ihm waren, sondern allein die Priester?“ (12,3f).

In 1 Sam 21 ist nämlich keineswegs davon die Rede, dass David „in das Haus Gottes ging“, um mit seinen Begleitern die Schaubrote zu essen. Zunächst kommt der Priester Ahimelech „David aufgeregt entgegen“ (V. 2), der nachfolgende Dialog und die Übergabe der Schaubrote haben daher vermutlich nicht im „Haus Gottes“ stattgefunden. David bittet Ahimelech keineswegs um die Schaubrote, sondern um „fünf Brote (...) oder was sich {sonst} vorfindet“ (V. 4). Ahimelech kann dieser Bitte nicht nachkommen, da er nur die Schaubrote bei der Hand hat, stellt dazu aber die Bedingung, dass sich dann „die Leute der Frau enthalten haben“ müssen, um sie verzehren zu dürfen, eine Bedingung, die in Lev 24,9 nicht vorkommt, wo hingegen davon die Rede ist, dass Aaron und seine Söhne „es an heiliger Stätte essen“ sollen. Eine Regelung dafür, wie es zu bewerten oder wie vorzugehen ist, wenn andere Menschen von den Schaubroten essen, gibt es in Lev 24 nicht.

All diese näheren Umstände verschweigt der matthäische Jesus. Aufgrund seiner Version kann der Eindruck entstehen, David sei bedenkenlos „in das Haus Gottes“ gegangen und habe ebenso bedenkenlos die Schaubrote verzehrt, wobei das Verzehren „an heiliger Stätte“ allerdings mehr der Vorschrift in Lev 24,9 entsprochen hätte, als es bei der Erzählung von 1 Sam 21 der Fall ist, wo Davids Begleiter „an den und den Ort beschieden“ worden waren und der Verzehr der Schaubrote daher vermutlich nicht „an heiliger Stätte“ geschah. Aufgrund der Version des matthäischen Jesus kann zudem der Eindruck entstehen, dass David und seine Begleiter die Schaubrote an einem Schabbat verzehrt hätten – dies aber geht aus 1 Sam 21 keineswegs klar hervor, bestenfalls könnte aus V. 7 darauf geschlossen werden, doch auch dies ist nur eine von mehreren Interpretationsmöglichkeiten.⁴³³

⁴³³ Dieser These hängt beispielsweise Piet van Boxel an, wenn er schreibt: „Nach Levitikus 24,8 wurden die heiligen Brote nämlich *Sabbat für Sabbat vor dem Herrn zugerichtet*. Da es sich beim Tun der Schüler Jesu um ein Tun am Sabbat handelt, liegt es nahe, auch Davids Handeln auf den Sabbat zu verlegen. Dann waren ja die heiligen Brote vorhanden, eben jene, die gerade gegen die neuen für die kommende Woche ausgetauscht worden waren. Sowohl Jesu Schüler als auch David und seine Leute haben also an einem Sabbat etwas gegessen, was zu essen eigentlich nicht erlaubt war.“ (Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 80f.) Demgegenüber erwähnt keine der synoptischen Jesus-Figuren, dass Davids Verzehr der Schaubrote an einem Schabbat stattgefunden habe. Außerdem liegt es keineswegs „nahe, auch Davids Handeln auf den Sabbat zu verlegen“, denn es kommt am Schabbat zwar zum Austausch der Schaubrote, doch ist anzunehmen, dass die alten Brote im Verlauf zumindest einiger Tage gegessen wurden, nicht allesamt sogleich am Schabbat. Ernst Haenchen hält zudem Thesen wie jener van Boxels entgegen: „Wenn Apologeten ausrechnen, daß der Priester die Schaubrote dem David am Sabbat gegeben haben müsse, so übersehen sie, daß der Text eben in V. 26 daran Anstoß nimmt, daß nur die Priester die Schaubrote essen dürfen, also ein verbotenes Essen stattfand, daß der Text aber von einer Sabbatsverletzung nichts sagt“ (Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu (s. Anm. 162), 119).

Mit Piet van Boxel festzuhalten ist zudem, „daß das Geschehen in 1 Samuel nicht ausdrücklich als Übertretung charakterisiert wird.“⁴³⁴ Mit anderen Worten: Im Ersten Samuelbuch gibt es niemanden, der das prinzipiell so nicht vorgesehene Verzehren der Schaubrote beanstandet hätte, außer Saul im weiteren Verlauf der Erzählung, der jedoch nicht das Übergeben der Schaubrote, sondern von Schwert und Brot überhaupt, sowie die Befragung Gottes als Verschwörung gegen ihn bezeichnet (siehe 1 Sam 22,13). Somit bezieht sich der matthäische Jesus auf die Vorschrift von Lev 24,9, die der Erzählung in 1 Sam 21,2–7 zwar zugrundeliegt, dort aber eigentlich umgangen wird, indem es ausreicht, dass David und seine Begleiter sich von Frauen ferngehalten haben.

Auf einen entscheidenden Unterschied zwischen der Geschichte vom Ährenabreißen und „an example of a blameless violation of a rule having to do with eating“ weist Joel Marcus hin, wenn er schreibt: „the transgression of Jesus’ disciples has to do not with *what* they eat but with the work involved in procuring it.“⁴³⁵ Würden „die“ Pharisäer in dieser Geschichte das bereits angesprochene Ehren und Heiligen des Schabbats (bzw. des Gebers dieses Geschenks an den Menschen) „durch gut Essen u. Trinken u. schöne Kleidung“⁴³⁶ ins argumentative Treffen führen, so wäre es allerdings nicht nur eine Frage der Beschaffung der Nahrung, sondern auch der Art der Nahrung, die – als rohe, unverarbeitete Ähren – den denkbar größten Gegensatz zu einer üppigen, festlichen Schabbat-Mahlzeit darstellen.

Eine Möglichkeit der Erklärung der genannten Differenzen zwischen der Erzählung des matthäischen Jesus über David und dem Original in 1 Sam 21 könnte sein, dass Verfasser und/oder Redaktoren des Matthäus-Evangeliums oder zumindest dieses Textteils mit dem Judentum und dem „Alten“ Testament nicht unmittelbar vertraut waren. Würde man dem Vers 12,3 zumindest teilweise einen historischen Hintergrund zuschreiben, so wäre es höchst verwunderlich, dass Jesus gerade jenen Personen gegenüber, die als sehr vertraut mit der Tora angenommen werden können, mit einer nicht korrekten Version von 1 Sam 21 argumentiert. Die Gegenargumente würden in diesem Fall sofort auf der Hand liegen. Bemerkenswerterweise fällt „den“ Pharisäern in dieser Erzählung der Irrtum Jesu aber gar nicht auf. Anstatt ihn zu unterbrechen und darauf hinzuweisen, dass das von ihm gewählte Beispiel seine Argumentation nur unzureichend stützt und somit das Handeln seiner Jünger mitnichten rechtfertigt, erscheinen

⁴³⁴ Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 80.

⁴³⁵ Marcus, Joel: Mark 1–8 (s. Anm. 413), 244.

⁴³⁶ Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 424), 611.

dadurch das Gebot, am Schabbat nicht zu ernten, als temporär und partikular, d. h. situationsspezifisch aufgehoben betrachtet werden könnte.⁴⁴¹

Stattdessen unternimmt der matthäische Jesus einen weiteren Versuch der Rechtfertigung des Tuns seiner Jünger, indem er ein zweites Mal fragt, ob die Pharisäer denn „nicht in dem Gesetz gelesen“⁴⁴² hätten, „dass am Sabbat die Priester in dem Tempel den Sabbat entheiligen und (doch) schuldlos sind“ (12,5). Hierbei spielt er auf keine einzelne, explizite Textpassage aus dem Tanach an, doch sind vermutlich die Bestimmungen in Ex 30,7f; Lev 24,4 und Lev 24,5–9 gemeint, denenzufolge Aaron „Morgen für Morgen“ „wohlriechendes Räucherwerk als Rauch aufsteigen lassen“ soll, „wenn er die Lampen zurichtet“ (Ex 30,7), ebenso in der Abenddämmerung⁴⁴³ (Ex 30,8) jeden Tages, also auch des Schabbats, zudem „auf dem reinen Lampenständer (...) die Lampen beständig vor dem HERRN“ (Lev 24,4) und am Schabbat die Schaubrote „vor dem HERRN zurichten“ soll, als „ein ewiger Bund bei den Söhnen Israel“ (Lev 24,8).

Marlies Gielen ist der Ansicht, dass „Matthäus (...) hier die Sabbatopfervorschriften aus Num 28,9f“ bemühe, „die das Gebot der Sabbatruhe für die im Tempel Dienst habenden Priester außer Kraft setzen“ würden. Daraus folgert Gielen: „Die Priester machen sich durch ihren Tempeldienst also nicht des Sabbatbruchs schuldig, weil die Opfervorschriften von Num 28,9f

⁴⁴¹ Wolfgang Stegemann meint, dass bereits „der Hinweis auf David und seine Gefährten (...), die ebenfalls in einer Notsituation (sie hatten Hunger) etwas Unerlaubtes getan haben“, darauf hindeuten würde, dass Jesus das Verhalten seiner Jünger „mit einer Notlage“ rechtfertigen würde (Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit (= Biblische Enzyklopädie, hg. v. Dietrich, Walter; Stegemann, Wolfgang, Bd. 10), Stuttgart 2010, 285). Dabei verharmlost Stegemann die Dramatik der Situation im Ersten Samuelbuch. Anders als in der parallelisierten Davidsgeschichte sind Jesu Jünger hier nicht auf der Flucht, vor jemandem, der ihnen nach dem Leben trachtet. Piet van Boxel wiederum nennt aus „der rabbinischen Literatur eine — wenn auch vereinzelt dastehende — Überlieferung“, derzufolge „David vor Hunger beinahe gestorben wäre, als er um die heiligen Brote bat (Jalqut 130 zu 1 Sam 21,5).“ (Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 82) Wenn er aber unmittelbar daran anschließend festhält, dass „in der neutestamentlichen Überlieferung (...) demgegenüber von einer Lebensgefahr der Schüler Jesu keine Rede sein“ könne, so ist dies dahingehend zu transformieren, als dass davon „keine Rede“ ist, es jedoch auch nicht dezidiert ausgeschlossen werden kann.

⁴⁴² Alternativ kann „οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ“ übersetzt werden als: „Habt ihr nicht durch das Gesetz/vermittelst des Gesetzes erkannt, dass (...)?“ oder aber: „Habt ihr nicht an der Gewohnheit/dem Brauch/der Sitte (an)erkannt, dass (...)?“ Möglich wäre zudem, „οἶτι“ nicht, wie üblich, als „dass“, sondern als „weswegen“ ins Deutsche zu übertragen. Dazu würde passen, V. 6 („λέγω δὲ ὑμῖν“) mit „denn“ oder „also“ einzuleiten, anstatt „δὲ“ als einen Gegensatz suggerierendes „Aber“ zu deuten, wie dies in der Formulierung „Ich sage euch aber“ der Elberfelder und Lutherbibel geschieht. (In der Einheitsübersetzung wurde „δὲ“ unübersetzt gelassen, wie es, an zweiter Stelle im Satz stehend, auch üblich ist.)

⁴⁴³ In der Elberfelder Bibel wird zu Ex 29,39 bezüglich der Zeitangabe „zwischen den zwei Abenden“ angemerkt: „d. h. entweder zwischen Sonnenuntergang und völliger Nacht oder zwischen Niedergang (15 Uhr) und Untergang der Sonne“.

Vorrang vor dem Sabbatgebot haben.“⁴⁴⁴ Bei einem Blick auf Num 28 zeigt sich, dass die dort festgehaltenen Regelungen allerdings nicht dieser Behauptung entsprechen. In Num 28,1f heißt es: „Und der HERR redete zu Mose und sprach: Befiehl den Söhnen Israel“, es werden also nicht nur „die Priester in dem Tempel“ (Mt 12,5) angesprochen. Des Weiteren heißt es: „Ihr sollt darauf achthaben, mir meine Opfergabe, meine Speise, in Form der mir (zukommenden) Feueropfer zu ihrer festgesetzten Zeit darzubringen (...)!“ (Num 28,2). Für die täglichen Brandopfer wird danach konkretisiert, dass „das eine Lamm (...) am Morgen“, das zweite Lamm (...) zwischen den zwei Abenden“ zubereitet werden soll (28,4,8), bezüglich der zusätzlichen Opfer am Schabbat gibt es hingegen keine genaue Festlegung, wann sie zu erfolgen haben (28,9f), woraus geschlossen werden kann, dass allein die Zeitangabe „am Sabbattag“ jene festgesetzte Zeit ist, auf die laut V. 2 achtgegeben werden soll. Es handelt sich mithin um eine Forderung Gottes, der dezidiert am Schabbat nachgekommen werden soll. Die Idee, dass „die Priester in dem Tempel den Sabbat entheiligen“⁴⁴⁵ könnten, wird hier nicht einmal angedacht, denn das Gegenteil wäre der Fall: Schuldig wären sie, wenn sie die in Num 28,9f für den Schabbat festgelegten Vorschriften nicht einhalten würden. Nicht zu vergessen ist dabei auch, dass das Gebot der Arbeitsruhe z. B. in Ex 20 den Zusatz trägt: „der siebte Tag ist Sabbat für den HERRN, deinen Gott“ (Ex 20,10). Die in Num 28 festgelegten Opfer sind ebenso „für den HERRN“ zu bringen, stellen also keine Arbeit⁴⁴⁶ in dem Sinne dar, wie sie in Ex 20,10 und andernorts am Schabbat verboten wird.

⁴⁴⁴ Gielen, Marlies: „Die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments – wiederentdeckt“ (s. Anm. 417), hier 65.

⁴⁴⁵ Für die Einheitsübersetzung wurde formuliert, dass „die Priester (...) sich durch ihren Tempeldienst (...) des Sabbatbruchs schuldig“ würden.

⁴⁴⁶ Piet van Boxel argumentiert ebenfalls damit, dass „die Priester (...) ja von Gott den Auftrag“ hatten, „ihren Dienst im Tempel zu verrichten.“ Dennoch differenziert auch er nicht zwischen den dort zu bringenden Opfern und allen übrigen, nicht unbedingt auf Gott hin gerichtete Arbeit, wenn er schreibt: „Das bedeutete nun tatsächlich Arbeit, freilich Arbeit, die erlaubt war.“ (Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 82) Meines Erachtens ist der Begriff „Arbeit“ im Zusammenhang mit allen genannten im קֹדֶשׁ zu verrichtenden Tätigkeiten nicht adäquat zu verwenden. Zur Frage der Erlaubtheit/Nichterlaubtheit der im Tempel zu verrichtenden Tätigkeiten bzw. der dafür notwendigen Vorbereitungsarbeiten wird in der Mekhilta de Rabbi Jischmael, für die in ihrer „Grundform (...) bis auf Weiteres eine Datierung in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts noch immer am wahrscheinlichsten“ ist (Stemberger, Günter: Art. „Mekhilta“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, siehe: <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/mekhilta> (abgerufen am 23. 12. 2023)), bei der Auslegung von Ex 35,1–3 Folgendes expliziert: „*And Moses Gathered*, etc. Why is this section set forth? Because it says: ‘And let them make Me a sanctuary.’ I might understand it to mean either on week-days or on the Sabbath. And to what am I to apply: ‘Everyone that profaneth it shall surely be put to death’ (Ex. 31.14)? To all other kinds of work except work on the sanctuary. Perhaps however it applies even to work on the sanctuary. And how am I to maintain: ‘And let them make Me a sanctuary’? On all other days but on the Sabbath. Perhaps however it means even on the Sabbath. For the following argument might be advanced: If the Temple service, which can be carried out only by means of the preparations, sets aside the laws of the Sabbath, is

Auf welche „alt“-testamentliche Passage sich auch immer der matthäische Jesus bezieht⁴⁴⁷, so bleibt jedenfalls festzuhalten, dass an keiner der genannten Stellen davon die Rede ist, was in Mt 12,5 behauptet wird, nämlich, dass „am Sabbat die Priester in dem Tempel“ durch ihr (vorgeschriebenes) Tun „den Sabbat entheiligen“ würden.

Die gesamte Passage Mt 12,5–7 ist matthäisches Sondergut, sie kommt in den Paralleltexten Mk 2,23–28 und Lk 6,1–5 nicht vor. Somit könnte gerade dieser Textabschnitt ein deutlicher Hinweis darauf sein, dass die Verfasser/Redaktoren des Matthäus-Evangeliums bzw. zumindest dieser Textpassage zu einem Zeitpunkt und/oder innerhalb einer Tradentengruppe gelebt haben, die sich in verstärkterem Ausmaß vom Judentum abgekoppelt hatte bzw. Abgrenzungen zu diesem vorgenommen hat. Dafür spricht v. a. die in Mt 12,6 folgende Aussage: „Ich sage euch aber: Größeres als der Tempel ist hier“, besonders, wenn sie dahingehend interpretiert wird, dass Jesus sich selbst mit dem Begriff „Größeres“ bezeichnet, was die alte Einheitsübersetzung (1980), aber auch noch Übersetzungen wie jene der Schlachter-Bibel 2000 deutlich suggerier(t)en, wenn es dort hieß bzw. heißt: „Ich sage euch aber: Hier ist einer, der größer ist als der Tempel!“ Dieser Satz korrespondiert mit Mt 12,41 („mehr als Jona ist hier“) und 12,42 („mehr als Salomo ist hier“), mit einem bedeutenden Unterschied: In 12,41.42 wird ein Vergleich von Mensch zu Mensch gezogen, in 12,6 aber ein Vergleich mit dem בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, dem Heiligtum, dem Ort, der „mit eindrücklichen Bildern und Metaphern“ im Tanach „immer wieder als ‚Ort des Lebens‘, d.h. als Ort der kosmischen Ordnung, der paradiesischen Fülle und

it not logical that the preparations for the service, without which no service is possible, should set aside the laws of the Sabbath? I might therefore think that if the horn of the altar has broken off or if the knife became defective, it is permissible to repair these on the Sabbath. In setting forth in this section: ‘And Moses gathered,’ etc., Scripture teaches that even such work is to be done only on week-days but not on the Sabbath.” (Lauterbach, Jacob Zallel (Hg.): *Mekhilta De-Rabbi Ishmael. A Critical Edition, based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction, and Notes*, 2 Bde., Philadelphia ²2004, Bd. 2, 499).

⁴⁴⁷ Lutz Doering leitet aus dem diese Perikope abschließenden Bonmot („Denn der Sohn des Menschen ist Herr des Sabbats.“) ab, dass „Jesus (...) damit den Sabbat als eine von Gott eingesetzte Ordnung“ bejahen würde, „aber zugleich die Vorordnung des Menschen vor den Sabbat“ akzentuiere. „Diese Verhältnisbestimmung“, so Doering weiter, „muß zur Folge haben, daß die sabbatliche Arbeitsruhe von Fall zu Fall gebrochen werden kann, ohne daß aber an sich die Geltung des Sabbatgebots und das Bestehen der Institution Sabbat in Frage gestellt werden. Daraus ist zu schließen, daß für Jesus der Sabbat primär nicht durch die Regulierung der Arbeitsruhe bestimmt wird.“ (Doering, Lutz: *Sabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (s. Anm. 130), 423f.) Abgesehen davon, dass Doering weder zwischen den Jesusfiguren der verschiedenen Evangelien noch zwischen ebendiesen und dem historischen Jesus von Nazareth unterscheidet, so stellt er auch keine ausreichenden Überlegungen darüber an, ob hier tatsächlich von einem Bruch der „Arbeitsruhe“ die Rede sein kann und wie dies durch „alt“-testamentliche Vorgaben begründet werden könnte. Vor allem aber widerspricht sich Doering im angeführten Zitat selbst, indem im Grunde der letzte Satz den vorletzten Satz konterkariert.

der göttlichen Gerechtigkeit“⁴⁴⁸ gepriesen wurde, mit dem Ort der prädestiniert erfahrbaren Schechina Gottes. Ein solcher Satz ist im Munde eines Juden, des Juden Jesus nur schwer vorstellbar.

Zudem werden auch in kleinsten Details in Übersetzungen leserlenkende Weichen gestellt, bzw. theologische Konzepte der Übersetzer zum Ausdruck gebracht. Dies wird an Mt 12,6 ebenfalls deutlich, bei der Satzeinleitung „λέγω δὲ ὑμῖν“. Wenn dies wie beispielsweise in der Elberfelder Bibel übersetzt wird als: „Ich sage euch aber“, so verstärkt „aber“ die Wahrnehmung eines Gegensatzes zwischen Jesus und „den“ Pharisäern. Wird hingegen, wie es in der Einheitsübersetzung der Fall ist, beachtet, dass „δὲ“ an zweiter Stelle im Satz häufig unübersetzt bleibt, so kommt es zur neutraleren Formulierung „Ich sage euch“, in der nicht zwangsläufig die Betonung auf dem ersten Wort liegen muss. Ebenso neutral wäre die Verwendung von „und“ oder „da“, das zuvor Gesagte als Begründung nehmend, könnte auch „denn“ oder „also“ für „ὅτι“ eingesetzt werden.⁴⁴⁹

Wenn zudem in Mt 12,6 aus der Textpassage „ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὧδε“ das Wort „ὧδε“ nicht einfach nur als „hier“ übersetzt wird (siehe Elberfelder Bibel und Einheitsübersetzung), sondern die Bedeutung „unter diesen Umständen“ in Betracht gezogen wird, so würde damit noch stärker hervorgehoben werden, dass es sich bei der geschilderten Szene um eine einmalige Sondersituation handelt, nicht aber um einen generellen Aufruf Jesu, Tempel und/oder Schabbat, in jedem Fall jüdische Zentralwerte, in Frage zu stellen oder aufzuheben.

Der matthäische Jesus fährt fort: „Wenn ihr aber erkannt hättet, was das heißt: ‚Ich will Barmherzigkeit und nicht Schlachtopfer‘, so würdet ihr die Schuldlosen nicht verurteilt haben. Denn der Sohn des Menschen ist Herr des Sabbats“ (12,7f). Hier zitiert er eine Passage aus dem Buch Hosea (Hos 6,6 LXX: „ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν“), die er im Matthäus-Evangelium schon einmal aufgerufen hat, i. e. in Mt 9,13. Die beiden Perikopen (Berufung des Zöllners Matthäus in Mt 9,9–13 und jene vom Ährenabreißen) verbindet mancherlei: Eine Beanstandung durch „die“ Pharisäer, ohne dass sie mit den Betroffenen direkt sprechen (in 9,11 fragen „die“ Pharisäer die Jünger Jesu, warum dieser „mit den Zöllnern und Sündern“ esse), oder die geringe Wahrscheinlichkeit an Historizität der Szene⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Janowski, Bernd: „Der Ort des Lebens. Zur Kultsymbolik des Jerusalemer Tempels“, in: ders.: Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 207–244, hier 207.

⁴⁴⁹ Zu bedenken ist dabei, dass nicht nur in Langenscheidts Wörterbuch diese Bedeutungsvielfalt zu finden ist, sondern auch bei Bauer-Aland zu „ὅτι“ angemerkt ist: „sehr häufig als bloße Übergangspartikel ohne irgendwie bemerkbaren Ggs. [Gegensatz]“.

⁴⁵⁰ Da sich „die“ Pharisäer in 9,11 darüber empören, dass Jesus mit Zöllnern und Sündern isst, fragt sich, wieso sie dies überhaupt gesehen haben sollten, bzw. da sie es sehen, nehmen auch sie an jener Tischgemeinschaft teil, über eben die sie sich empören. Auch in 12,1–8 ist es dieses Sehen „der“ Pharisäer, ihre Anwesenheit in den

Die Einleitung zum Hosea-Zitat in 12,7 könnte möglicherweise eine weitere Verbindungslinie zu 9,13 ziehen, denn es heißt: „Wenn ihr aber erkannt hättet, was das heißt: (...)“. Bei der ersten Referenz auf Hos 6,6 hingegen fordert der matthäische Jesus „die“ Pharisäer mit den Worten auf: „Geht aber hin und lernt, was das ist: (...)“. Dieser Lernprozess scheint in der Zwischenzeit nicht vonstatten gegangen zu sein, abgesehen davon, dass Jesus aufgrund seiner mehrfachen inzwischen stattgefunden habenden Ortswechsel es nun, beim Ährenabreißen, mit ganz anderen Pharisäern zu tun haben könnte.⁴⁵¹

Auf den Gegensatz von Barmherzigkeit und Opfer kommt der matthäische Jesus noch ein drittes Mal zu sprechen, und auch dies in Zusammenhang mit „den“ Pharisäern. Im fünften der acht⁴⁵² Weherufen gegen „γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι“ heißt es: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! Denn ihr verzehntet die Minze und den Dill und den Kümmel und habt die wichtigeren Dinge des Gesetzes beiseitegelassen: das Recht und die Barmherzigkeit und den Glauben; diese hättet ihr tun und jene nicht lassen sollen“ (Mt 23,23). Die Forderung, dass die Angesprochenen nicht nur Recht, Barmherzigkeit und Glauben hätten tun, zugleich aber „jene“, i. e. die verzehnten Gewürze, i. e. die kleinsten Opfer nicht hätten lassen sollen, kann auch als Interpretationshilfe für die entsprechenden Aussprüche in 9,13 und 12,7 dienen. Würde man nämlich dem matthäischen (oder gar dem historischen) Jesus eine anti- oder hypernomistische Haltung unterstellen, so könnte das Zitat „Ich will Barmherzigkeit und nicht Schlachtopfer“ diese Annahme untermauern. Anhand von 23,23 wird aber deutlich, dass die Angesprochenen sogar nahezu unbedeutende Zehnte „nicht lassen sollen“.

Entscheidend für die Deutung von Mt 12,6–8 ist jedoch zunächst einmal die Frage, wen der matthäische Jesus mit dem Begriff „Menschensohn“⁴⁵³ meint. Liest man dies unter der Prämisse, dass sich Jesus bereits in V. 6 selbst als größer als der Tempel bezeichnet hat, so wird

Feldern an einem Schabbat, die Anlass zur Hinterfragung eines historischen Hintergrundes für diese Erzählung geben kann.

⁴⁵¹ Durch die pauschale Bezeichnung „die“ Pharisäer erscheint mir dies allerdings nicht von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Matthäus-Evangeliums im Blick gewesen zu sein, stattdessen handelt es sich m. E. um gezielte Leserlenkungen durch ebendiese Pauschalisierungen.

⁴⁵² Wenn man den in nur einigen Handschriften belegten V. 14 nicht berücksichtigte, dann im vierten von sieben Weherufen.

⁴⁵³ So die Einheitsübersetzung, in der Elberfelder Bibel heißt es bei Vorkommen des Begriffs „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ im „Neuen“ im Unterschied zum „Alten“ Testament zur Wahl von „Sohn des Menschen“ als Übersetzung.

vermutlich auch hier „der Menschensohn“ als Synonym für Jesus interpretiert. Dies hat zur Folge, dass die gesamte Perikope als ein Beispiel dafür herangezogen werden kann, dass Jesus sich gegen eine kasuistische Gesetzesauslegung „der“ Pharisäer gewendet bzw. sich selbst als höhere Autorität über diese gestellt habe.⁴⁵⁴ Doch macht in diesem Fall V. 7 eigentlich keinen Sinn: Wenn es ohnehin nur „der Menschensohn“, i. e. Jesus sei, der „Herr des Sabbats“ sei, d.h. der bestimme, ob, wie und in welchem Fall in welcher Form der Schabbat zu halten sei, dann läge es nicht an „den“ Pharisäern, „Barmherzigkeit“ zu üben, dies wäre schlicht nicht notwendig. Im Gegenteil könnten sie vor dieser Begegnung mit Jesus gar nicht wissen, wie der Schabbat zu halten sei, das Einfordern, dass sie zuvor schon begriffen hätten sollen, „was das heißt: Barmherzigkeit“, wäre somit sinnlos. Andernfalls wäre auch die Davids-Paraphrase von keiner argumentativen Bedeutung, denn wenn es sich beim Menschensohn als „Herr des Sabbats“ um Jesus handeln würde, bräuchte er nicht David als Legitimationsfigur für das Handeln seiner Jünger, sondern könnte einfach eigenmächtig sein Herr-Sein über den Schabbat in die argumentative Waagschale werfen.

Aus diesem Grund und in Anknüpfung an die erwähnte, historisch sehr wahrscheinliche Inkompatibilität des Judeseins Jesu und einer Aussage aus seinem Munde, dass er etwas Größeres als der Tempel sei, seien zwei alternative Möglichkeiten der Deutung und Übersetzung von Mt 12,6–8 entworfen:

1. Bei der Formulierung, dass „der Sohn des Menschen (...) Herr des Sabbats“ sei, handelt es sich um kein Alleinstellungsmerkmal, keine besondere Hervorgehobenheit oder Autorität Jesu über das Schabbat-Gebot, sondern vermutlich schlichtweg um eine allgemein geläufige Redewendung zu Lebzeiten Jesu oder danach, jedenfalls aber zur Zeit der Erstellung (schriftliche Fassung oder Redaktion(en)) des Matthäus-Evangeliums. Dies wird daran deutlich, dass in der Mekhilta de-Rabbi Jishma'el, „the classic anthology of early rabbinic interpretations of the Book of Exodus“⁴⁵⁵, eine ähnlich lautende Aussage getroffen wird, wenn es in Auslegung von Ex 31,14 heißt: „R.

⁴⁵⁴ Dies ist beispielsweise bei Marlies Gielen der Fall, wenn sie im Zusammenhang mit Mt 12,8 von „christologischer Vollmacht“ spricht, sowie dies in Verbindung mit der von ihr angenommenen „Torahermeneutik des Matthäus und seiner Gemeinde“ bringt, bei der „das Gebot der Barmherzigkeit (...) konsequent dem Opfergebot übergeordnet wird.“ (Gielen, Marlies: „Die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments – wiederentdeckt“ (s. Anm. 417), hier 66) Dies impliziert nicht nur anachronistisch, dass Jesus sich als im Besitz von „christologischer Vollmacht“ betrachtet hätte, sondern auch einen subtilen Antijudaismus, der auf der Ebene einer angenommenen Matthäus-Gemeinde zu Tage tritt.

⁴⁵⁵ Lauterbach, Jacob Zallel (Hg.): Mekhilta De-Rabbi Ishmael. A Critical Edition, based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction, and Notes, 2 Bde., Philadelphia ²2004, Bd. 1, IX.

Simon b. Menasiah says: Behold it says: ‚And ye shall keep the sabbath for it is holy unto you‘ (v. 14). This means: The Sabbath is given to you but you are not surrendered to the Sabbath.”⁴⁵⁶ Nicht außer Acht zu lassen ist aber, dass die Tatsache, dass vor Mt 12,8 (ebenso vor Lk 6,5) die Entsprechung zu Mk 2,27 („Und er sprach zu ihnen: Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen“) fehlt, den Begriff „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ schillernder, mehrdeutiger werden lässt. Zugleich bietet damit die Auslassung (falls nicht Unkenntnis vorauszusetzen ist) von Mk 2,27 gerade jenen Spielraum für zunehmend a- und antijüdische Interpretationen der Jesus-Erzählungen, die ihn gleichsam als Allein-Herrscher über den Schabbat, über die Tora, über das Judentum stilisierten. Wieviel davon bei Abfassung der matthäischen und lukanischen Evangeliumsvarianten bewusst gesteuert wurde, wieviel davon erst bei späteren Bearbeitungen (inklusive Übersetzungen) dieser Texte, in Anpassung an veränderte Gesellschafts- und Glaubensverhältnisse, wäre andernorts ausführlicherer Überlegungen wert.

2. Anstelle von „der Tempel“ könnte in 12,6 mit gleicher Wahrscheinlichkeit die Übersetzung „der Tempeldienst“ ausgewählt werden, der Satz „τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὃδε“ hieße somit: „Größeres“ – im Sinne von: Wichtigeres – „als der Tempeldienst ist hier“ (vorliegend). Damit würde Jesus nicht seine eigene Autorität rühmen⁴⁵⁷, sondern „die“ Pharisäer darauf hinweisen, dass es sich beim Hunger seiner Jünger um eine Notlage handelt, die noch viel mehr als das Tun der Priester im Tempel am Schabbat das strikte Arbeits- und Ernteverbot am Schabbat temporär und partikular aufhebt.⁴⁵⁸ Übersetzt man zudem die Referenz auf Hos 6,6 in m. E. nach heutigem Sprachgebrauch besser nachvollziehbarer Form als „Mitleid will ich, nicht Opfer“, so könnte man in freier Erweiterung von V. 7f („dann hättet ihr nicht Unschuldige verurteilt; denn der Menschensohn ist Herr über den Sabbat“) ergänzen: „dann hättet ihr euch aus Mitleid

⁴⁵⁶ Ebda., Bd. 2, 494. Auf weitere, ähnlich klingende Textpassagen aus jüdischer Tradition gehe ich im Abschnitt über die markinische Parallelstelle dieser Perikope ein.

⁴⁵⁷ Sprachlich unzweideutiger könnte er dies tun, indem er formulieren würde: „Ich bin größer als der Tempel“, ebenso in V. 8: „Ich bin Herr über den Sabbat“.

⁴⁵⁸ Anders, nämlich in (zumindest sublimer) Fortschreibung von substitutionstheoretischem Gedankengut, deuten Haubeck/Siebenthal „τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὃδε“ als: „hier ist etwas Größeres als der Tempel am besten (...) = hier ist einer, der mehr ist als der Tempel (nämlich der Messias, m. dessen Kommen das ‚Himmelreich‘ anbricht (...)): war der Tempeldienst der Sabbatheiligung übergeordnet (V. 5), so hat der, der größer als der Tempel ist, folgl. erst recht Vorrang vor jedem Halten des Sabbats“ (Haubeck, Wilfrid; Siebenthal, Heinrich von: Neuer sprachlicher Schlüssel (s. Anm. 421), 68). Dazu passend wählen sie den Begriff „Menschensohn“ in V. 8 als exklusiv auf Jesus bezogen.

Möglichkeiten ausgedacht, dass meine Jünger trotz des Schabbats (bzw. gerade am Schabbat) zu essen bekommen hätten und nicht in ihrer Not Kornähren direkt vom Feld hätten essen müssen“. Wichtig ist hierbei auch das Wort „γάρ“, „denn“ in 12,8: Es bezieht sich auf das zuvor, in V. 7, Gesagte und macht nur dann Sinn, wenn „der Menschensohn“ als Synonym für den Menschen/die Menschheit, nicht aber für Jesus steht⁴⁵⁹, und wenn an dieser Stelle insbesondere „die“ Phariseer damit angesprochen werden.

⁴⁵⁹ Damit ist Mt 12,8 mit 9,6 eine der nur zwei Stellen im Matthäus-Evangelium, an denen der so schillernde und oftmals in seiner Bedeutung nicht klar festzumachende Begriff „Menschensohn“ eindeutig als Synonym für „Mensch“ eingesetzt wird. (Für 9,6 wird dies durch die abschließende Bemerkung in V. 8 erhellt: „Damit ihr aber wisst, dass der Sohn des Menschen Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben ... Dann sagt er zu dem Gelähmten: Steh auf, nimm dein Bett auf, und geh in dein Haus! Und er stand auf und ging in sein Haus. Als aber die Volksmengen es sahen, fürchteten sie sich und verherrlichten Gott, der solche Vollmacht den Menschen gegeben hat.“ (9,6–8)) Innerhalb der 25-maligen Verwendung des Begriffes gibt es verschiedene Möglichkeiten der Bedeutungszuschreibung. So kann der matthäische Jesus selbst damit gemeint sein bzw. sich selbst als „Menschensohn“ bezeichnen (m. E. in 8,20; 11,19; 12,40; 17,22; 20,18.28; 26,2.24.45) – fraglich kann aber auch dabei die nähere Bedeutung dieser Selbstbezeichnung bleiben bzw. bleibt unklar, wieso der sich selbst bezeichnende Jesus nicht, eindeutig verständlich, in Ich-Form formuliert. Im Sinne von eschatologischer Gestalt ist der Begriff ebenso häufig zu finden (10,23; 13,37.41; 16,27f; 24,30.44; 25,31), zudem kann es bei einer Begriffsnennung auch mehrere Möglichkeiten der Interpretation geben (ob i. S. von eschatologischer Gestalt, als Selbstbezeichnung Jesu oder als Bezeichnung einer anderen, unklar bleibenden Figur, so in 12,32; 16,13; 17,9.12; 19,28; 26,64). Bemerkenswert ist, dass „nirgends“, bei keinem der Vorkommen des Begriffes in den vier kanonischen Evangelien, „sich der Titel in der Anrede an ihn [Jesus], in der Aussage über ihn, in der Erzählung von ihm“ findet. (Aland, Kurt; Aland, Barbara (Hgg.): Griechisch-deutsches Wörterbuch (s. Anm. 400)). Im Hinblick auf die genannten verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung des Begriffes „Menschensohn“ sollten zumindest an jenen Stellen, wo unzweifelhaft von einer innerhalb des Judentums möglichen Ausdrucksweise ausgegangen werden kann, und nicht von späteren, heidenchristenkirchlichen Umdeutungen, Pinchas Lapidés diesbezügliche Gedanken in „christliche“ Interpretationen der entsprechenden „neu“testamentlichen Stellen einbezogen werden, der schreibt, dass „der umstrittene ‚Menschensohn‘-Titel“ Jesu „eindeutiges Menschentum (...) betonen will“, und „ihn vor jedweder posthumen Vergöttlichung bewahren sollte.“ (Lapide, Pinchas: Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum, Gütersloh 1983, 83). Jedoch lässt sich bezüglich des Begriffes „Menschensohn“ m. E. nicht generell feststellen: „Jesus braucht das Wort lediglich für das emphatische ‚Ich‘“ (Rieger, Paul: Art. „Menschensohn“, in: Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hgg.): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Berlin 1927, Bd. IV/1, 119f., hier 119), da im Matthäus-Evangelium, wie auch in den anderen Evangelien, nicht nur mit innerjüdischem Gebrauch von Begriffen und Vorstellungswelten zu rechnen ist.

c. Matthäisches Ährenabreißen als Spiegelbild
unterschiedlicher Forschungszugänge

Die Erzählung vom Ährenabreißen an einem Schabbat stellt bis heute den Ausgangspunkt für völlig konträre Deutungen dar.⁴⁶⁰ Während z. B. Anthony Saldarini die Geschichte als „clearly polemical, pitting Jesus the popular teacher against an established group, the Pharisees, to Jesus' advantage“⁴⁶¹ bezeichnet sowie in weiterer Folge meint, dass „Matthew's group observes the Sabbath seriously enough to forbid Sabbath flight from the dangers and horrors of the end of the world (24:20)“⁴⁶², verwendet Klaus-Michael Bull Mt 12,1–8 als vermeintlichen Beleg dafür, dass „die rituellen Vorschriften für den Sabbat (...) ihre Bedeutung verloren (vgl. 12,1–8 mit Hos 6,6 als Zielpunkt)“⁴⁶³ hätten. Unmittelbar daran anschließend folgen krude Antijudaismen, die im Jahr 2018 und noch dazu auf einer oftmals als erste Informationsquelle dienenden Internetseite mehr als bedenklich sind: „Die Kirche wird als das

⁴⁶⁰ Dies hängt klarerweise auch mit den Vorstellungen der jeweiligen Forscher darüber zusammen, wie sich der historische Jesus generell bezüglich des Arbeitsverbots am Schabbat verhalten habe und wozu er seine Nachfolgerschaft aufgerufen habe. Lutz Doering unterteilt die gängigen Positionen in folgende sechs Grundausrichtungen: „Eine Position sieht Jesus gegen das Sabbatgebot stehen: Jesus, der mit seiner Auflösung des Sabbats den Boden der Tora verlassen habe, stelle sich in scharfen Gegensatz zum Judentum (z.B. E. Stauffer, H. Braun, H. Merkel, L. Goppelt). Damit verwandt sind Ansätze, denen zufolge Jesus das Sabbatgebot mit verhüllten Vollmachtsansprüchen gesprengt hat (...). Eine zweite Position nimmt an, Jesus *habe nicht das alttestamentliche Sabbatgebot, sondern nur die (pharisäische) Sabbathalacha abgelehnt* (J. Jeremias). (...) Vertreter einer dritten, weit verbreiteten Position sind der Meinung, *Jesus habe nicht grundsätzlich das Sabbatgebot aufheben wollen*; wohl aber habe er zugunsten des Menschen *die Allverbindlichkeit des Sabbatgebots* v.a. gegen die pharisäische Kasuistik *bestritten* (z.B. E. Lohse, C. H. Dodd, J. Gnilka, M. Gourgues). (...) Eine vierte, sich zunehmender Beliebtheit erfreuende Position *zeichnet die Stellung Jesu zum Sabbat in das eschatologische Gepräge seiner Botschaft und seines Wirkens ein* (z.B. T. W. Manson, C. Dietzfelbinger, B. Schaller, S.-O. Back). (...) Eine fünfte Position - die sich mit Nr. drei oder vier verbinden kann - ist gekennzeichnet durch die Ansicht, *der Sabbat sei für Jesus nicht starre Satzung, sondern seinem Sinn nach zu erschließen*; Jesus habe den Sabbat *nicht halachisch verstanden* (S. Westerholm). (...) Eine sechste Position behauptet *hinsichtlich der Sabbatpraxis Jesu völlige Gesetzeskonformität* (D. Flusser, P. Sigal, H. Maccoby, ähnlich E. P. Sanders).“ (Doering, Lutz: Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum (s. Anm. 130), 399f.).

⁴⁶¹ Saldarini, Anthony J.: „Comparing the Traditions: New Testament and Rabbinic Literature“, in: Bulletin for Biblical Research 7 (1997), 195–204, hier 199.

⁴⁶² Ebda., hier 199f.

⁴⁶³ Bull, Klaus-Michael: Art. „Das Matthäusevangelium“, siehe: <https://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/neues-testament/evangelien/matthaeus/> (Text übernommen aus: Ders.: Bibelkunde des Neuen Testaments. Die kanonischen Schriften und die Apostolischen Väter. Überblicke – Themakapitel – Glossar, Göttingen ⁸2018), aufgerufen am 16. 03. 2020.

wahre Israel angesehen (8,11f 21,33–46; vgl. 22,7–19), während das alte Heilsvolk verworfen ist, weil es den Willen Gottes nicht tut (vgl. 21,43; 5,20; 23).“⁴⁶⁴

Innerhalb dieses Spektrums, jedoch tendenziell in Richtung der Position Bulls, bewegt sich Craig Blomberg, wenn er schreibt: „If under special circumstances Ahimelech allowed David and his companions to eat the sacred show-bread despite the restrictions of Lev. 24:5-9 that only priests could eat this food, how much more appropriate it is for Jesus to determine when he and disciples may pluck grain on a Sabbath (12:3-4). Jesus' second example appeals to Num. 28:9–10, which required priests to work by offering certain sacrifices on the Sabbath. Again Jesus argues that he should have that much more of a right to suspend certain Sabbath legislation (12:5).“⁴⁶⁵ Abgesehen von einem kleinen Lesefehler (in Mt 12,1–8 reißen nur die Jünger Ähren ab, aber nicht auch Jesus) überhöht Blomberg Jesus sowohl über David als auch über die Priester aus Num 28 („how much more appropriate it is for Jesus“, „much more of a right“), was allein schon sowohl der biblischen Textbasis als auch der Logik⁴⁶⁶ entbehrt. Solche Verballhornungen des Textes des Matthäus-Evangeliums lassen sich am leichtesten mit Ignoranz bezüglich des Judeseins Jesu erklären, die eine einseitige und anderslautende, eindeutige Positionierungen innerhalb des Matthäus-Evangeliums⁴⁶⁷ ausblendende Leseweise des Primärtextes zur Folge hat.

⁴⁶⁴ Die genannten Stellen aus dem Matthäus-Evangelium haben nicht das Geringste mit Bulls substitutionstheoretischen Behauptungen zu tun. In 8,11f heißt es: „Ich sage euch aber, dass viele von Osten und Westen kommen und mit Abraham und Isaak und Jakob zu Tisch liegen werden in dem Reich der Himmel, aber die Söhne des Reiches werden hinausgeworfen werden in die äußere Finsternis (...)“, was u. a. eschatologisch, aber sicherlich nicht ekklesiologisch textadäquat zu deuten ist. Das Gleichnis von den Weingärtnern in 21,33–46 kennt ebenso keine „Kirche“, sondern allenfalls eine „Nation (...) die seine Früchte [i. e. des Reiches Gottes] bringen wird“ (V. 43). Bulls Auswahl der Verse 7 bis 10 von Mt 22 (anstelle zumindest der Perikope 22,1–14) ist nicht nur sachlich nicht nachvollziehbar, sondern kann damit, dass gerade bei V. 7 („Der König aber wurde zornig und sandte seine Truppen aus, brachte jene Mörder um und steckte ihre Stadt in Brand.“) zu lesen begonnen werden soll, als ein nach beinahe 2000 Jahren Judenverfolgungen seitens sog. Christen und insbesondere nach der Schoah völlig untragbarer Legitimierungsversuch der genannten Gräueltaten interpretiert werden. Dabei ist es wenig tröstlich, dass sich Bulls Reservoir an vermeintlichen Belegstellen für seine These rasch erschöpft (die Nennung von 21,43 stellt eine Verdopplung dar), denn Bull erwähnt auch bei der Anführung von 5,20 nicht, dass der bergpredigende Jesus nicht zu einer „Kirche“, sondern zu genau jenem „alten Heilsvolk“ spricht, das Bull als „verworfen“ darstellt.

⁴⁶⁵ Blomberg, Craig L.: „Matthew“, in: Beale, G. K.; Carson, D. A. (Hgg.): Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, Grand Rapids 2007, 1–109, hier 40.

⁴⁶⁶ Wozu sollte ein solcher überhöhter, gar sich selbst überhöhender Jesus etwa auf David als Autorität pochen, zwei Beispiele aus der Tora zitieren, um das Tun seiner Jünger zu rechtfertigen, wo er doch selbst ein weit größeres Recht hätte, „to suspend certain Sabbath legislation“?

⁴⁶⁷ Z. B. „Wer nun eins dieser geringsten Gebote auflöst und so die Menschen lehrt, wird der Geringste heißen im Reich der Himmel; wer sie aber tut und lehrt, dieser wird groß heißen im Reich der Himmel“ (5,19), u. v. a.

Demgegenüber hält Hubert Frankemölle fest, dass die „Erfüllung der Sinai-Weisungen, der Tora-/Gesetzes-Erfüllung des matthäischen Jesus“ zwar eine „früher viel umstrittene Frage“ gewesen sei, jedoch „außer Frage (5,17–19) auch für die Christen in der Nachfolge Jesu (28,20)“ stehe, denn: „Sie halten weiter die Sabbatruhe (24,20) (...).“ – Und dennoch schließt er mit den Worten an: „wenn auch - wie die meisten (Liebes-)Pharisäer (das rabbinische Schrifttum unterscheidet sieben Richtungen von Pharisäern) - nicht sklavisch (12,1–8.9–14) (...).“⁴⁶⁸ Dies bedeutet daher ebenso immer noch die Einordnung der Erzählung vom Ährenabreißen nicht nur als historisch geschehen, sondern auch als Nicht-Halten der „Sabbatruhe“, ohne nähere Details der Erzählung, eventuelle Beweggründe für ihr Aufkommen und Tradieren u. ä. zu erwägen.

Weit differenzierter bewertet Wolfgang Stegemann die von „den“ Pharisäern an Jesus gerichtete Anfrage: „In der Geschichte vom Ährenausraufen am Sabbat sprechen die Pharisäer der Erzählung Jesus und seinen Jüngern nicht ab, Juden/Judäer zu sein; ebenso behaupten sie nicht, sie seien ‚schlechtere‘ Juden/Judäer, weil sie - nach ihrer Auffassung - die Sabbatruhe brechen, wenn sie Ähren am Sabbat ausraufen (...). Tatsächlich werfen sie ihnen vor, eine bestimmte Toravorschrift nicht zu erfüllen.“⁴⁶⁹ Auch hierbei wäre zwar noch in Frage zu stellen, welche „bestimmte Toravorschrift“ es genau sei, die von den Jüngern Jesu nicht erfüllt werde, doch machen die Formulierungen Stegemanns deutlich, dass er Jesus nicht gegenüber oder gar über dem Judentum positioniert. Zudem bringt die Begriffswahl „die Pharisäer der Erzählung“ eine höchst angemessene und notwendige Unterscheidung zwischen der Erzähl- und der historischen Realwelt zum Ausdruck.

Diese Unterscheidung wird in jenen Forschungsansätzen noch großräumiger vorgenommen, die, wie etwa E. P. Sanders, davon ausgehen, dass es „very likely“ sei, „that the entirety of the periscope on plucking grain on the Sabbath (Matt. 12.1–8//Mark 2.23–28//Luke 6.1–5) is a creation of the church.“⁴⁷⁰ Dafür würde manche textinterne Unstimmigkeit und mancher Alogismus sprechen, jedoch: „Es ist schwer zu entscheiden, ob die Erzählung einen realen Hintergrund hat oder ob es sich um eine konstruierte Szene handelt, welche unter der Frage des οὐκ ἔξεστιν bestimmte Aspekte der Sabbatruhe problematisiert. (...) Häufig wird der Text

⁴⁶⁸ Frankemölle, Hubert: „Das Evangelium nach Matthäus“, in: Theobald, Michael (Hg.): Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Neues Testament, Bd. 3, Stuttgart 2018, 9–114, hier 9.

⁴⁶⁹ Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit (s. Anm. 441), 174.

⁴⁷⁰ Sanders, E. P.: Jesus and Judaism, London 1985, 266.

wegen der Anspielung auf das Beispiel Davids in Richtung auf eine messianische Vollmacht Jesu über den Sabbat interpretiert, mir scheint hingegen, zumal ja keine Übertretung Jesu, sondern eine Übertretung der Jünger berichtet wird, das leitende Interesse am ἔξεστιν erkennbar zu sein: Der Erzähler will den Spielraum des unter Umständen Erlaubten ausloten⁴⁷¹, so Gerhard Dautzenberg. Fraglich erscheint mir dabei einerseits, dass von „der Erzähler“ im Singular gesprochen wird, dessen Intentionen erkennbar seien, andererseits, ob nicht gerade durch die Koppelung der Geschichte vom Ährenabreißen mit der nachfolgenden, in der ebenfalls „die“ Pharisäer als Widerpart Jesu stilisiert werden, eine bewusste Leserlenkung seitens Autor(en)/Redaktor(en) des Matthäus-Evangeliums hin zum negativen Kulminationspunkt in 12,14 weit prägender ist als ein Ausloten „des unter Umständen Erlaubten“.

Anknüpfend an meine Ausführungen im Kapitel „Zur Hermeneutik und Methodik dieser Arbeit“ sei mit John P. Meier erneut betont, dass „the last thing we should do is treat it like a videotaped replay of a debate among various Palestinian Jews in the year A.D. 28“, denn: „It is, first of all, a Christian composition promoting Christian theology.“⁴⁷² Dies zu erwähnen, mag als Gemeinplatz gegenwärtiger Forschung erscheinen, hängt aber mit einem weiteren, breitgefächerten Komplex an Spekulationen darüber zusammen, wer unter welchen Umständen und mit welchen Absichten diese Erzählung festgehalten, tradiert, adaptiert, redigiert, revidiert oder erfunden haben könnte. Thomas Kazen nimmt an, dass „anscheinend eher“ ein „Konflikt um eine aktuelle Ausweitung des Gebots der Essenszubereitung vor dem Sabbat (vgl. Ex 16,23–29; 35,2f.) in ein Verbot der Praxis, am Sabbat Dinge zu essen, die in der Natur zu finden sind (CD-A 10,22f.)“⁴⁷³ reflektiert werde, was ich allein dadurch für unwahrscheinlich halte, als dass Ähren auf Kornfeldern nicht zu in freier Natur, ohne menschliches Zutun gewachsenen Früchten zählen.

In Auseinandersetzung mit Lutz Doerings Thesen schließt Markus Tiwald aus, dass es sich bei der Perikope vom Ährenabreißen um eine „Gemeindebildung“ handelt⁴⁷⁴, was er zum Anlass

⁴⁷¹ Dautzenberg, Gerhard: „Jesus und die Tora“ (s. Anm. 409), hier 352f.

⁴⁷² Meier, John P.: „The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath“, in: The Catholic Biblical Quarterly 66 (2004), 4, 561–581, hier 567.

⁴⁷³ Kazen, Thomas: „Jesu Interpretation der Tora“ (s. Anm. 417), hier 409.

⁴⁷⁴ „Doering, Schabbat, 408–440, hält die Begebenheit nicht auf den historischen Jesus rückführbar, es liege hier ‚ein ‚Jünger‘-Thema vor, das mit Jesus in Verbindung gebracht wird‘ (...). Allerdings hätte eine Gemeindebildung wohl Jesus in den Mittelpunkt gerückt oder das von Doering als jesuanisch anerkannte Logion Mk 2,27 (...) an eine andere sabbatliche Konfliktsituation angebunden.“ (Tiwald, Markus: „Wie streng hielt man den Sabbat im

nimmt, in freier Zusammenstellung von Erzählungen unterschiedlicher Synoptiker⁴⁷⁵ eine eigene Version der Geschichte vom Ährenabreißen zu kreieren, wenn er schreibt: „Der Wanderprophet Jesus und seine Jünger sind mit krachenden Mägen unterwegs. Die Sorglosigkeit der ‚Vögel des Himmels‘, die der himmlische Vater ernährt (Mt 6,26), funktioniert in der Praxis nicht immer. In dieser Situation waren einfache galiläische Fischer und Bauern – wie die Jünger Jesu – wohl zu ‚erdig‘, um asketisch zugunsten der Sabbatheiligung den ganzen Tag zu fasten.“⁴⁷⁶ Für die Subsumierung Jesu unter die Hungrigen⁴⁷⁷ gibt es keinerlei Anhaltspunkt in keinerlei synoptischer Variante der Erzählung.⁴⁷⁸ Gravierender ist aber, dass hier auch Fasten der Schabbat-Heiligung zutiefst widersprechen würde. Tiwald benennt nicht das Skandalon oder zumindest das Ungewöhnliche daran, dass Jesu Jünger als „mit krachenden Mägen unterwegs“ erzählerisch dargestellt werden – dabei könnte allein dies schon als ein Indiz dafür gewertet werden, dass diese Geschichte zu einer Zeit verschriftlicht wurde, als die Abtrennung des Heidenchristentums vom Juden-, inklusive sog. Judenchristentum, weit fortgeschritten war.⁴⁷⁹

Frühjudentum? *Praktische Überlegungen zu einem theologischen Thema*“, in: Söding, Thomas; Wick, Peter (Hgg.): *Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hg. v. Dietrich, Walter u. a., Bd. 209), Stuttgart 2017, 73–82, hier 76, Fn. 6.) – Es stellt sich mir die Frage, wie man aus heutiger Perspektive zu einem solch dezidierten Wissen darüber gelangt, was „eine Gemeindebildung“ – ein Begriff für ein nicht näher definiertes bzw. definierbares Abstraktum – gemacht hätte.

⁴⁷⁵ Tiwald bezieht sich hier nur auf die Variante in Mk 2,23–28, ohne sich mit den abweichenden Parallelstellen auseinanderzusetzen, und vermischt dies mit einer kontextenthobenen Aussage des bergpredigenden matthäischen Jesus.

⁴⁷⁶ Tiwald, Markus: „Wie streng hielt man den Sabbat im Frühjudentum?“ (s. Anm. 474), hier 76.

⁴⁷⁷ Ähnliches behauptet Tom Holmén, wenn er zur Parallelstelle Mk 2,23–28 schreibt: „Jesus appears silently to accept the accusation of having done something that is not lawful.“ (Holmén, Tom: *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (= Biblical Interpretation Series, hg. v. Culpepper, R. Alan; Rendtorff, Rolf, Bd. 55), Leiden u. a. 2001, 101).

⁴⁷⁸ Im Unterschied zu Tiwald bleibt beispielsweise Edward Schillebeeckx texttreu, jedoch meint er zu wissen, warum sich „die“ Pharisäer mit ihrer Anfrage an Jesus richten, anstatt an die Jünger, wenn er schreibt: „Hier geht es (...) um das jüdische Verhältnis zwischen dem Meister und seinen Jüngern: Aus dem Verhalten der Jünger, vor allem in Gegenwart Jesu, kann man mit Recht auf die Lehre des Meisters schließen.“ (Schillebeeckx, Edward: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg u. a. 1992, 211) Wieso dieses Verhältnis ein speziell jüdisches sein soll, wie Schillebeeckx betont, bleibt dabei ebenso offen wie Schillebeeckx' Jesus-Bild fraglich: Warum sollte „vor allem in Gegenwart Jesu“ mehr als bei anderen „Meistern“ auf seine „Lehre“ geschlossen werden können, aus dem Verhalten der Jünger? Welche Schlüsse auf eine „Lehre“ Jesus wäre demzufolge aus der Erzählung von der dreimaligen Verleugnung Jesu durch Petrus oder von der Flucht der Jünger angesichts der Kreuzigung zu ziehen?

⁴⁷⁹ Rudolf Bultmann nennt für seine Annahme, dass „die Komposition (...) Gemeindebildung“ sei, nicht dieses Argument, sondern stellt die Frage, warum Jesus „wegen des Verhaltens der Jünger interpelliert“ wird und „nicht wegen seines eigenen“, was ihn zur Schlussfolgerung führt: „d. h. die Gemeinde legt die Rechtfertigung ihrer

3. Zur Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 2,23–28)

a. Zum Kontext

Ein chronologisch lesender Rezipient des Markus-Evangeliums wird mit den Worten „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“ in den Text eingeführt.⁴⁸⁰ Der Unterschied zum Beginn des Matthäus-Evangeliums ist deutlich: Ging es dort darum, ein „Buch des Ursprungs Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ zu schreiben, so handelt es sich hier um den Anspruch, entweder die (gute) Botschaft, die Jesus, ein oder der Sohn Gottes, verkündet hat, wiederzugeben, oder aber darum, das⁴⁸¹ Evangelium, das über Jesus, einen oder den Sohn Gottes zu entwerfen resp. zu tradieren – beide Möglichkeiten bestehen, um die Formulierung „Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]“ zu interpretieren.

Diesen zwei Möglichkeiten entsprechend, kann auch bei der Lektüre des nachfolgenden Textes der Rezeptionsfokus entweder darauf liegen, was der erzählte Jesus durch Wort und Tat verkündet, oder aber, was durch die Erzählung über ihn zum Ausdruck gebracht wird. Genau diese beiden Möglichkeiten sind für mich auch für die Einschätzung mancher den Schabbat betreffenden Verhaltens- und Redeweisen des markinischen Jesus erkenntnisleitend.

Vor der Perikope vom Ährenabreißen werden aus dem Leben des markinischen Jesus weitaus weniger Ereignisse erzählt als aus jenem des matthäischen Jesus. Die Predigtätigkeit Johannes' des Tüfers und Jesu Taufe und Versuchung in der Wüste werden gleichsam mit wenigen Strichen gezeichnet (1,1–13). Der Beginn von Jesu Wirken als Heiler erfolgt nach zeitrafferartigen Notizen zur einsetzenden Predigtätigkeit Jesu und der Berufung seiner ersten Jünger (1,14–20). Dann aber, in 1,21, erfolgt

Sabbatpraxis Jesus in den Mund.“ (Bultmann, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hg. v. ders.; Gunkel, Hermann, N. F. Bd. 12), Göttingen 1931, 14)

⁴⁸⁰ Aus dem griechischen Text (NA) geht hervor, dass „υἱοῦ θεοῦ“ nicht in allen Handschriften ergänzt ist, zudem in manchen als „υἱοῦ τοῦ θεοῦ“, in keinem Fall jedoch ist ein bestimmter Artikel vor „υἱοῦ“ gesetzt. Es könnte daher auch mit gleich hoher Wahrscheinlichkeit, die ursprünglich gemeinte Bedeutung wiederzugeben, als „eines Sohnes Gottes“ übersetzt werden, wodurch eine innerhalb des Judentums denkbare Ausdrucks- und Denkweise getroffen wäre.

⁴⁸¹ Beachte den Singular: „Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου“.

plötzlich ein Wechsel im Erzähltempo: Die Geschichten sind länger ausgebreitet, detailreicher gestaltet, die handelnden Personen ausgeweitet, Dialoge entfaltet, die Zeiträume gedehnt.

Von 1,14 bis 2,22 wird ein Bild Jesu als divergierende Reaktionen hervorruhend gezeichnet: Einerseits reicht der knappe und bündige Aufruf „Kommt mir nach, und ich werde euch zu Menschenfischern machen!“ (1,17) dazu aus, dass vier Personen ihr Tagewerk „sogleich“ (1,18) beiseite liegen lassen, „erstaunten“ die Menschen „sehr über seine Lehre“ (1,22), ging „die Kunde von ihm (...) sogleich hinaus überall in die ganze Umgebung Galiläas“ (1,28). Der Zuspruch und Zustrom zum heilenden Jesus wird nach seiner Befreiung eines Mannes von Aussatz in 1,40–45 so stark, dass er sich nur mehr „draußen an einsamen Orten“ (1,45) aufhält, was die Menschen dennoch nicht daran hindert, ihn aufzusuchen. Widerstände gegen oder zumindest Anfragen an sein Wirken gibt es bis dahin nur vom „ unreinen Geist“ bei der Heilung des Besessenen in 1,24 („Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus, Nazarener? Bist du gekommen, uns zu verderben?“), der zugleich aber Jesus mit einem Ehrentitel („der Heilige Gottes“) würdigt.

Andererseits wird direkt vor dem Ährenpflücken der Jünger zweimal das Tun Jesu sowie einmal das seiner Jünger beanstandet: „Es saßen dort aber einige von den Schriftgelehrten und überlegten in ihren Herzen: Was redet dieser so? Er lästert. Wer kann Sünden vergeben außer einem, Gott?“ (2,6f), woraufhin Jesus zum Beweis der Vollmacht des Menschensohnes einen Gelähmten heilt – was bewirkt, dass „alle“, mithin auch die Schriftgelehrten von V. 6, „außer sich gerieten und Gott verherrlichten“ (2,12), wodurch alles wieder eitel Wonne zu sein scheint.

Doch bereits kurz darauf gibt der markinische Jesus durch sein Verhalten Anlass für eine Anfrage der „Schriftgelehrten der Pharisäer“, die sie an seine Jünger richten: „Mit den Zöllnern und Sündern isst er?“ (2,16) Der Unterschied zur Parallelstelle im Matthäus-Evangelium liegt in gerade jenem oben besprochenen Zitat von Hos 6,6, das in der matthäischen Variante der Geschichte vom Ährenabreißen erneut eingebaut wurde: Da wie dort, beim Essen im Hause Levis (Mk 2,13–17) und beim Ährenabreißen (2,23–28), kommt dieses Zitat im Markus-Evangelium nicht vor.

Wie im Matthäus-Evangelium, so kommt es auch im Markus-Evangelium zu keiner Replik der Pharisäer, ebenso in der in beiden Fällen unmittelbar anschließenden Geschichte, in der Jesus von den Jüngern des Johannes gefragt wird, warum seine Jünger nicht fasten (Mk 2,18–22).

Wer in dieser letzten vor dem Ährenpflücken platzierten Perikope bei Jesus beanstandet, dass dessen Jünger nicht wie „die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten“ (Mk 2,18), ist eine Frage der auslegenden Übersetzung der Passage: „Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ.“ (Mk 2,18). In der Einheitsübersetzung 2016 wurde die Hinzufügung „Leute“, die schon in der

Einheitsübersetzung 1980 zu finden ist („Da die Jünger des Johannes und die Pharisäer zu fasten pflegten, kamen Leute zu Jesus und sagten“) beibehalten, in der Elberfelder Bibel heißt es hingegen: „Und die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten; und sie kommen und sagen zu ihm“. Letztere Fassung hält sich zwar näher an den griechischen Text, jedoch ist dabei die Frage zu stellen, wieso „die Jünger des Johannes und die Pharisäer“ die nachfolgende Frage nicht in Wir-Form („Warum fasten wir“, anstelle von: „Warum fasten die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht?“) formulieren. Denkbar wäre daher, dass sich „καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ“ (V. 18) noch auf „οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων“ (V. 16) bezieht. Dies entspräche jener Deutung, die die lukanische Parallele dieser Perikope in Lk 5,33 eindeutiger nahelegt, wohingegen im Matthäus-Evangelium „οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου“ die entsprechende Frage stellen (Mt 9,14). Durch die mehrdeutig auslegbare Fassung dieser Passage im Markus-Evangelium wie auch durch die Zusammenstellung mehrerer Textabschnitte hintereinander (2,1–22), in denen es, wenn schon nicht konfliktuöse, so doch zumindest Kritik gegen das Tun Jesu oder seiner Jünger aufwerfende Situationen gibt, könnte durch Verfasser und/oder Redaktoren des Markus-Evangeliums eine Erwartungshaltung im potentiellen Leser intendiert worden sein, die bis zum Ermordungsbeschluss „der“ Pharisäer „mit den Herodianern“ in Mk 3,6 gesteigert wird – so man die letztgenannte Textstelle auf einen solchen Ermordungsbeschluss hin übersetzt.⁴⁸²

Dazu könnte auch eine weitere Eigenheit der markinischen Variante der Perikope vom Ährenpflücken beitragen, dass nämlich direkt davor die Worte zu stehen gekommen sind: „neuen Wein (füllt man) in neue Schläuche.“ (Mk 2,22) Der dazugehörige Textabschnitt ist nicht nur bei allen drei Synoptikern zu finden, sondern dies auch in drei unterschiedlichen Versionen und Kontexten. Im Matthäus-Evangelium folgt auf Jesu Gleichnis vom neuen Stoff auf altem Kleid bzw. neuem Wein in alten Schläuchen (Mt 9,16f) die Geschichte einer Lebendigmachung der totgeglaubten Tochter eines Synagogenvorstehers, im markinischen und lukanischen Narrativ hingegen die Perikope vom Ährenpflücken. Der Zusatz von Mt 9,17 („und beide bleiben zusammen erhalten.“), aber auch jener von Lk 5,39 („Und niemand will, wenn er alten getrunken hat, neuen, denn er spricht: Der alte ist milde.“) kommt in Mk 2,22 nicht vor, sodass es viel eher Anknüpfungspunkte von antijüdischen Interpretationen oder zumindest Deutungen, die Jesus als das „Gesetz“ aufhebend bzw. wenigstens abschwächend betrachten,

⁴⁸² Zu einem alternativen Übersetzungsvorschlag s. u. zur Stelle.

geben kann, gerade bei einer Lesart dieser Textstelle in Zusammenhang mit den beiden darauffolgenden Abschnitten (Mk 2,23–3,6), in fortwährend gesteigerter Dramatik.

Anders als im Matthäus-Evangelium folgt im Markus-Evangelium bereits die Erzählung vom Ährenabreißen. Dadurch entsteht ein erzählerisches Trio (Essen mit Zöllnern und Sündern – Fastenanfrage – Ährenabreißen), das dreimal die Thematik Essen behandelt, wenn auch sehr unterschiedliche Aspekte davon (mit wem essen – wann/wieviel essen – Notverpflegung am Schabbat), sowie dreimal aus einer kritischen Anfrage, einer Replik Jesu und keiner Replik der Anfragenden besteht. Man kann somit davon ausgehen, dass der markinische Jesus durch diese drei Begebenheiten nicht gleichsam Malus-Punkte bei den Pharisäern sammelt, ihren Unmut gegen ihn immer größer werden lässt, der im Zuge der nachfolgenden Geschichte über die Heilung einer verdorrten Hand in Mordplänen kulminieren würde. Stattdessen kann die Parallelisierung dieser drei Geschichten darauf hindeuten, dass die nachfolgende Perikope (3,1–6) zu einem späteren Zeitpunkt eingefügt wurde.⁴⁸³

Ein chronologischer Leser des Markus-Evangeliums bekommt vor dem Ährenabreißen im Zuge von zwei an einem Schabbat stattfindenden Heilungen den Schabbat bereits genannt, was jedoch nicht mit einem Konfliktpotential verknüpft wird: Die Heilung eines Mannes mit unreinem Geist (eines Besessenen) in der Synagoge von Kafarnaum (1,21–28) erzeugt Erstaunen⁴⁸⁴, wirft Fragen auf, ruft jedoch keinen Widerstand hervor, weil sie an einem Schabbat durchgeführt wird. Gleiches gilt für die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die den Auftakt zu einer Fülle von Heilungen nach dem Ende des Schabbats bildet (1,32–34).

Parallelisiert man die Notiz in 1,39 („Und er ging und predigte in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.“) mit der Erzählung über die Heilung eines Mannes mit unreinem Geist, so könnte man zudem davon ausgehen, dass der markinische Jesus zur Gewohnheit hat, an jedem Schabbat in der Synagoge zu predigen und Dämonen auszutreiben.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Dazu ausführlicher, wie auch zu einer Alternativübersetzung der „Mordpläne“, siehe untenstehend, zur Stelle.

⁴⁸⁴ In Elberfelder Bibel, Lutherbibel 2017 und Einheitsübersetzung 2016 ist „ἐθαμβήθησαν ἅπαντες“ übersetzt als: „sie entsetzten sich alle“ bzw. „erschrecken alle“, „θαμβέω“ kann aber auch heißen: „in Staunen versetzen, erstaunen“ (gemäß Langenscheidt) oder „sich verwundern“ (Bauer-Aland).

⁴⁸⁵ „In ganz Galiläa“, wie es in 1,39 heißt, sei er so tätig, wofür wohl ein nicht allzu kurzer Zeitraum vorzustellen ist – in dem es zu keinen Beanstandungen oder gar Anklagen (vgl. 3,2, in der Erzählung der Heilung eines Mannes mit verdorrter Hand) kommt.

b. Zum Tatbestand

Im Unterschied zu Mt 12,1 wird in Mk 2,23 nicht erwähnt, dass die Jünger Jesu hungrig gewesen wären, jedoch auch nicht explizit, dass die Jünger von den Ähren gegessen hätten. Erst in der Replik Jesu wird zweimal das Wort „essen“ erwähnt, aber selbst hier nicht in Verbindung etwa mit einer direkten Aussage über seine Jünger, sondern nur innerhalb des Vergleiches mit David und seinen Begleitern.

Denkbar wäre also, dass die markinischen Jünger Jesu die Ähren abreißen, um sie mitzunehmen und zu einem (vielleicht sogar viel) späteren Zeitpunkt zu verarbeiten bzw. zu verzehren, d.h., dass es sich nicht um eine unmittelbare Notlage handelt, was zur Rechtfertigung ihres Tuns innerhalb der Kategorie „Lebensgefahr am Schabbat“ verhandelt werden könnte. – Eine Möglichkeit, die allerdings die Antwort Jesu mit seinem Vergleich mit dem hungrigen David noch weniger passend erscheinen lassen würde.⁴⁸⁶

Diese Antwort bringt zu den im Zuge meiner Ausführungen zum Matthäus-Evangelium erwähnten Ungereimtheiten eine weitere, massive hinzu, die mehrere Fragen aufwerfen kann: Aus welchem Grund behauptet der markinische Jesus, dass die Davids-Erzählung „zur Zeit Abjatars, des Hohen Priesters“ (2,26) stattgefunden habe? Handelt es sich bei dieser Generationenverwechslung (Abjatar ist der in 1 Sam 22,20 einzige überlebende Sohn Ahimelechs, jedoch kommt nur Letzterer in der Brot-Erzählung in 1 Sam 21,2–10 vor) um einen unbewussten Fehler des markinischen Jesus? Wenn ja, warum wurde er von Autor(en)/Redaktor(en) des Markus-Evangeliums als in den überlieferten Geschichten Israels nicht sattelfest dargestellt⁴⁸⁷, und zwar gerade in einer Aussage, in der er andere der Unkenntnis der Schrift bezichtigt? Sollte man vielmehr einen bewussten Fehler des markinischen Jesus annehmen, der

⁴⁸⁶ Der Name „David“ ist im Markus-Evangelium zudem für einen chronologischen Leser nicht in dem Maße mit Jesus verknüpft bzw. Letzterer nicht als von Ersterem abstammend stilisiert, wie die im Matthäus-Evangelium der Fall ist. Anders als im Matthäus-Evangelium wird im Markus-Evangelium der Name „David“ vor 2,25 nicht genannt, da eben keine Abstammungslinie via Stammbaum konstruiert wird. Im weiteren Verlauf kommt David nur an zwei weiteren Stellen überhaupt vor: Zunächst wird in Mk 11,9f, beim Einzug des markinischen Jesus in Jerusalem, erzählt, dass „die Vorangehenden und die Nachfolgenden riefen: (...) Gepriesen sei das kommende Reich unseres Vaters David!“, was keine Einbindung in die markinischen Vor- und Nachgeschichten erfährt. Zuletzt wirft der markinische Jesus in 12,35–37 jene Fragen auf, die sein matthäischer Konterpart in Mt 22,41–46 „den“ Pharisäern stellt, mit dem Unterschied, dass dies im Markus-Evangelium nicht vor einer Versammlung „der“ Pharisäer geschieht, sondern „im Tempel“ (V. 35), wo ihn „die große Volksmenge (...) gern“ hört (V. 37).

⁴⁸⁷ Demgegenüber ist Rainer Riesner der Ansicht, dass „die Worte Jesu (...) auf eine tiefe Vertrautheit mit den heiligen Schriften Israels“ schließen lassen, die daraus folgt, dass „die religiöse Bildung, wie sie bei Angehörigen frühjüdischer Religionsparteien und gerade auch in der Familie Jesu gepflegt wurde“, „zu einem nicht geringen Teil darin“ bestanden habe, „alttestamentliche und andere Traditionen auswendig zu beherrschen“ (Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 504), Tübingen 2023, 634). Zu bedenken gibt Riesner nur, dass Jesus zwar „wie andere Lehrer (...) mit ‚Rabbi‘ und ‚Rabbuni‘ angeredet“ wurde, „aber (...) keine ‚höhere‘ schriftgelehrte Ausbildung“ besessen habe (Ebda., 633).

damit „die“ Pharisäer noch stärker bloßstellen möchte, sie in noch schlechterem, noch schriftunkundigerem Lichte darstellen? – Dies würde nur dann Sinn machen, wenn Autor(en)/Redaktor(en) darauf bauen hätten können, dass die Leser-/Hörerschaft des Markus-Evangeliums mit dem Ersten Samuelbuch so vertraut sei, dass diese Pointe verstanden werden würde. Handelt es sich um einen Irrtum des Autors/der Autoren des Markus-Evangeliums⁴⁸⁸, der von späteren Redaktoren und Tradenten entweder nicht bemerkt wurde oder aus Gründen des Respekts gegenüber einem sehr autoritativ gewordenen Text nicht mehr geändert wurde?⁴⁸⁹ Handelt es sich um einen Fehler, der aufgrund der Verwendung der Septuaginta anstatt des hebräischen Tanach als Referenz und der leichteren Verwechselbarkeit von Αβιμελεχ – Αβιαθαρ gegenüber אֲחִיעֶזֶר – אֲבִיָּתָר entstand, im Zuge welchen Textstadiums auch immer? Oder aber sollen mit der Nennung Abjatars im potentiellen Leser Assoziationen verknüpft werden, die ein anderes Licht auf die Davids-Paraphrase werfen würden, als dies mit der Person Ahimelechs der Fall wäre?

Diese Fragen zu beantworten, ist letztlich nicht möglich, m. E. ist es am plausibelsten, dass Autor(en)/Redaktor(en) des Markus-Evangeliums mit dem Ersten Samuelbuch wenn überhaupt, dann nur oberflächlich vertraut waren, es nicht bei der Hand hatten und dass dieser Fehler auch dann nicht korrigiert wurde (aus welchen Gründen auch immer), als die anderslautenden Varianten des Matthäus-

⁴⁸⁸ D. h. um ein Zeugnis der abnehmenden Schriftkundigkeit des/-r Autors(-en)/Redaktors(-en) des Markus-Evangeliums. Dies ist auch die Vermutung Joseph Klausners, wenn er schreibt, dass „Jesus, oder vielmehr die Evangelisten, Achimelech mit Abiathar“ verwechselte, „so wie sie auch Worte und ganze Sätze miteinander verwechselten, die sie aus der Heiligen Schrift offenbar auswendig zitierten“ (Klausner, Joseph: Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Jerusalem 1952, 380).

⁴⁸⁹ John P. Meier meint, dass aus dem „flagrant error“, den der markinische Jesus in Bezug auf den Aufruf der Davids-Geschichte begeht, die Schlussfolgerung zu ziehen ist, dass „the recounting of the incident of David and Ahimelech shows both a glaring ignorance of what the OT text actually says and a striking inability to construct a convincing argument from the story.“ Als Grund für diese „ignorance“ nennt Meier, „that these glaring errors in Jesus' scriptural argument offer a reason for assigning the story to early Christians rather than to Jesus—but the reason is a historical (...). If there is anything certain about the ministry of the historical Jesus and its denouement, it is that Jesus was an impressive teacher and debater. (...) This basic picture of the historical Jesus seems incompatible with the Jesus Mark unwittingly portrays. This Marcan Jesus is not only an ignoramus but a completely inept debater, who foolishly challenges Scripture experts to a public contest over the proper reading of a specific text—only to prove immediately to both his disciples and his opponents how ignorant he is of the text that he himself has put forward for discussion.“ (Meier, John P.: „The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath“ (s. Anm. 472), hier 578f.) So sehr nachvollziehbar diese Position m. E. ist, wäre dazu allerdings auch die Fluidität von Texten zu bedenken, was nicht nur Meier, sondern alle genannten Autoren inklusive meiner Person betrifft: Welche Version des Textes des Ersten Samuelbuches ein historischer Jesus kannte (auch unabhängig davon, ob die Geschichte vom Ährenpflücken überhaupt einen historischen Anhaltspunkt hat), ist fraglich, die Methodik, Texte des „Alten“ Testaments in heute vorliegenden Versionen mit heute vorliegenden Versionen des von Jesus in dieser Erzählung Zitierten bzw. Aufgerufenen, letztlich ebenso. Im Falle der oben zitierten Aussage Meiers wäre zudem die Vorstellung eines „public contest“, innerhalb dessen Jesus die „Scripture experts“ „challenges“, zu hinterfragen. – Innerhalb der synoptischen Narrative handelt es sich um ein nicht geplantes Zusammentreffen von Pharisäern mit ad hoc pflückenden Jüngern und einem ad hoc antwortenden Jesus, von Publikum ist keine Rede.

und Lukas-Evangeliums in Umlauf waren bzw. zusammen mit dem Markus-Evangelium weitertradiert wurden. Sollte dies der Fall gewesen sein, so würde der Sachverhalt eine besondere Ironie in sich bergen: Die stilisierten „Pharisäer“ sollten jener Unkenntnis der Schrift überführt werden, die Autor(-en)/Tradenten dieser Geschichte selbst an den Tag legen.

Jedenfalls fügt der markinische Jesus, anders als der matthäische, keinen weiteren Vergleich mit Priestern im Tempel hinzu, stattdessen interpretiert er das Verhältnis von Schabbat und Mensch (2,27f). Die neuerliche Satzeinleitung „Und er sprach zu ihnen“ kann darauf hindeuten, dass es sich um eine spätere Hinzufügung zu einer bereits zuvor abgeschlossenen Geschichte handelt. Sie wäre keineswegs notwendig, ist in dieser Art singulär bzw. wird ansonsten nur dort verwendet, wo es zu einem Wechsel der Angesprochenen kommt (z. B. 3,4). Geht man von einer späteren Hinzufügung aus, erklärt sich zugleich besser, wieso der Vergleich mit David, also mit einem einmaligen Spezialfall in einer besonderen Notsituation, unmittelbar auf eine Aussage universalster Art trifft.⁴⁹⁰ Mit Hinblick auf den bereits zuvor begangenen Irrtum beim Namen des Hohepriesters ist die gesamte vorliegende Erzählung allerdings ohnehin nicht als ein Meisterstück der Erzählkunst einzustufen – oder aber man nimmt auch an dieser Stelle an, dass der markinische Jesus „die“ Pharisäer mittels unlogischem Schluss und sprunghaften Argumentationsfolgen neuerlich hinters Licht bzw. aufs Glatteis führen möchte (was auch hier ein die Pointe verstehendes Zielpublikum voraussetzen würde).⁴⁹¹

Dessen ungeachtet sei die Aussage von 2,27f, als vielleicht nicht in diesem Zusammenhang entstanden, aber doch letztlich in selbigen eingefügt, näher betrachtet. Im Griechischen heißt es: „τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον· ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.“ Übersetzt wird dies zumeist ähnlich lautend wie in der Elberfelder Bibel: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen; somit ist der Sohn des Menschen Herr auch des Sabbats.“⁴⁹²

Der Begriff „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ kann sich hier allein schon aus logischen Gründen unmöglich auf einen Hoheitstitel Jesu oder überhaupt auf Jesus selbst beziehen, da sich der erste Satz (bzw.

⁴⁹⁰ Es bliebe allerdings dennoch die Frage übrig, wieso ein späterer Redaktor des Markus-Evangeliums diese nicht von erzählerischer Logik geprägte Hinzufügung vorgenommen hätte.

⁴⁹¹ Ginge man von einem historischen Hintergrund dieser erzählten Begebenheit aus und – höchst unwahrscheinlich – davon, dass hier originale Worte des historischen Jesus überliefert wären, so käme als eine weitere Möglichkeit in Betracht, dass Jesus so hungrig, also so unterzuckert war, dass er nicht mehr selbst fähig war, Ähren zu pflücken und dass seine wirren Antworten auf ebendiesen körperlichen Mangelzustand zurückzuführen sind.

⁴⁹² Fast gleichlautend heißt es z. B. in der Lutherbibel 2017: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen. So ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat“, leicht variativ, aber ohne substantiellen Unterschied in der Einheitsübersetzung 2016: „Der Sabbat wurde für den Menschen gemacht, nicht der Mensch für den Sabbat. Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat.“

die erste Satzhälfte) auf den zweiten Satz (die zweite Satzhälfte) bezieht, als seine Begründung dient. Da im zweiten Satz der Begriff „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ und nicht weiterhin „ὁ ἄνθρωπος“ verwendet wird, ist es m. E. gut möglich, dass im ersten Satz auf den Menschen im Zuge des Schöpfungsaktes, gleichsam den „Urmenschen“, Bezug genommen wird, der „υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ wäre demzufolge der מְרִאֲכָה i. S. von: Nachkomme dieses ersten Menschen (des urzeitlichen Menschenpaares), somit die gesamte Menschheit. – Darauf sei an späterer Stelle zurückgekommen.

Den genannten Übersetzungen liegt ein ähnliches theologisches Konzept zugrunde, welches den Menschen dem Schabbat (und damit den Regeln zum Schabbat) deutlich überordnet.⁴⁹³ Bei einem näheren Blick auf die Bedeutungsvielfalt der im Griechischen verwendeten Begriffe zeigt sich aber, dass dies nicht zwangsläufig so sein muss. So kann etwa das Wort „γίνομαι“ gemäß Langenscheidt übertragen werden als: „werden, entstehen; sein (...); geboren (od. erzeugt) werden; abstammen; wachsen; (...) (Ereignisse) sich ereignen, geschehen, stattfinden, gemacht od. getan werden“, ähnlich Bauer-Aland: „geboren werden, erzeugt werden (...), gemacht, geschaffen werden (...), sich ereignen, geschehen, stattfinden (...), auftreten u. als Folge davon existieren, vorhanden sein“. Interessant sind auch die Vorschläge Preuschens: „(1) werde geboren; entstehe; (2) komme zustande; komme heran, geschehe, werde erfüllt, getan, gehalten, gefeiert; (3) widerfahre, begegne, werde zuteil; (4) werde zu etw.“. Bei Kassühlke gibt es demgegenüber nur eine beschränkte Auswahl an Bedeutungen: „werden; sein; entstehen, geschaffen werden; geschehen; ankommen“.

Berücksichtigt man des Weiteren, dass „διὰ“ nicht nur als „für“ oder „um ... willen“ zu übersetzen möglich ist, sondern auch (wenn wie vorliegend ein Akkusativ folgt) als: „(örtl./zeitl.) durch (nur poet.); (kausal) wegen, aus; durch j-s Zutun, Veranlassung, Verdienst,

⁴⁹³ Dies kann zu Schlussfolgerungen führen, wie sie beispielsweise Ludger Schenke zieht, wenn er in Bezug auf Mk 2,27 schreibt: „Jesus lehnt aufgrund dieses Prinzips jede Kasuistik darüber ab, bis zu welcher Grenze menschliches Tun am Sabbat erlaubt ist und wann Sabbatbruch vorliegt“ (Schenke, Ludger: Jesus vor dem Dogma. Zur inneren Überzeugungskraft der Worte Jesu, Stuttgart 2014, 153). Schenke unterstellt damit nicht nur dem historischen Jesus, diese Worte gesprochen zu haben, sondern zieht aus einer Äußerung, die innerhalb des markinischen Narrativs mit Bezugnahme auf eine ganz bestimmte Situation getroffen wird, Rückschlüsse auf allgemein gültig Seiendes, indem er seinen Jesus „jede Kasuistik“ (was auch immer Schenke unter „Kasuistik“ näherhin verstehen mag) bezüglich des Schabbats ablehnen lässt. Zugleich aber fährt Schenke, selbst den Geboten der Alogik folgend, fort: „Aber Jesus hält jeden Menschen für fähig zu erkennen, durch welches Tun der Sabbat gebrochen wird. Dazu muss man nicht schriftgelehrter Experte sein, sondern sich nur auf Gottes Willen einlassen.“ (Ebda., 154) – Dass Schenke dieser seiner Vorgabe gerecht wird, i. e. sich selbst als „nicht schriftgelehrter Experte“ erweist, zeigte sich bereits zuvor in seinem Text, indem er aus der „alt“testamentlichen Vielfalt der Regelungen zum Schabbat nur Gen 2 und Ex 20/Dtn 5 ins argumentative Treffen führt (und auch letztere Stellen nur unspezifisch als „Dekaloggebot“, s. ebda. 154, bezeichnet).

Schuld“⁴⁹⁴, so gibt es folgende vier Möglichkeiten der Kombination der verschiedenen Bedeutungen von „ἐγένετο“ und „διὰ“:

1. „Der Schabbat entstand/wurde geboren/erzeugt/geschaffen aus dem Menschen.“ Hier könnte eine Reminiszenz an Gen 2,21f gedanklich verknüpft sein, der Schabbat wäre aus dem in Gen 1 zuvor geschaffenen Menschen analog zur Frau aus der Seite Adams ins Sein getreten.
2. „Der Schabbat wurde/entstand/wurde geboren/erzeugt/gemacht/geschaffen mit dem Menschen.“ Diese Gleichzeitigkeit und damit das Stehen auf gleicher Ebene ergibt im vorliegenden Satzkonstrukt jedoch keinen Sinn, aufgrund der nachfolgenden umgekehrten Verneinung („καὶ οὐχ ...“).
3. „Der Schabbat wurde/entstand/wurde geboren/erzeugt/gemacht/geschaffen durch den Menschen.“ Dies würde bedeuten, dass der Mensch als Schöpfer oder zumindest Mitschöpfer, Gestalter/Mitgestalter vorgestellt würde, was ihn als gottähnlicher behaupten würde, denn im Falle einer Übertragung als: Der Schabbat wuchs/ereignete sich/geschah/fand statt/wurde getan/brach an durch den Menschen (durch das Zutun des Menschen), oder aber (gemäß dem Vorschlag Preuschens): Der Schabbat wurde gefeiert durch den Menschen. Hierbei würde Gott als Schöpfer von allem, auch des Schabbats, anerkannt bleiben, der Schabbat wäre aber gleichsam etwas Abstraktes, der Vollzug des Schabbat läge am Menschen, durch den Menschen würde der Schabbat konkretisiert, umgesetzt, realisiert werden.⁴⁹⁵
4. Ähnlich der bereits erwähnten Übersetzungen von Mk 2,27f könnte auch die Formulierung „Der Schabbat entstand/wurde geboren/erzeugt/gemacht/geschaffen wegen dem Menschen“ bzw. „um des Menschen willen“ gewählt werden. Gerade in Verbindung mit der Auswahl der Bedeutung „Herr/Herrscher“ für „κύριος“ im nachstehenden Satz kann dies zur Deutung führen, dass der Mensch dem Schabbat übergeordnet sei. Kritisch zu hinterfragen wäre in diesem Fall, ob dies impliziert, dass

⁴⁹⁴ So Langenscheidt, ähnlich Kassühlke: „wegen, um ... willen; durch; mit (selten)“, bei Bauer-Aland und Preuschen wird (anders als bei Langenscheidt) „durch“ nur örtlich verstanden.

⁴⁹⁵ In Nestle-Alands „Novum Testamentum Graece“ ist angemerkt, dass es in V. 27f in einer Quelle abweichend heißt: „λέγω δε υμιν οτι το σαββατον δια τον ανθρωπον εκτισθη ωστε“. „κτίζω“, wovon „ἐκτίσθη“ *abgeleitet ist, kann übersetzt werden als: „schaffen, erschaffen“ (gemäß Kassühlke), oder als „gründen, erbauen, errichten, schaffen, bilden“ (so Langenscheidt in Bezug auf eine Stadt, neben anderen, hier nicht relevanten Bedeutungen). Dies entspricht in etwa der oben angeführten Übersetzungsmöglichkeit, mit dem Unterschied, dass in dieser Quelle die zweite Satzhälfte von V. 27 fehlt, was allerdings für den Sinnzusammenhang alles andere als abträglich ist, denn wie sollte man sich – wenn auch nur theoretisch – eine umgekehrte Situation („καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον“), d. h. ein schöpferisches oder ähnliches Wirken des Schabbats vorstellen?*

der Schabbat gar nicht existieren würde, wenn es ihn nicht um des Menschen willen geben würde. Eine gegenteilige Sichtweise ist z. B. in den Forderungen in Ex 20,10/Dtn 5,14 enthalten, wo der Schabbat auch dem Vieh, im Schabbatjahr auch dem Ackerland zugutekommt. Jedenfalls könnte durch eine solche Übersetzungsweise zum Ausdruck gebracht werden, dass auch der Schabbat kein Selbstzweck, nichts an sich zu Verehrendes darstellt, dass Mensch sich auch vor dem Schabbat nicht „niederwerfen“ und ihm „dienen“⁴⁹⁶ soll, da es sich auch beim Schabbat um ein Geschöpf Gottes handelt. Dies wäre eine Anwendung bzw. Übertragung des Bilderverbots (siehe Ex 20,5 bzw. Dtn 5,9, in Lk 4,8 Jesus als Replik auf den Versuchungsversuch des „Teufels“ in den Mund gelegt) auf die zeitliche Dimension, auf den siebten Tag der Woche. Daran anknüpfend könnte Mk 2,27f dahingehend gedeutet werden, dass daselbst zur Sprache gebracht wird, dass der Schabbat etwas mit der Beziehung von Gott und dem Menschen zu tun habe, ein Geschenk Gottes an den Menschen sei, nicht, damit der Mensch für den Schabbat da sei, sondern der Schabbat für den Menschen da sei, damit der Mensch für Gott da sei (am Schabbat in besonderer Weise).

Zur Entscheidungsfindung, welche der vier Varianten die dem Text angemessenste ist, muss die Bedeutungsvielfalt auch einiger Begriffe des zweiten Satzes (Satzteiles) in Betracht gezogen werden: Überträgt man „ὥστε“, ähnlich wie in den oben angeführten Übersetzungen, mit „daher/demnach/damit/so dass/dass/derart dass“, so stellt der erste Satz eine Begründung für den zweiten Satz dar, Letzterer ist abhängig von der Existenz des Ersteren. Wenn hingegen „ὥστε“ als „da ja“ (siehe Langenscheidt) übersetzt wird, ist es umgekehrt der Fall, der zweite Satz wäre Begründung bzw. Voraussetzung für den ersten Satz.

„κύριός“ wird zumeist als „Herr“ eingedeutscht, Kassühlke und Preuschen ergänzen die Bedeutungen „Besitzer“ oder „Gebierter“.⁴⁹⁷ All diese Bedeutungen finden sich auch bei Langenscheidt, und zwar als Übersetzung von „ὁ κύριός“.

Steht allerdings kein bestimmter Artikel dabei, wie dies auch in Mk 2,28 der Fall ist, so könnte ebenso übersetzt werden mit den inhaltlich ähnlichen Worten „herrschend, gebietend“, wie auch mit andere Bedeutungen umfassenden Begriffen wie „berechtigt, befugt, bevollmächtigt,

⁴⁹⁶ Siehe Ex 20,5.

⁴⁹⁷ Bei Preuschen heißt es explizit: „Gebierter; ~ τοῦ σαββάτου ~ über den Sabbat“.

zuständig, teilhaftig“. Wählt man daraus die ersten drei („berechtigt, befugt, bevollmächtigt“), so klingt die oben angeführte Übersetzung als „Herr“ zwar an, wird jedoch abgeschwächt, denn hierbei würde nicht der Mensch als höchste Autorität agieren, sondern Gott als den Menschen Berechtigender/Bevollmächtigender. Fällt die Auswahl auf „zuständig“, so könnte daraus eine Parallele zum sog. Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 abgeleitet werden.

In eine noch andere Richtung kann eine Übersetzung von „κύριος“ als „teilhaftig“ weisen. Der Mensch hätte Teil am Schabbat – die Gegenüberstellung im Satz zuvor könnte damit gedeutet werden als: Der Mensch hat Anteil am Schabbat, und nicht umgekehrt der Schabbat Anteil am Menschen. – Ein Problem bildet bei dieser Deutung allerdings das Wort „καί“ in der Mitte des zweiten Satzes.

Genau dieses „καί“ wird in den genannten Bibelausgaben einheitlich als „auch“ gedeutet. Dies kann jedoch die Frage aufwerfen, was mit „auch“ gemeint sei, wo/in welchem Bereich es sonst noch der Fall sei, worüber der Menschensohn ansonsten noch „κύριος“ sei – doch diese Frage müsste aufgrund der Textbasis von Mk 2,27f offen bleiben. Verdeutscht man „καί“ (mit Preuschen) als „sogar, selbst“, so würde dadurch der hohe Rang des Schabbats zum Ausdruck gebracht werden.

Als eine zu den genannten, gängigen Bibelausgaben gleichsam am anderen Ende der Skala stehende Übersetzung könnte Mk 2,27f übertragen und zugleich gedeutet werden als:

„Der Schabbat ereignete sich (i. S. von: wurde vollzogen) durch den (durch Zutun des) Menschen⁴⁹⁸, und nicht der Mensch durch den Schabbat, sodass der Sohn des Menschen sogar des Schabbats teilhaftig werde.“

Erst indem der Mensch den Schabbat geschehen ließ und lässt, indem der Mensch den Schabbat vollzog und vollzieht, ihn feiert(e), an ihm ruht(e), des Schabbats gedachte (gedenkt), fand (findet) der Schabbat statt. Der Schabbat existiert(e) nicht an und für sich und konnte nicht dem Menschen zu dessen Existenz verhelfen. Es war und ist jedoch Aufgabe des Menschen, den Schabbat immer neu und immer weiter am Leben zu erhalten. Würde man dazu den nachfolgenden V. 28 in der Weise übersetzen, dass der Mensch Herr des Schabbats sei, so könnte man dies dahingehend deuten, dass gleichsam der Mensch Herr über Leben und Tod des Schabbats ist. Der Schabbat würde demzufolge insofern und solange geschehen, insofern und

⁴⁹⁸ Variativ dazu: Der Schabbat wurde gefeiert durch den Menschen.

solange der Mensch sich dieses Herr-Seins gewahr ist und entsprechend handelt (bzw. am Schabbat gewisse Handlungen ruhen lässt, also nicht handelt).⁴⁹⁹

Vielfach wird im Zusammenhang mit Mk 2,27 auf die ähnlich lautende Stelle in der Mekhilta Rabbi Jischmaels (31,13) verwiesen⁵⁰⁰, so beispielsweise von Barbara U. Meyer, die von „Midrashic parallels (...) in early rabbinic literature, for instance in the Mekhilta d’Rabbi Ishmael 31:13” spricht, „which likewise states: ‘The Sabbath is given to you, and you are not given to the Sabbath.’ Clearly, if Jesus had spoken this sentence—which is difficult to prove or disprove—there were others who had said the same thing. It is thus historically unlikely that Jesus held an idiosyncratic approach to the Sabbath.”⁵⁰¹ Auch in diesem Fall ist es jedoch nicht unerheblich, von welcher Übersetzung ausgehend man seine Überlegungen anstellt. In der von Meyer zitierten Variante wird zweimal das Wort „given“ verwendet. Demgegenüber heißt es in der von Jacob Lauterbach herausgegebenen Edition der Mekhilta: „The Sabbath is given to you but you are not surrendered to the Sabbath”⁵⁰² – was ins Deutsche übersetzt werden kann als: „Der Schabbat ist euch gegeben [als Geschenk], aber ihr seid dem Schabbat nicht ausgeliefert.“ Ein ähnlicher Satz findet sich im Traktat Yoma des Babylonischen Talmuds, wo es heißt: „רבי יונתן בן יוסף אומר: כִּי קוֹדֵשׁ הָיָא לָכֶם, הָיָא מְסוּרָה בְּיַדְכֶם וְלֹא אַתֶּם מְסוּרִים בְּיָדָהּ, („R.

⁴⁹⁹ Einen ähnlichen Gedanken formulierte Nicola Slee, jedoch nicht in Bezug auf Mk 2,27: „The Sabbath is given, it comes round with unfailing regularity, week by week; but it only becomes as we enter into it, lay aside ordinary time and enter into sacred time, God’s boundless playtime, rest time, Eden time.” (Slee, Nicola: Sabbath. The hidden heartbeat of our lives, London 2019, 22.)

⁵⁰⁰ Fast nicht in den Blick gerät hingegen die „roughly contemporary parallel“ (Marcus, Joel: Mark 1–8 (s. Anm. 413), 242), die in der Zweiten Baruch-Apokalypse zu finden ist, wo es in 14,18 heißt: „And you did say that you wouldst make for Your world man as the administrator of Your works, that it might be known that he was by no means made on account of the world, but the world on account of him” (<http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-ot-pseudepigrapha/the-book-of-the-apocalypse-of-baruch-the-son-of-neriah-or-2-baruch/>, aufgerufen am 20. 12. 2023). Eine umgekehrte Sichtweise hingegen „is expressed by Pausanias, the King of Sparta from 408 to 394 B.C.E.: ‘For the laws should be lords (*kyrious*) of men, not men of laws’ (Plutarch, *Moralia* 2.230F (...)).” (Marcus, Joel, a. a. O.).

⁵⁰¹ Meyer, Barbara U.: „Not Just the Time of the Other. What Does It Mean for Christians Today to Remember Shabbat and Keep It Holy?“, in: Religions 13 (2022), 8, siehe: <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/8/736/htm> (aufgerufen am 10. 02. 2023), 2.

⁵⁰² Lauterbach, Jacob Zallel (Hg.): Mekhilta De-Rabbi Ishmael, Bd. 2 (s. Anm. 446), 494.

Jonathan b. Joseph⁵⁰³ erklärte: *Denn er muß euch heilig sein*, er ist euch übergeben⁵⁰⁴, nicht aber [ihr, Anm. S. H.] ihm⁵⁰⁵, bYoma 85b).

Der entscheidende Unterschied zu Mk 2,27 wurde von Isaac Oliver benannt: „However, unlike Mark, the rabbinic passage does not state that the Sabbath was *made* (ἐγένετο) but *handed* (מסורה) to Israel. In addition, the rabbinic logion, at least as it appears in this section of the *Mekilta*, is exegetically connected to Exod 31:13 and 14, which explicitly refer to the Sabbath as a covenantal sign between Israel and God, taking the reader back to Sinai rather than creation. Thus, the dictum in Mark points back to (restored) creation, while the rabbinic saying echoes covenantal language and the bestowal of the Torah at Sinai.”⁵⁰⁶

⁵⁰³ R. Jonathan ben Joseph wird von Joseph Klausner als „einer der Jünger des R. Akiba“ bezeichnet (Klausner, Joseph: Jesus von Nazareth (s. Anm. 488), 380).

⁵⁰⁴ Eine Übersetzung ist auch möglich als: „ist euch anvertraut“ (siehe Nachama, Andreas; Homolka, Walter; Bomhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum, Freiburg i. Br. 2015, 169).

⁵⁰⁵ <https://www.sefaria.org/Yoma.85b.2?lang=bi&with=all&lang2=en>, aufgerufen am 19. 12. 2023.

⁵⁰⁶ Oliver, Isaac: Torah praxis after 70 CE. Reading Matthew and Luke-acts as Jewish texts (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 355), Tübingen 2013, 107. Jens-W. Taeger hingegen, in einem ähnlichen theologischen Fahrwasser wie der bereits zitierte Ludger Schenke, determiniert den Gegensatz zwischen Mk 2,27 und ähnlich klingenden jüdischen Aussprüchen wie folgt: „Sicher hebt das Wort Jesu den Sabbat nicht auf, doch es ist fraglich, ob der Spruch ‚Euch ist der Sabbat übergeben, nicht seid ihr dem Sabbat übergeben‘ (Mekh 109b) mit Mk 2,27 einfach (...) übereinstimmt. Der Rabbinenspruch regelt den Ausnahmefall, ist insofern der Sabbatkasuistik zuzuordnen und bestärkt die Sabbatobservanz, was man schwerlich vom Jesuswort wird sagen können, da hier die vorausgesetzte Sabbatobservanz selbst kritisch thematisiert wird.“ (Taeger, Jens-W.: „Der grundsätzliche oder ungrundsätzliche Unterschied. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um das Gesetzesverständnis Jesu“, in: Broer, Ingo (Hg.): Jesus und das jüdische Gesetz, Stuttgart u. a. 1992, 13–35, hier 17). Dies kann „man schwerlich“ nur dann „vom Jesuswort“ sagen, wenn von einer prinzipiellen Frontstellung „Jesu“ gegenüber den Geboten der Tora, hier zum Schabbat, bzw. zum Judentum allgemein ausgegangen wird. Taeger geht dabei nicht näher darauf ein, warum, wodurch und wozu „Jesus“ Taeger hätte anders als die Verfasser des „Rabbinenspruchs“ agieren und argumentieren sollen, sondern setzt seinen Zugang vom anti- oder zumindest ajüdischen Jesus unhinterfragt voraus. Auf ähnliche Weise argumentiert Jürgen Becker, der meint, dass in „MekhEx 31,13 (...) bekundet werden“ soll, „daß bei akuter Lebensgefahr das Sabbatgebot durchbrochen werden darf“, aber: „Mk 2,27 hingegen ist prinzipieller zu verstehen und stellt gerade die kasuistische Diskussion beiseite.“ (Becker, Jürgen: Jesus von Nazaret (s. Anm. 418), 374f.) Beckers mangelnde Kenntnis des Judentums zeigt sich nicht nur darin, dass er die Stelle aus der Mechilta als „die einzige jüdische Analogie“ bezeichnet, sondern auch, dass er Mk 2,27 als „der als autoritativer Entscheid geformte Satz“ titulierte, der „das Verhältnis von heiliger Sabbatordnung und menschlichem Geschöpf neu“ bestimme, was laut Becker Folgendes bewirkt: „Man ist die Frage los, ob z.B. ein Wunder am Sabbat erlaubt ist, weil nun ein für alle Mal gilt: Das Wohl des Menschen steht immer über dem Sabbat.“ (Ebda. 374). Vergleicht man dazu die enorme Diskutierfreudigkeit jüdischer Quellen, u. v. a. auch im Hinblick auf die vorliegende Thematik, so müsste man sich den historischen Jesus nicht als an solchen Diskussionen teilnehmend, sondern als präfigurierter Dogmatiker entscheidend erdenken. Ob etwas „ein für alle Mal gilt“, wie Becker meint, oder zumindest ab einem gesetzten Zeitpunkt für eine gewisse Zeitspanne, entscheidet sich nicht zuletzt an der Rezeption. Gerade die nachfolgend gesetzte Perikope (Heilung einer verdorrten Hand) zeigt deutlich, dass die Ausführungen des synoptischen Jesus in der Geschichte zuvor seine Zuhörer nicht überzeugten.

4. Zur Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums (Lk 6,1–5)

a. Zum Kontext dieser Perikope

Bereits an der Kapitelordnungszahl wird erkennbar, dass die lukanische Variante der Perikope vom Ährenpflücken (Kapitel 6) in etwa zwischen der markinischen (Kapitel 2) und der matthäischen (Kapitel 12) anzusiedeln ist, was die Länge der Vorgeschichte innerhalb des jeweiligen Narrativs betrifft. Im Falle des Lukas-Evangeliums hat ein chronologischer Leser bereits ein ausführliches prä- und postnatales Portfolio der Lebensbeginne sowohl Johannes' des Täufers als auch Jesu vorgelegt bekommen (Lk 1,5–2,40), ehe, nach weiteren Erzählungen im Zusammenhang mit Jesu erstem Aufenthalt in Jerusalem zum Pessach-Fest⁵⁰⁷ (2,41–52), nach Täufer-Predigt, Taufe und Stammbaum Jesu⁵⁰⁸ sowie seinem Aufenthalt in der Wüste (3,1–4,13), überhaupt erst die eigentliche Geschichte von Jesu öffentlichem Wirken beginnt.

In Bezug auf die Person Jesu sind bis zu diesem literarischen Zeitpunkt bereits diverse „Vorschusslorbeeren“ vergeben worden: Das „Heilige, das geboren werden wird“ (1,35) „wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden; und der Herr, Gott, wird ihm den Thron seines Vaters David geben; und er wird über das Haus Jakobs herrschen in Ewigkeit, und seines Königtums wird kein Ende sein“ (1,32f), er sei „ein Retter“ (2,11), der zunahm „an Weisheit und Alter und Gunst bei Gott und Menschen“ (2,52). Doch auch gegenteilige Stimmen sind bereits zu vernehmen, weniger dort, wo „in der Herberge kein Raum für sie war“ (2,7), als vielmehr beim Ausspruch Simeons bei der Darstellung des erstgeborenen Jesus im Tempel, der prophezeit: „dieser ist gesetzt zum Fall und Aufstreben vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird“ (2,34). Als letzte Station vor dem öffentlichen Wirken des lukanischen Jesus wird sein vierzigstägiger Wüstenaufenthalt zu einer Auseinandersetzung mit einem offensichtlich nicht einmalig auftretenden, versuchenden Begleiter, denn es heißt abschließend, dass der Teufel „ἄρχι καί ποῦ“ von Jesus „wich“, was für die Elberfelder Bibel als „für

⁵⁰⁷ Seine Bar Mizwa ist wohl vorher anzunehmen.

⁵⁰⁸ Der Stammbaum wird an dieser Stelle gleichsam nachgereicht und unterscheidet sich auch inhaltlich bedeutend von jenem, der dem Matthäus-Evangelium vorangestellt wurde.

eine Zeit“ übersetzt wurde, für die Einheitsübersetzung und Lutherbibel als „bis zur bestimmten Zeit“,⁵⁰⁹ in jedem Fall also nicht definitiv.

Von den Geschichten, die ab Lk 4,14 vor der Perikope vom Ährenpflücken in das Narrativ des Lukas-Evangeliums eingebaut wurden, spielen erstaunlich viele am Schabbat bzw. könnten an Schabbaten stattgefunden haben. Schon die Notiz in 4,15, dass Jesus in den Synagogen gelehrt habe, kann auf eine solche Fokussierung auf den Schabbat hindeuten. Die nachfolgenden Perikopen (4,16–30: Ablehnung von Lehren in heimatlicher Synagoge, 4,31–37: Heilung von unreinem Geist, 4,38f: Heilung von Petrus' Schwiegermutter) spielen dezidiert am Schabbat.

Während die Anordnung der Erzählungen vor dem Ährenpflücken größtenteils jener des Markus-Evangeliums entspricht, gibt es zwei markante Unterschiede: Die Berufung der ersten Jünger, die in Mk 1,16–20 ungewöhnlich rasch und umstandslos vonstatten geht, wurde im Lukas-Evangelium an eine andere Stelle versetzt, nämlich vor die Geschichte von der Heilung eines Aussätzigen (5,12–16), sowie um das Fischfangwunder als Prämisse für die Aufforderung zur Nachfolge erweitert. An der dem markinischen Ablauf entsprechenden Stelle, 4,16–30, wurde statt dessen jene Geschichte vom Vorlesen und Interpretieren in der heimatlichen Synagoge am Schabbat eingefügt, die im Matthäus- und Markusevangelium in völlig anderen Kontexten zu stehen gekommen ist (Mt 13,54–58; Mk 6,1–6a). Somit wurde im Lukas-Evangelium nicht nur eine größere Ansammlung von am Schabbat spielenden Perikopen bewirkt, sondern es wird ein chronologischer Leser gleich von Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu an mit dessen Ablehnung konfrontiert.

Diese Ablehnung, so könnte aus der in der heimatlichen Synagoge situierten Erzählung geschlossen werden, kann schlagartig und unvorangekündigt erfolgen. Eben noch hieß es: „Und alle gaben ihm Zeugnis und wunderten sich über die Worte der Gnade, die aus seinem Mund hervorgingen“ (Lk 4,22), doch schon wenige Sätze Jesu später schlägt das Staunen und die Bewunderung in blanken Hass um (4,28: „Und alle in der Synagoge wurden von Wut erfüllt, als sie dies hörten.“), und zwar so sehr, dass sie den eben noch Verehrten „an den Rand des Berges, auf dem ihre Stadt erbaut war“, bringen, „um ihn so hinabzustürzen“ (4,29). Mit einer solchen Szene konfrontiert, kann alles Nachfolgende bis hin zur Perikope vom Ährenpflücken in unsicherem, instabilem, bedrohlichem Licht gelesen werden, auch wenn es mehrfach zu Erwähnungen der Beliebtheit Jesu kommt.

⁵⁰⁹ „καιρός“ könnte in diesem Zusammenhang auch verstanden werden als günstiger Augenblick oder Gelegenheit.

b. Vergleich der drei synoptischen Varianten der Perikope vom Ährenpflücken

i. Unterschiede der lukanischen zu den matthäischen und markinischen Varianten

Bei der lukanischen Version der Perikope vom Ährenpflücken handelt es sich um die kürzeste aller drei synoptischen Varianten. Weder wird der (falsche) Name des Hohepriesters erwähnt wie im Markus-Evangelium, noch wird ein zweiter Legitimationsversuch mit Hinweis auf die Nicht-Entweihung des Schabbats durch das Tun der Priester im Tempel hinzugefügt wie im Matthäus-Evangelium, noch zitiert der lukanische Jesus ein geläufiges Sprichwort bezüglich des Verhältnisses von Mensch und Schabbat, wie sein markinisches Alter Ego. Lediglich eine Hinzufügung gibt es, nämlich die Erwähnung, dass die lukanischen Jesus-Jünger die Ähren zerrieben, was eine Verstärkung der potentiellen Übertretung des Arbeitsverbotes am Schabbat sein könnte, vielleicht aber auch nur ohne besondere Intention ergänzt wurde, da die Textpassage in dieser Form in einer verwendeten Quelle aufgefunden wurde.⁵¹⁰ Die Schlussstellung im Satz und die Nicht-Notwendigkeit dieser Ergänzung können auf eine zu einem späteren Zeitpunkt erfolgte Hinzufügung hindeuten. Hätte der/die Erstautor/en bzw. Verschriftlicher des Lukas-Evangeliums diese Erweiterung gegenüber der markinischen Vorlage geplant gehabt, so wäre es wahrscheinlicher und für einen chronologischen Erzählverlauf sinnvoller gewesen, zuerst das Zerreiben und danach das Essen der Ähren zu berichten. Möglich ist jedenfalls, dass durch diese Ergänzung bewusst eine größere Spannung zum Arbeitsverbot am Schabbat in die Geschichte eingearbeitet wurde, da es sich beim Zerreiben der Ähren um einen weiteren Schritt in der Verarbeitung des Getreides handelt.

Ein für die Darstellung der Pharisäer und auch für die potentielle Anschlussfähigkeit für antijudaistische Fortspinnungen entscheidender Unterschied zu den beiden anderen

⁵¹⁰ Unter Bedachtnahme dessen, was David Flusser erwähnt, kann als weitere Möglichkeit angenommen werden, dass es durch das Erwähnen des Zerreibens im Lukas-Evangelium zu einer Entlastung der Jünger kommen könnte, denn: „Die allgemeine Auffassung war, daß man am Sabbat abgefallene Ähren nur mit den Fingern zerreiben darf, aber nach der Ansicht Rabbi Jehudas, der wie Jesus ein Galiläer war, darf man das auch ‚mit der Hand‘ tun.“ (Flusser, David: Jesus, Reinbek b. Hamburg ³2002, 45) Das Zerreiben „mit den Händen“, wie es in Lk 6,1 heißt, hätte hierbei der zweitgenannten Position entsprochen. Allerdings ist auch im Lukas-Evangelium dezidiert vom Abpflücken der Ähren die Rede, die genannte Regelung betrifft jedoch abgefallene Ähren.

synoptischen Erzählungsvarianten liegt darin, dass es in Lk 6,2 nur „einige“ Pharisäer sind, die das Pflücken und Konsumieren der Ähren beanstanden, wohingegen in Mt 12,1 und Mk 2,24 pauschal über „die“ Pharisäer erzählt wird.

Während im Matthäus- und Markus-Evangelium die Jünger beobachtet, aber nicht angesprochen werden, sondern „die“ Pharisäer ihren Hinweis an Jesus richten, wenden sich die lukanischen Pharisäer direkt an die Jünger.⁵¹¹ Somit steht der lukanische Jesus nicht in der Kritik – ein Befund, der gemeinsam mit der Tatsache, dass im Lukas-Evangelium nur einige Pharisäer in dieser Perikope eine Rolle spielen, eine viel geringere Gegenüberstellung oder gar Feindschaft zwischen Jesus und Pharisäern zum Ausdruck bringt, als dies in der matthäischen und markinischen Version der Fall ist. Zudem wurden in Mt 12,5–7 und Mk 2,27 Textpassagen einbezogen, die sich noch spezifischer mit dem Schabbat auseinandersetzen und dem Verstoß gegen Schabbat-Regeln wie auch der Gegnerschaft zu den Pharisäern ein noch größeres Gewicht verleihen, indem es eben mehr als die Parallelisierung zu David und dessen Begleitern bedarf, um das Tun der Jünger Jesu zu rechtfertigen.⁵¹²

Weiters differiert ein kleines erzählerisches Detail zwischen dem Lukas-Evangelium und den anderen beiden Synoptikern: In den Varianten des Matthäus- und Markusevangeliums handelt es sich um die schlichte Behauptung, dass es sich um etwas am Schabbat Verbotenes handele, hingegen fragen die lukanischen Pharisäer nach dem Grund, warum es zu dieser Handlung kommt.

Insgesamt also handelt es sich in der Variante des Lukas-Evangeliums nicht um eine breite, pauschale Gegnerschaft „der“ Pharisäer, sondern lediglich um ein paar (wenige), die noch dazu

⁵¹¹ Dennoch antworten auch hier nicht die Jünger, sondern Jesus. Zweideutig ist dabei nur, worauf sich „πρὸς αὐτοὺς“ in der Wendung „καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς“ (Lk 6,3) bezieht: Entweder sind mit „αὐτοὺς“ „die“ Pharisäer oder aber die Jünger Jesu gemeint. In zweiterem Falle kann diese Redeeinleitung übersetzt werden als: „und Jesus ergriff das Wort für sie [die Jünger] und sagte“.

⁵¹² Andererseits ist es möglich, dass ein chronologischer Leser des Lukas-Evangeliums der Referenz auf David mehr Bedeutung beimisst als ein Rezipient des Matthäus- oder Markus-Evangeliums. In Lk 1,32 war in der besonders legendenhaft anmutenden Erzählung der Ankündigung der Schwangerschaft Marias in der Prophetie zu ihrem künftigen Sohn (ohne Angabe, zu welchem Zeitpunkt sich dies erfüllen werde), davon die Rede, dass „dieser (...) groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden; und der Herr, Gott, wird ihm den Thron seines Vaters David geben“ werde. Diese explizite Bezugnahme auf David wird, anders als in Mt 1,17, im Stammbaum des lukanischen Jesus (Lk 3,23–38) nicht besonders hervorgehoben. Bemerkenswerterweise verweist der lukanische Jesus auch in der Geschichte vom Ährenpflücken nicht darauf, dass er doch „den Thron seines Vaters David“ (1,33) erhalten werde. Wie der matthäische Jesus in Mt 22,41–46 hat der in Lk 6,1–5 dargestellte Jesus keine erkennbare Kenntnis von der präkonzeptionellen Bedeutungszuschreibung an seine Person. Dies ändert sich auch nicht in Lk 20,41–44, wofür das oben zu Mk 12,35–37 Gesagte gilt.

womöglich nicht einmal vorwurfsvoll, sondern vielleicht sogar einfühlsam nach dem Auslöser oder Beweggrund für das Handeln der Jünger Jesu fragen.

ii. Detailunterschiede im griechischen Text

Beim Vergleich der drei synoptischen Varianten der Perikope vom Ährenpflücken zeigen sich weitere Differenzen in Details, die jedoch m. E. nicht ohne Belang sind. So unterscheiden sich die drei Texte gleich zu Beginn hinsichtlich der Begriffswahl für das Betreten der Kornfelder. In Mt 12,1 heißt es: „Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων“, in Mk 2,23 hingegen: „Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων“, während für Lk 6,1 formuliert wurde: „Ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων“. Die drei ähnlichen, aber doch im Detail anders akzentuierenden Worte „ἐπορεύθη“, „παραπορεύεσθαι“ und „διαπορεύεσθαι“ werden in der Einheitsübersetzung, Elberfelder und Luther-Bibel durchgängig mit „[er] ging“ übersetzt. Stattdessen könnte man, der Prämisse Rechnung tragend, dass es sich nicht um willkürlich, sondern bewusst gesetzte Begriffe handelt, differenzierter übersetzen, wie die folgende Tabelle zeigt:

Mt 12,1	Mk 2,23	Lk 6,1
Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων	Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων	Ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων
In jener Zeit ⁵¹³ wanderte ⁵¹⁴ Jesus an den Schabbaten durch die Saatfelder.	Und es ereignete sich ⁵¹⁵ , dass er an den Schabbaten an ⁵¹⁶ den Saatfeldern entlangging ⁵¹⁷	Es geschah aber an einem Schabbat, dass er durch

⁵¹³ Alternativ: „In jener Lage“, „Bei jener günstigen Gelegenheit“.

⁵¹⁴ Alternativ: „ging“.

⁵¹⁵ Alternativ: „geschah“.

⁵¹⁶ Langenscheidts Wörterbuch nennt neben der Übersetzungsmöglichkeit „durch ... hindurch“ auch „in einer Entfernung von“.

⁵¹⁷ Alternativ: „vorbeig“, „vorübergehend“.

		Saatfelder hindurchmarschierte ⁵¹⁸
Elberfelder: „Zu jener Zeit ging Jesus am Sabbat ⁵¹⁹ durch die Saaten“	Elberfelder: „Und es geschah, dass er am Sabbat durch die Saaten ging“	Elberfelder: „Und es geschah am Sabbat, dass er durch die Saaten ging“
EÜ: „In jener Zeit ging Jesus am Sabbat durch die Kornfelder.“	EÜ: „An einem Sabbat ging er durch die Kornfelder“	EÜ: „Es geschah aber an einem Sabbat, dass er durch die Kornfelder ging“
Lutherbibel: „Zu der Zeit ging Jesus am Sabbat durch die Kornfelder“	Lutherbibel: „Und es begab sich, dass er am Sabbat durch die Kornfelder ging“	Lutherbibel: „Und es begab sich an einem Sabbat, dass er durch die Kornfelder ging“

Die Verwendung des Begriffs „διαπορεύεσθαι“⁵²⁰ im Lukas-Evangelium könnte auf die Absicht des/-r Autors/-en bzw. Redaktors/-en, ein vorsätzliches Vorgehen Jesu zu suggerieren, schließen lassen, während beim bloßen Entlanggehen an den Feldern in der markinischen Version das Ährenpflücken der Jünger als ein sich zwar „unterwegs“ („ὁδὸν“, siehe folgende Tabelle) ereignendes, aber nicht geplantes oder durch die Wahl des Weges herbeigeführtes Geschehen gedeutet werden kann. Damit könnte sich die Frage der lukanischen Pharisäer („Warum tut ihr, was am Sabbat nicht erlaubt ist?“) nicht nur auf das Tun der Jünger – das Pflücken, Zerreiben und Essen der Ähren – beziehen, sondern auch schon auf das vorsätzliche Durchqueren der Kornfelder, auf die Routenwahl Jesu. Es stünde somit Jesus selbst stärker in der Kritik, als dies die Wortwahl des Matthäus- und Markus-Evangeliums suggeriert.

Die Annahme, dass es sich im lukanischen Narrativ um ein vorsätzliches Durchqueren der Kornfelder, zum Zwecke der Nahrungsbeschaffung, handelt, würde zweierlei Weiteres bewirken: Einerseits würde die Davids-Paraphrase viel besser als Antwort Jesu auf die pharisäische Anfrage passen, „wie er [David] in das Haus Gottes ging“ könnte dabei als Parallelität zu seinem Gehen in die Kornfelder stärker hervortreten. Andererseits wäre damit

⁵¹⁸ Alternativ: „dass er Saatfelder durchzog/durchwanderte.“

⁵¹⁹ Hier wird in einer Fußnote vermerkt: „w. [wörtlich] an den Sabbaten“.

⁵²⁰ In manchen Textzeugen zu Mk 2,23 wird ebenfalls διαπορεύεσθαι statt παραπορεύεσθαι verwendet, in wieder anderen jedoch auch πορεύεσθαι oder παραπορευομενον. Zu Mt 12,1 (ἐπορεύθη) und Lk 6,1 (διαπορεύεσθαι) sind gemäß Nestle-Aland keine Textvarianten bekannt.

auch besser erklärt, warum es im Lukas-Evangelium keiner weiteren Erklärungsversuche Jesu bedarf (im Unterschied zum Matthäus- und Markus-Evangelium), weil eben diese stärkere Parallelisierung zur Davids-Geschichte als bereits ausreichende Entgegnung empfunden worden sein mag.

Beachtet man zudem die im Detail unterschiedlichen Zeitangaben (Mt: „τοῖς σάββασι“, Mk: „ἐν τοῖς σάββασι“, Lk: „ἐν σαββάτῳ“), so könnte in den matthäischen und markinischen Erzählungsvarianten eine Angewohnheit Jesu an Schabbaten gemeint sein (an einem dieser Schabbate spielt die nachfolgende Geschichte), wohingegen durch den im Lukas-Evangelium gewählten Singular bereits das Hindurchmarschieren durch die Kornfelder klassifiziert bzw. suggeriert wird als ein Vorgehen, das den Schabbatgeboten/-verboten widerspricht.⁵²¹

Dies wird verstärkt durch die gegenüber dem Matthäus- und Markus-Evangelium fehlenden zusätzlichen Angaben, dass die Jünger Hunger hatten (Mt 12,1) bzw. „unterwegs“ (Mk 2,23) Ähren pflückten: Bei diesen Zusätzen handelt es sich, falls man von einer schabbatlichen Angewohnheit Jesu, in der Nähe von Kornfeldern zu spazieren, ausginge, bereits möglicherweise um Jesus (im Falle von Hunger auch die Jünger) entlastende Details.

Eine Verschärfung des Tatbestandes im Lukas-Evangelium im Vergleich zu den matthäischen und markinischen Textvarianten ist auch hinsichtlich der Bezeichnung des Ährenpflückens selbst festzustellen:

Mt 12,1	Mk 2,23	Lk 6,1
οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπείνασαν καὶ ἤρξαντο τίλλειν στάχυν καὶ ἐσθίειν.	καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυν.	καὶ ἔτιλλον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἤσθιον τοὺς στάχυν ψάχοντες ταῖς χερσίν.
Elberfelder: „es hungerte aber seine Jünger, und sie fingen an, Ähren abzupflücken und zu essen.“	Elberfelder: „und seine Jünger fingen an, im Gehen die Ähren abzupflücken.“	Elberfelder: „und seine Jünger die Ähren abpflückten und aßen, indem sie sie mit den Händen zerrieben.“

⁵²¹ Die in den oben zitierten Übersetzungen meist gewählte Wendung „am Sabbat“ ist neutral und kann beiderlei bedeuten: Gewohnheit oder an einem spezifischen Schabbat, wobei vermutlich Ersteres weniger in den Blick von Lesern gerät.

EÜ: „Seine Jünger hatten Hunger; sie rissen Ähren ab und aßen davon.“	EÜ: „und unterwegs rissen seine Jünger Ähren ab.“	EÜ: „und seine Jünger rissen Ähren ab, zerrieben sie mit den Händen und aßen sie.“
Lutherbibel: „und seine Jünger waren hungrig und fingen an, Ähren auszuraufen und zu essen.“	Lutherbibel: „und seine Jünger fingen an, während sie gingen, Ähren auszuraufen.“	Lutherbibel: „und seine Jünger rauften Ähren aus und zerrieben sie mit den Händen und aßen.“

Im Matthäus- und Markusevangelium ist dezidiert davon die Rede, dass die Jünger damit beginnen („ῥῆξαντο“), Ähren zu pflücken, bei der lukanischen Version heißt es nur: „ἐτίλλον“.⁵²² Dies verstärkt den Eindruck, dass es sich um eine nicht spontane Aktion der Jünger handelt, und dass sie eine größere Menge, nicht bloß ein paar wenige Ähren, geerntet haben könnten. „Die“ (bzw. im Lukas-Evangelium: „einige“) Pharisäer ertappen die Jünger zudem zu unterschiedlichen Zeitpunkten auf frischer Tat: In den matthäischen und lukanischen Textvarianten kommen die Jünger dazu, die gepflückten Ähren auch zu essen, bevor sie dabei entdeckt werden, wohingegen im Markus-Evangelium davon keine Rede ist. Des Weiteren kann aus der lukanischen Version auf einen länger andauernden Vorgang geschlossen werden, da im Unterschied zum matthäischen Narrativ die Ähren vor dem Essen zerrieben werden, was ohne Hilfsmittel („ταῖς χερσίν“, also mit den Händen) nicht in einer raschen Aktion im Vorbeigehen denkbar ist, um eine hungerstillende Menge zu erzeugen.

Wie bereits erwähnt, sind es im lukanischen Narrativ nur „einige“ Pharisäer, die Kritik äußern. Diese Entschärfung der pauschalisierten Pharisäer-Stilisierung, wie sie im Matthäus- und Markus-Evangelium geschieht, bzw. eine differenziertere Sichtweise auf die „Gegner“ Jesu, könnte auch die Veränderung eines weiteren Details der Erzählung bewirkt haben. In Lk 6,3 heißt es: „καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς“. Dies wurde für die Einheitsübersetzung formuliert als: „Jesus erwiderte ihnen“, für die Elberfelder Bibel unverkürzt als: „Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen“, ähnlich ist in der Lutherbibel zu lesen: „Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen“. Das Personalpronomen wird in allen drei Fällen als auf die Pharisäer

⁵²² In der Einheitsübersetzung wurden alle drei Textvarianten undifferenziert und die Details nivellierend übertragen.

gerichtet interpretiert, „πρὸς“ wird demzufolge verstanden als „gegen“. Die Antwort Jesu richtet sich somit gegen die Pharisäer.

Ebenso wahrscheinlich wäre aber, dass sich „αὐτοὺς“ nicht auf die Pharisäer, sondern auf die Jünger Jesu bezieht. Das Wort „πρὸς“ kann auch übertragen werden als: „zugunsten“, „für“, „zum Vorteil von“ u. a. Somit wäre es möglich, diese Passage auf folgende Weise zu übersetzen: „Und Jesus ergriff ihnen [den Jüngern] zugunsten das Wort und sagte“, oder aber: „Und Jesus antwortete für sie und sagte“. In beiden Fällen würde sich die darauffolgende Aussage Jesu weniger gegen die Pharisäer richten, als dies die matthäische und markinische Textvariante bzw. die mit gleicher Wahrscheinlichkeit denkbare, erstgenannte Übersetzungsweise. Festzuhalten ist jedenfalls, dass es sich bei „πρὸς αὐτοὺς“ um eine offene, vom Leser verschieden interpretierbare Formulierung handelt.

Zuletzt seien die beinahe gleich lautenden, im Detail dennoch unterschiedlichen Schlussätze dieser Perikope unter die Lupe genommen:

Mt 12,8	Mk 2,28	Lk 6,5
κύριος γὰρ ἐστὶν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.	ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.	κύριός ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ⁵²³
Elberfelder: „Denn der Sohn des Menschen ist Herr des Sabbats.“	Elberfelder: „somit ist der Sohn des Menschen Herr auch des Sabbats.“	Elberfelder: „Der Sohn des Menschen ist Herr des Sabbats.“
EÜ: „denn der Menschensohn ist Herr über den Sabbat.“	EÜ: „Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat.“	EÜ: „Herr über den Sabbat ist der Menschensohn.“
Lutherbibel: „Denn der Menschensohn ist Herr über den Sabbat.“	Lutherbibel: „So ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat.“	Lutherbibel: „Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat.“

⁵²³ Für die möglichen Varianten der Übersetzung gilt das zu Mk 2,28 Ausgeführte.

Das Fehlen der Wörter „γάρ“ bzw. „ὥστε“ und „καὶ“ in Lk 6,5 gegenüber Mt 12,8 bzw. Mk 2,28 weist darauf hin, dass dem Bonmot im Lukas-Evangelium kein Zitat aus dem Buch Hosea oder eine Relationsaussage über das Entstehen von Schabbat und Mensch vorangestellt ist. Wie in Mk 2,27 geht dem Ausspruch über die Stellung des Menschensohnes gegenüber dem Schabbat eine Redeeinleitung („καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς“) voraus. Da es seit V. 3 zu keinem Wechsel des Sprechers kam, stellt dies eine nicht notwendige Verdopplung dar, die auf eine spätere Hinzufügung von V. 5 deuten könnten. Dies könnte jedoch bei allen drei synoptischen Erzählungsvarianten der Fall sein, bei jeder davon könnte die Geschichte sinnvoll bzw. sogar sinnvoller⁵²⁴ auch bereits zuvor abgeschlossen sein.

Gegen die theoretische Möglichkeit, dass somit in alle drei Erzählungsvarianten erst zu einem späteren, womöglich gleichen Zeitpunkt die abschließende Bemerkung ergänzt worden wäre, sprechen jedoch die im Detail verschiedenen Ausführungen. Auffällig ist jedenfalls, dass Mt 12,8 und Lk 6,5 (bis auf „γάρ“) fast gleich lauten, im Unterschied zu Mk 2,28, wo „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ nicht in Schlussstellung am Satzende zu finden ist. Denkbar wäre daher auch, dass für die Erstellung des Grundtextes des Matthäus-Evangeliums die Variante des Lukas-Evangeliums vorlag und um Mt 12,5–7 erweitert wurde (umgekehrt halte ich es für weniger wahrscheinlich).

⁵²⁴ Im Matthäus-Evangelium wäre ein Erzählungsende nach 12,7 sogar logischer als nach 12,8, da V. 8 nicht als Begründung für das in V. 7 Gesagte passt: Wenn der Menschensohn als „Herr“ des Schabbats betrachtet wird, so ist es nicht nötig, das Vorgehen der Jünger mit „Barmherzigkeit“ zu tolerieren.

ii. Jesus, der gewerbsmäßige Heiler, der die Schabbatvorschriften verdorren lässt? Annäherungen an Mt 12,9–14; Mk 3,1–6; Lk 6,6–11 (Heilung eines Menschen⁵²⁵ mit verdorrter Hand) sowie an die Doublette Lk 14,1–6 (Heilung eines Wassersüchtigen)

1. Zur Erzählungsvariante des Matthäus-Evangeliums (Mt 12,9–14)

a. Eckdaten: zeitliche und örtliche Situierung, Akteure

Zeitliche und örtliche Situierung der Perikope Mt 12,9–14 sind, oberflächlich betrachtet, einfach festzustellen. In Mt 12,9 heißt es: „Und als er von dort weiterging, kam er in ihre Synagoge.“ Wo auch immer die Lage der Kornfelder von Mt 12,1–8 genau vorzustellen ist⁵²⁶, so spielt die vorliegende Erzählung in der Synagoge vermutlich des nächstgelegenen Ortes, jenes Ortes, an dem „die“ Pharisäer, die das Ährenpflücken beanstandet hatten, wohnen. Bei näherem Hinsehen ist es allerdings fraglich, ob das Erzählte tatsächlich in der Synagoge stattfindet. Der einleitende Satz „Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν“ könnte auch übersetzt werden als: „Und von dort weggehend, kam er zu ihrer Synagoge“.⁵²⁷ Der Mensch mit der verdorrten Hand könnte als Bettler/-in vor eben dieser sitzen.⁵²⁸ Zu dieser

⁵²⁵ So die Übersetzung von „ἄνθρωπος“ in der Elberfelder- und Lutherbibel. In der Einheitsübersetzung wird interpretierend von „Mann“ gesprochen, bei den weiteren Vorkommen von „ἄνθρωπος“ in dieser Perikope (V. 11.12) hingegen von „Mensch“ bzw. wurde „τίς ἐστὶ ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος“ (V. 11) als „Wer von euch“ eingedeutscht. Die Häufung des Begriffes „ἄνθρωπος“ im griechischen Text wird dadurch in der Einheitsübersetzung am meisten verunkelt. Ebendiese Häufung erscheint mir nicht zufällig, jedoch für die Thematik meiner Untersuchungen nicht relevant.

⁵²⁶ Die letzten, vage gehaltenen Ortsangaben in 11,1 („(...) als Jesus seine Befehle an seine zwölf Jünger vollendet hatte, ging er von dort weg, um in ihren Städten zu lehren und zu predigen.“) und zuvor in 9,35 („Jesus zog durch alle Städte und Dörfer“) können für eine nähere Ortsbestimmung oder auch nur Vermutung diesbezüglich nicht weiterhelfen.

⁵²⁷ In der Einheitsübersetzung 1980 hieß es in V. 9: „Darauf verließ er sie (...)“. Dazu konnte die Frage aufgeworfen werden, wie dieses Verlassen vorzustellen sei, wo es doch die gerade eben Verlassenen sind, die zwei Sätze später Jesus eine Frage stellen.

⁵²⁸ Aus welchem Grund sich der Mensch mit der verdorrten Hand vor/in der Synagoge befindet, geht aus dem Text nicht hervor, vielleicht war dies für antike Textadressaten ohnehin klar. Ebenso wenig ist davon die Rede, ob der/die Kranke auf Heilung hofft, auch nicht davon, dass er/sie diese von Jesus erhofft hätte. Vielmehr scheint es sich um eine Zufallsbegegnung zu handeln, bei welcher der Mensch mit der verdorrten Hand von Jesus nichts weiß und ihn daher auch nicht um Heilung bittet. Demgegenüber meint Steffen Leibold, dass die „rein passive Rolle“, die „der Mensch mit der verdorrten Hand (...) einnimmt“, darauf schließen lasse, dass dieser „reines ‚Demonstrationsobjekt‘ für die halachische Auseinandersetzung zur Schabbatobservanz“ sei, denn: „er wird nicht

Möglichkeit der Übersetzung passt einzig und allein das Ende der Perikope nicht, wenn es dort heißt: „Die Pharisäer aber gingen hinaus“⁵²⁹. Auch hier lässt sich jedoch die Frage stellen, ob die Wendung „Ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι“ nicht weitere Möglichkeiten der Übersetzung in sich trägt. Der Begriff „ἐξέρχομαι“ kann u. a. auch bedeuten: „fortgehen“, „verlassen“, „verschwinden“, „weggehen“. Demzufolge ist es denkbar, dass die gesamte Erzählung vor, aber nicht in der Synagoge handelt.⁵³⁰

„ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν“ wäre außerdem auch zu übersetzen möglich als: „kam er wieder/zurück zu ihrer Synagoge“. In diesem Fall wäre, unter der Prämisse, dass die beiden Geschichten von Mt 12,1–8 und 12,9–14 als in sich logische, geschlossene Erzähleinheit aufzufassen seien, der Hunger der Jünger am Schabbat besonders prekär: Wieso wurden sie nicht mit Nahrung in der Heimat „der“ Pharisäer versorgt bzw. konnten sich dort selbst versorgen? Diese Frage wird interessanterweise in Mt 12,1–8 (und den synoptischen Parallelen) nicht thematisiert: Keine der erzählten Jesus-Figuren antwortet den beanstandenden Pharisäern mit den Worten: „Gebt ihr ihnen zu essen!“ (vgl. Mt 14,16par).

Die Frage nach dieser exakten Ortsbestimmung ist m. E. dann von größerer Relevanz, wenn man annimmt, dass die Formulierung „in/zu ihre/-r Synagoge“ nicht nur einen Bezug zum Personenstand der Perikope zuvor herstellen soll, sondern dass die Durchführung der Heilung

einmal gefragt, ob er denn überhaupt geheilt werden möchte“ (Leibold, Steffen: „Mittelbare Lebensgefahr. Die Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit in Mk 3,1–6 parr.“, in: Söding, Thomas; Wick, Peter (Hgg.): Würde und Last der Arbeit (s. Anm. 474), 137–152, hier 138). Aus welchem Grund der Mensch mit der verdorrten Hand hätte diese bzw. seine Krankheit insgesamt behalten wollen sollen, führt Leibold jedoch nicht aus. Im Unterschied zu den kanonischen, synoptischen Evangelien wurde im Nazoräerevangelium die folgende Passage ergänzt: „Ich war Maurer und verdiente mit [meinen] Händen [meinen] Lebensunterhalt; ich bitte dich, Jesus, dass du mir die Gesundheit wieder herstellst, damit ich nicht schimpflich um Essen betteln muss.“ (NazEv 4, zitiert nach: Frey, Jörg: „Hilfe zur Selbstständigkeit (Der Kranke mit der ‚verdorrten Hand‘ als Maurer). EvNaz 4 / Hier. comm. in Matt. zu Mt 12,13“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 873–877, hier 873). Michael Becker meint, dass dies geschah, „um damit das sich durch die Erkrankung stellende soziale Problem hervorzuheben“ (Becker, Michael: „Feiertagsarbeit? (Der Kranke mit der ‚verdorrten Hand‘). Mk 3,1–6“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, a. a. O., 248–256, hier 254).

⁵²⁹ So die Elberfelder Bibel und die Einheitsübersetzung, ähnlich die Lutherbibel („Da gingen die Pharisäer hinaus“).

⁵³⁰ Gleichgültig, ob als Übersetzung gewählt wird, dass „die“ Pharisäer hinaus- oder weggehen, aus der Synagoge hinaus oder von der Synagoge weg, so bleibt der matthäische Jesus jedenfalls noch eine unbestimmte Zeit an diesem Ort. In V. 15 heißt es: „Ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν“, es wurde somit zur Einleitung der nachfolgenden Erzählung eine mit der Einleitung der vorliegenden Perikope ähnliche Begriffswahl getroffen (V. 9: „καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν“). Was unter dem „γνοὺς“ Jesu verstanden werden kann, ist davon abhängig, ob V. 14 alternativ zur gängigen Weise übersetzt wird.

am Schabbat für „die“ Pharisäer noch gravierender sei, wenn sie in ihrer (eigenen, der von ihnen benutzten, heimatlichen) Synagoge stattfindet. Dafür gibt es in der Erzählung jedoch keinen Anhaltspunkt.

Fraglich ist jedoch, warum „die“ Pharisäer in dieser Perikope erst ganz am Ende dezidiert genannt werden (in einem Vers, der eventuell erst in einer späten Redaktionsphase des Textes hinzugefügt wurde⁵³¹). Sowohl sie als auch Jesus werden in der gesamten Geschichte lediglich mit den Personalpronomina bezeichnet. Geht man davon aus, dass diese Erzählung womöglich ursprünglich in einem ganz anderen Kontext stand, so könnte sich das auffällige „αὐτῶν“ („ihre“) in V. 9 auch auf andere Personen beziehen. Demgegenüber aber steht die Tatsache, dass in allen drei synoptischen Evangelien die Erzählung vom Ährenpflücken und jene von der Heilung einer verdorrten Hand als Doppelperikope verwendet wurden. Dies schließt zwar eine Herkunft der beiden Geschichten aus unterschiedlichen Kontexten nicht aus (im Gegenteil sprechen z. B. die unterschiedlichen Legitimierungs-Versionen in der Perikope vom Ährenpflücken für zwei ursprünglich getrennte Erzählungen), jedoch wurde durch die Koppelung ein Erzählbogen geschaffen, der auch für die Deutung des (gängigerweise tendenziös als solchen übersetzten) Ermordungsbeschlusses „der“ Pharisäer am Ende dieser Doppelperikope nicht irrelevant ist.⁵³²

Der Personenstand ist jedenfalls gegenüber der Geschichte vom Ährenpflücken ein veränderter: Außer Jesus und „den“ Pharisäern tritt nur noch der Mensch mit der verdorrten Hand auf. Die Jünger, von denen anzunehmen wäre, dass sie Jesus auf seinem weiteren Weg gefolgt sind (so sie nicht, sich durch die Rede Jesu legitimiert fühlend, ihren Hunger weiter in den Kornfeldern stillen), werden nicht erwähnt.

⁵³¹ Siehe unten dazu ausführlicher.

⁵³² Auch dazu siehe unten ausführlicher.

b. Zum Tatbestand

„Und sie fragten ihn und sprachen: Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?, damit sie ihn anklagen könnten.“ (Mt 12,10) - War es schon in Mt 12,1–8 nicht eindeutig bestimmbar, worin überhaupt genau das von „den“ Pharisäern kritisierte Delikt bestand, so wird es im Falle der vorliegenden Perikope noch unklarer. Die Frage nach dem eigentlichen Tatbestand ist hier nicht zu trennen von der Einordnung dieser Perikope in den Kontext des matthäischen Narrativs, besonders aber von ihrem Zusammenhang mit dem vorangehenden Textabschnitt, bzw. eben von der Nicht-Einordnung in diesen Kontext, also der Betrachtung von Mt 12,9–14 als eigenständige Erzählung.⁵³³ Geht man gemäß letzterer Möglichkeit vor, so bleibt es gleich zu Beginn der Geschichte nicht nur ungeklärt, welche Personen überhaupt handeln⁵³⁴, sondern es kann die Intention „der“ Pharisäer, die hinter ihrer Frage an Jesus im Matthäus-Evangelium gleich angefügt wird, noch weniger schlüssig erklärt werden, als dies bei einer Koppelung der beiden Perikopen der Fall wäre. Betrachtet man die Erzählung von der Heilung einer verdorrten Hand aber als zweite Hälfte einer Doppelgeschichte, so ließe sich allenfalls darüber spekulieren, ob „die“ Pharisäer von Jesu Antwort auf ihre Kritik des Ährenpflückens dermaßen erbost sind, dass sie nun, bei der erstbesten sich bietenden Gelegenheit, versuchen wollen, Jesus zu einer weiteren Aussage über eine Tätigkeit am Schabbat zu provozieren – die so sehr gegen Ge- und Verbote zum Schabbat verstößt, dass es für eine „Anklage“ Jesu ausreichen würde.⁵³⁵ Eine

⁵³³ Eine Art Mittelweg geht Jürgen Becker, der annimmt, dass „eine Wundertradition (3,1b.5c) nachträglich zum Sabbatkonflikt umgestaltet“ worden sei, „insbesondere die Pharisäer aus 2,24 zu den Akteuren gemacht, die nun gezielt Jesus auflauern und ihn überführen wollen, und auch Jesus selbst als eine demonstrativ provozierende Person gezeichnet“ (Becker, Jürgen: Jesus von Nazaret (s. Anm. 418), 375). Eine Begründung und somit bessere Nachvollziehbarkeit der These, dass „eine Wundertradition“ früher anzunehmen sei als das Aufkommen des Wunsches, diese innerhalb eines „Sabbatkonflikts“ erzählerisch zu verwerten, führt Becker nicht an.

⁵³⁴ Siehe oben zur Verwendung der Personalpronomina.

⁵³⁵ Als weitere Gründe, warum „die“ Pharisäer auf Jesus nicht gut zu sprechen sein können, sind einige Aussagen des matthäischen Jesus zu nennen möglich, die ein chronologischer Leser noch in Erinnerung haben kann, wenn er auf die vorliegende Perikope stößt. So prophezeit der bergpredigende Jesus in 5,20: „Wenn nicht eure Gerechtigkeit die der Schriftgelehrten und Pharisäer weit übertrifft, so werdet ihr keinesfalls in das Reich der Himmel hineinkommen.“ Dass „die“ Pharisäer davon erfahren, geht aus dem Text jedoch nicht hervor. Zieht man die Frage „der“ Pharisäer in 9,11, warum Jesus „mit den Zöllnern und Sündern“ esse“, zur Begründung ihres Anklageansinnens in 12, 10 heran, so müsste man gleichzeitig zum Text des Matthäus-Evangeliums ergänzen, dass „die“ Pharisäer durch die Replik Jesu in 9,12f nicht zufriedengestellt werden. Die Diffamierung Jesu durch „die“ Pharisäer in 9,34, dass er „die Dämonen (...) durch den Obersten der Dämonen“ austreiben würde, stellt zwar den schärfsten Einwand gegen sein Wirken dar, doch ist daraus nicht logisch ableitbar, dass „die“ Pharisäer in weiterer Folge gerade einen möglichen Bruch von Schabbat-Ge-/Verboten im Visier haben.

solche Betrachtungsweise jedoch würde den offenen Ausgang der Perikope vom Ährenpflücken, an dem gerade eben nicht von einer Reaktion „der“ Pharisäer auf Jesu Worte erzählt wird, weder von einer positiven noch von einer negativen, ergänzen – bzw. den Raum zwischen den beiden Geschichten füllen.⁵³⁶ Eine solche Betrachtungsweise würde zudem voraussetzen, dass die Antwort Jesu in Mt 12,3–8 „den“ Pharisäern und ihren Vorstellungen von Tora-Konformität nicht genügen würde, dass sie seine Ausführungen als nicht innerhalb des möglichen Auslegungsspielraums einordenbar bewerten würden, und damit, dass Jesus sich durch seine zuvor gehaltene Kurzrede gegen oder gar über pharisäisch-jüdische Normen gestellt habe. Des Weiteren liegt bereits dem erklärenden Zusatz „damit sie ihn anklagen könnten“ zugrunde, dass es seitens „der“ Pharisäer eine einheitliche, klare Überzeugung gäbe, dass es verboten sei, am Schabbat zu heilen – ungeachtet von konkreten Umständen, Vorhanden- oder Nichtvorhandensein potentieller Lebensgefahr u. dgl. Wie sich bei der weiteren Nah-Betrachtung von Mt 12,9–14 zeigen wird, sind in diese Perikope in besonders hohem Maße antijüdische Einstellungen der Autoren/Redaktoren, aber auch von Übersetzern des Matthäus-Evangeliums bis in die jüngste Zeit in die Texterstellung mit eingeflossen.

Zunächst einmal impliziert die Frage „der“ Pharisäer, dass sie überhaupt der Ansicht sind, dass eine Heilung der verdorrten Hand prinzipiell möglich sei.⁵³⁷ Sie muss jedoch nicht implizieren, dass sie glauben, dass Jesus den Mann ohnehin heilen wollte oder dass Jesus zum Heilen imstande sei. Sollten „die“ Pharisäer dieser Geschichte vom Vermögen Jesu zu heilen wissen⁵³⁸

⁵³⁶ Dass sich der matthäische Jesus in seiner Argumentation nicht beispielsweise auf die Aussage, dass der „Menschensohn“ Herr des Schabbats sei, d. h. auf die vorangestellte Perikope bezieht, kann als weiteres Indiz für die Nicht-Zusammengehörigkeit der beiden Geschichten gelten.

⁵³⁷ Dabei könnte eine mögliche Parallele zu einer Erzählung im Ersten Buch der Könige eine Rolle spielen. Dort prophezeit „ein Mann Gottes“ negativ gegen Jerobeam, was diesen erzürnt, weshalb er „vom Altar herab seine Hand“ gegen den „Mann Gottes“ ausstreckt und dazu aufruft, ihn zu packen, i. e. festzunehmen. Doch kommt es nicht dazu, denn: „Da verdorrte seine Hand, die er gegen ihn ausgestreckt hatte, und er konnte sie nicht wieder an sich ziehen.“ Daraufhin bittet er den „Mann Gottes“, „das Angesicht des HERRN, deines Gottes“ zu besänftigen, was zur Folge hat, dass „die Hand des Königs (...) ihm wiedergegeben“ wurde und „wie vorher“ wurde. Abgesehen davon, dass in der vorliegenden synoptischen Erzählung das Ausstrecken der Hand Zeichen für die Heilung ist, und nicht umgekehrt für das Verdorren bzw. die Lähmung wie bei Jerobeam, gibt es eine deutliche motivische Parallelen im Zuge der Heilung. Ob diese dem/den Autor(-en)/Redaktor(-en) des Matthäus-Evangeliums wie auch der synoptischen Parallelen bewusst bzw. die Geschichte aus dem Ersten Buch der Könige präsent war, ließe sich allenfalls spekulieren. Anhand dieser Geschichte wird allerdings deutlich, dass die Möglichkeit einer Heilung einer verdorrten Hand kein Alleinstellungsmerkmal Jesu darstellt.

⁵³⁸ Ein chronologischer Leser des Matthäus-Evangeliums nimmt dies mit hoher Wahrscheinlichkeit an, da seit 4,23 drei Massenheilungen (4,23f; 8,16; 9,35) und acht Einzelheilungen (8,1–4; 8,5–13; 8,14f; 8,28–34; 9,1–8; 9,18–26; 9,27–31; 9,32–34) erzählt wurden. Seit der Bevollmächtigung seiner Jünger in 10,1, „alle Krankheiten und Leiden zu heilen“ wäre dieses Heilungsvermögen jedoch kein Alleinstellungsmerkmal Jesu mehr, zumindest dann, wenn der Glaube der Jünger „wie ein Senfkorn“ (17,20) wäre.

bzw. wären sie davon sogar überzeugt, so wären sie doppelt perfide dargestellt worden: Einerseits wollen sie Jesus „anklagen“ (und in V. 14 „umbringen“), andererseits würden sie den Mann mit der verdorrten Hand weiter dahinsiechen lassen, da sie eine Heilung am Schabbat unterbinden wollen würden, es jedoch ungewiss wäre, ob Jesus zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal diesem Mann begegnen würde.

Gerade die Unklarheit, warum „die“ Pharisäer Jesus anklagen wollen, kann sie selbst in noch schlechteres Licht rücken. Die Textpassage „damit sie ihn anklagen könnten“⁵³⁹ impliziert, dass es bis dato noch keinen handfesten Grund für eine Anklage (bei/vor wem oder was und zu welchem Zweck, wird zudem nicht konkretisiert) gegeben hat, sondern sie danach trachten, einen solchen erst zu finden. Wie dieser Grund gefunden werden soll, ist jedoch ebenfalls nicht leicht zu eruieren. Würde es reichen, wenn Jesus ihre Frage mit „Ja“ beantworten würde, ohne dass er tatsächlich am Schabbat heilt? Wollen sie eine Heilung der verdorrten Hand durch ihre Frage provozieren? Hätte Jesus ansonsten den Mann mit der verdorrten Hand nicht beachtet? Oder aber handelt es sich für Jesus um eine Lose-Lose-Situation, sodass es im Grunde egal ist, wie er antwortet, da „die“ Pharisäer ohnehin auf irgendeine Art und Weise eine Gelegenheit zur Anklage finden? All dies geht aus dem Text nicht hervor.

Hinzu kommt der Aspekt, dass in alle drei synoptischen Evangelien diese Textpassage übernommen wurde, unabhängig davon, wie Jesus in der Perikope zuvor das Tun seiner Jünger (bzw. sein eigenes) zu legitimieren versucht, mithin unabhängig davon, was u. U. als Anlass für das anklägerische Ansinnen „der“ Pharisäer interpretiert werden könnte.

Eine andere Weise der Übersetzung des griechischen Textes kann hier ein anderes, neues Licht auf die logisch verfahrenere und/oder in jedem Fall anti-pharisäisch bzw. antijüdisch eingefärbte Situation werfen. Da wäre zunächst die übersetzerische Interpretation des Wortes „θεραπεῦσαι“, in der Frage „der“ Pharisäer „εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεῦσαι;“. Eine Übersetzung als „heilen“ ist nur eine von mehreren Möglichkeiten, darunter auch: „dienen“, „Aufmerksamkeit erweisen“, „beachten“. Berücksichtigt man zudem die Alternativen für „ἵνα“ (nicht nur: „damit“, sondern auch: „worin/wobei“) und „κατηγορήσωσιν“ (ebenso wie „anklagen“ möglich: „tadeln“, oder: „zu erkennen geben“), so kann Mt 12,10 übersetzt werden als: „Ist es erlaubt, am Schabbat Aufmerksamkeit zu erweisen [i. S. von: jemanden beachten]?”

⁵³⁹ Lutherbibel: „damit sie ihn verklagen könnten.“

Wobei sie ihn tadeln wollten.“⁵⁴⁰ In diesem Falle könnte man als Leser daraus schließen, dass Jesus den Mann mit der verdorrten Hand (am Eingang zur oder in der Synagoge) gar nicht beachtet hat⁵⁴¹, und dass „die“ Pharisäer ihn darauf hinweisen möchten, dass er dies tun solle. Selbst wenn diese Version zu spekulativ erscheinen könnte, so ist doch festzuhalten, dass „die“ Pharisäer aufgrund des sprachlichen Befundes und der Mehrdeutigkeit der verwendeten Begriffe keinesfalls mit Sicherheit eine Anklage (oder gemäß Lutherbibel: ein „Verklagen“) im Sinn haben müssen, als sie Jesus ihre Frage stellen.⁵⁴²

Zudem sei darauf hingewiesen, dass es sich bei „ἐπηρώτησαν“ („καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες“) nicht nur um ein „Fragen“, wie üblicherweise übersetzt wird, handeln muss, sondern dass auch die Bedeutungen „bitten“ oder „fordern“ möglich wären. Dies könnte darauf hindeuten, dass der Satzteil „ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ“ erst spät in das Matthäus-Evangelium hinzugefügt wurde, zu einem Zeitpunkt, wo „die“ Pharisäer aus antijudaistischen Motiven in ein zunehmend schlechtes Licht gerückt wurden, was sich in eingeschobenen Textpassagen, intentionalen Übersetzungen u. ä. gezeigt hätte. In diesem Fall könnten „die“ Pharisäer in einer ursprünglicheren Textfassung Jesus darum gebeten haben, ihnen darzulegen, ob ein Dienen/Gefällig-Sein/Sorgen/(Ver-)Pfleger⁵⁴³ gegenüber dem/des Menschen mit der verdorrten Hand am Schabbat angebracht sei.⁵⁴⁴ – Es ist jedenfalls im Text nicht dezidiert davon die Rede, dass sie der Ansicht waren, dass Jesus dafür zuständig sei, denn anders als z. B. in

⁵⁴⁰ Im Spektrum zwischen dieser Variante und den oben zitierten, üblichen Übersetzungen sind zudem verschiedene Schattierungen möglich.

⁵⁴¹ In jedem Fall geht aus dem Text nicht hervor, ob der matthäische Jesus den Menschen mit verdorrter Hand überhaupt heilen würde, wenn er nicht von „den“ Pharisäern auf diesen aufmerksam gemacht würde. Die vorliegende Perikope stellt eine erzählerische Umkehrung der Verhältnisse der Geschichte vom Ährenpflücken dar: In 12,1–8 geschieht eine Tat, die sodann beanstandet wird, von der behauptet wird, dass sie nicht schabbatkonform sei. In 12,9–14 hingegen wird die Frage nach der Schabbatkonformität einer Handlung gestellt, die noch nicht ausgeführt wurde, vielleicht ohne diese Frage nicht einmal angedacht würde. Zugleich handelt es sich bei der Frage durch das Anklageansinnen nicht nur um eine rhetorische, sondern auch um eine Beanstandung im Vorhinein, weil sicher zu sein scheint, dass der matthäische Jesus nicht davor zurückschrecken werde, am Schabbat (unerlaubterweise) zu heilen.

⁵⁴² Auf welche Weise V. 14 anders übersetzt werden kann, s. u. zur Stelle. Geht man in V. 10 nicht von einer Anklage-Intention aus, so ist es dadurch für V. 14 entweder noch wahrscheinlicher, dass es sich um eine späte Hinzufügung dieser Textpassage handelt, oder aber man untersucht auch hier genauer, ob es sich tatsächlich um einen Ermordungsbeschluss handeln muss.

⁵⁴³ All diese Tätigkeiten wären auch als Übersetzungen von „θεραπεῦσαι“ denkbar.

⁵⁴⁴ Immerhin hätte dieser Mensch mit, wenn überhaupt, nur einer funktionstüchtigen Hand nicht so leicht wie die Jünger Jesu in der Perikope zuvor seinen Hunger durch Abreißen von Ähren stillen können.

der Perikope vom Ährenpflücken geht der Frage „der“ Pharisäer noch kein Handeln voraus. Interessanterweise spricht Jesus nach seinem Vergleich mit einem in eine Grube gefallenem Schaf⁵⁴⁵ nicht von Heilen oder dergleichen, sondern neutral von „καλῶς ποιεῖν“, was entweder als „Gutes tun“⁵⁴⁶ übertragen werden kann, oder u. a. als: „Geeignetes“, „Nützliches“, „Zweckmäßiges“, „Angenehmes“, „Anständiges“, „Ehrenvolles“, „Rühmliches tun“. – In jedem Fall generalisiert Jesus dadurch wie auch durch die Wahl seines Vergleiches die an ihn gerichtete Frage.

Dieser Vergleich kann auf den ersten Blick als ein hinkender beurteilt werden: Jesus spricht von einem Schaf, das am Schabbat in eine Grube fällt, jedoch die Hand des Mannes, auf den der Vergleich hinzielt, wird vermutlich nicht erst am Schabbat verdorrt sein. Ebenso wird ein Schaf versuchen, sich selbst aus der Grube zu befreien und/oder lautstark auf sich aufmerksam machen – vom Mann mit der verdorrten Hand aber wird keine Aktivität oder Bitte um Hilfe erzählt. Zudem ist bei näherem Hinsehen vom einzigen Schaf („τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἐν“), das jemand besitzt, die Rede⁵⁴⁷. Kombiniert man dies mit der Aussage in V. 12 („Wie viel mehr ist ein Mensch als ein Schaf?“), so scheint für Jesus die Heilung der verdorrten Hand unabdingbar notwendig, ja, sie wird gleichgesetzt mit der Errettung vor dem drohenden Tod eines womöglich Gutteils der Lebensgrundlage des Schafbesitzers⁵⁴⁸,

⁵⁴⁵ Auch wenn in Lk 14,5 mit dem Herausziehen eines in den Brunnen gefallenem Sohnes oder Ochsen ein ähnlicher Vergleich gezogen wird (abgesehen davon, dass in einem – wasserführenden – Brunnen die Lebensgefahr weit größer ist als in einer – trockenen – Grube, s. u. zur Stelle), so lässt sich dennoch nicht mit Thomas Kazen behaupten, dass „der Umgang mit einem Tier, das in eine Grube gefallen ist (...) als klassisches Schulbeispiel für die Diskussion um die Grenzen der Sabbatobservanz“ diene. (Kazen, Thomas: „Jesu Interpretation der Tora“ (s. Anm. 417), hier 409) Im Mischnatraktat Beitzah (mBez 3 und tShab 14 [15],3 werden von Kazen als Belege angeführt) wird vorrangig dargelegt, dass „nach der Meinung des Rabbi Juda“ ein in eine Grube gefallenes erstgeborenes Tier „am Feiertage“ herausgeholt und geschlachtet werden darf, falls „ein Sachkundiger“ „einen Leibesfehler“ festgestellt hat, was allein die Schlachtung eines erstgeborenen Tieres außerhalb des Tempels erlauben würde. Hierbei stehen nicht der Schabbat oder Feiertage im Allgemeinen im Zentrum der Überlegungen, sondern die Frage, ob sich das Tier den Leibesfehler durch den Sturz, i. e. am Feiertag, oder bereits zuvor zugezogen hat, wobei Ersteres bedeuten würde, dass eine Schlachtung am Feiertag nicht, Letzteres, dass sie schon erlaubt wäre. Der Grundsatz dazu lautet: „Was aber beim Eintritt des heiligen Tages dem Genusse oder sonstiger Verwendung entzogen ist, bleibt nach einer allgemeinen Regel den ganzen Tag von der Benutzung ausgeschlossen.“ (https://www.sefaria.org/Mishnah_Beitzah.3.5?lang=bi, aufgerufen am 23. 01. 2024).

⁵⁴⁶ Vgl. Einheitsübersetzung, Elberfelder und Lutherbibel.

⁵⁴⁷ Wenn es in der Elberfelder Bibel heißt: „Welcher Mensch wird unter euch sein, der ein Schaf hat“, so wird dadurch die Hervorhebung „ἐν“ weniger deutlich gemacht, als es in der Einheitsübersetzung („Wer von euch, der ein einziges Schaf hat“) und der Lutherbibel („Wer ist unter euch, der sein einziges Schaf“) der Fall ist.

⁵⁴⁸ Dies setzt allerdings voraus, dass der Besitzer außer dem einen Schaf nicht auch hunderte Ziegen, Rinder u. a. in seiner Herde hat oder anderweitig, z. B. durch Handwerk, seinen Lebensunterhalt bestreitet. Steffen Leibold

potenziert mit dem quantitativ unausgesprochen (vielleicht, weil unaussprechbar) höheren Wert eines Menschen gegenüber einem Schaf.⁵⁴⁹

Auch hier sei ein näherer Blick auf die griechische Textfassung von Mt 12,11 („τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἐν καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ;“) geworfen. Der Beginn, „τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος“, kann, abgesehen von den zitierten Übersetzungen, auch auf zwei weitere Weisen verstanden werden. Einerseits könnte man ihn übertragen als: „Wer von euch ist ein Mensch“, andererseits als: „Wer/Was ist euch zufolge/euch gemäß ein Mensch“. Bei der ersten Variante wird „den“ Pharisäern unterstellt bzw. suggeriert, dass doch keiner von ihnen nicht so handeln würde, wie im Folgenden beschrieben, bei der zweiten Variante hingegen wird von „den“ Pharisäern ein Urteil angefragt über einen Menschen, der wie folgt handelt.

In der Mitte dieses Satzes, „ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν“, sind ebenfalls zwei Versionen denkbar. Die Übersetzung könnte „und falls dieses am Schabbat hineinstürzt“ lauten, oder aber: „und sooft dieses an Schabbaten hineinstürzt“. Im zweiten Fall hätte man es hier nicht mit einem einmaligen Vorfall zu tun, sondern es würde sich um ein immer wieder an einem Schabbat in eine Grube fallendes Schaf, ein notorisch stürzendes Schaf handeln. Dies würde bedeuten, dass der Besitzer dieses Schafes trotz des Wissens, dass es schon mehrfach zu diesem Vorfall kam, nichts zur Verhinderung dagegen unternommen hätte, d. h. nichts dagegen unternommen hätte, gegen Ge-/Verbote zum Schabbat verstoßen zu müssen.

leitet aus der Betonung des „einen“ Schafes ab, „dass im Mittelpunkt der Perikope die Existenzsicherung durch die eigene Arbeitsfähigkeit steht“ (Leibold, Steffen: „Mittelbare Lebensgefahr“ (s. Anm. 528), hier 142), denn: „So wie der Mensch der jesuanischen Antwort auf sein Schaf als Existenzsicherung angewiesen ist, so ist der Mensch der Perikope auf gesunde Hände angewiesen.“ Es gehe also um die schlichte „Notwendigkeit, mittels ‚Hand‘-Arbeit zu (über-)leben“. Kurz darauf bezeichnet Leibold Mt 12,12a als „Schluss vom Kleineren auf das Größere“, was angesichts der Fokussierung auf die „Existenzsicherung“ als „Mittelpunkt der Perikope“ jedoch ein unlogischer Schluss wäre: In beiden Fällen nämlich – Existenzsicherung des Schafbesitzers und Existenzsicherung des Menschen mit verdorrter Hand – wären Menschen davon betroffen, es gäbe kein „Kleineres“ und kein „Größeres“.

⁵⁴⁹ Selbst wenn V. 12a nicht auf V. 11 folgen würde, könnte der matthäische Jesus „die“ Pharisäer allein durch den Vergleich mit dem Schaf zur eindeutigen positiven Beantwortung ihrer Frage nach der Erlaubtheit einer Heilung am Schabbat bewegen, denn: „As he pointed out, his hearers were accustomed to show mercy to animals on the Sabbath, so how much more ought they to do the same to human beings? (Matt. 12: 11 f.; Luke 13: 15f.; 14:5). Consistency required that they should treat human beings in the same merciful manner.“ (Beckwith, Roger T.: *Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Studies* (= Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, hg. v. Hengel, Martin u. a., Bd. XXXIII), Leiden u. a. 1996, 29).

Am Ende dieses Satzes heißt es: „οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ“. Dies wurde für die Einheitsübersetzung formuliert als: „wird es nicht packen und herausziehen“⁵⁵⁰, in der Elberfelder Bibel findet sich bei „es nicht ergreift und herauszieht“ der Vermerk, dass es wörtlich „aufrichtet“ heißen würde. Alternativ zu „aufrichtet“ könnte man auch „aufhebt“ einsetzen, in jedem Fall handelt es sich bei „ἐγερεῖ“ um den Futur Aktiv von „ἐγείρω“, der auch in 2 Kor 4,14 („εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν“ – „denn wir wissen, dass der, welcher den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und mit euch vor sich stellen wird“) und Jak 5,15 („καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος“ – „Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten[11], und der Herr wird ihn aufrichten“) vorkommt. Denkbar wäre daher, in Mt 12,11 einen eventuellen figurativen Gebrauch dieses Begriffs anzunehmen, der bereits am Ende des Vergleichs auf die nun folgende Übertragung der Situation eines Schafsbesitzers auf den tatsächlich vorliegenden Fall verweist.

Der Vergleich mit dem Schaf in der Grube schließt mit den Worten: „πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου“, was übersetzt wurde als: „Wie viel wertvoller ist nun ein Mensch als ein Schaf!“ (Elberfelder Bibel), „Wie viel mehr ist ein Mensch als ein Schaf?“ (Einheitsübersetzung), ähnlich lautend in der Lutherbibel: „Wie viel mehr ist nun ein Mensch als ein Schaf!“⁵⁵¹ Dies könnte man variieren, besonders unter Bedachtnahme der mehrfachen Bedeutungen von „οὖν“, z. B. als: „Wieviel macht allerdings ein Mensch zu einem Schaf einen Unterschied?“, oder: „Einen wie großen Unterschied etc.“.⁵⁵² Eine völlig andere Wendung würde der Vergleich aber nehmen, wenn man übersetzen würde als: „Wieviel⁵⁵³ kommt es

⁵⁵⁰ Ähnlich lautend die Lutherbibel: „nicht ergreift und es heraufhebt“.

⁵⁵¹ Damit würde der matthäische Jesus „from the lesser to the greater (*qal we-homer*)“ argumentieren, „as he did in the previous dispute“ (Saldarini, Anthony J.: „Comparing the Traditions“ (s. Anm. 461), hier 201), wobei der Vergleich mit dem „previous dispute“ nur dann möglich ist, wenn in Mt 12,6 „μεῖζόν“ als „Größeres“ übersetzt und somit die Tätigkeit der Priester im Tempel als „lesser“ interpretiert wird.

⁵⁵² In jedem Fall, meint Anthony Saldarini, hänge der Einsatz des Vergleichs mit dem Schaf als Argument von „the assumption“ ab, „that both Matthew and his opponents permitted raising an animal out of a pit on Sabbath, a view which was probably accepted in Galilee during Jesus' time and Matthew's milieu, but which was not universally accepted. For example, in the second century BCE, the *Damascus Document* ruled (11:13-14): ‘If [a beast] should fall into a cistern or pit, he shall not lift it out on the Sabbath.’” (ebda., hier 201).

⁵⁵³ In einigen Handschriften heißt es laut Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece*: „πόσῳ οὖν μάλλον διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου“ statt „πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου“, was eingedeutscht werden kann als: „Wieviel mehr/in wieviel höherem Maße ...“.

daher/demnach/folglich auf den Menschen [i. e. den Besitzer] des Schafes an.“⁵⁵⁴ Dies könnte man z. B. dahingehend deuten, dass es Aufgabe des Schafbesitzers wäre, dass es zu einem solchen Vor- bzw. Unfall gar nicht erst kommt. Weit spekulativer wäre es, hier eine Verknüpfung herzustellen zur Ansicht, dass „das Jubiläenbuch (Kap. 2 und 50) und Texte aus der Qumranbibliothek (...) die striktesten Aussagen zur Sabbatobservanz im frühen Judentum (vgl. CD 10,14-11,18 – bes. 11,13f,16f.; 4Q265 6,5-7)“⁵⁵⁵ enthalten würden. Der matthäische Jesus könnte hier auf solche oder andere kursierende bzw. verschiedentlich praktizierte Ansichten rekurrieren. Jedoch würden gerade im Falle eines in eine Grube gefallen Schafes die Positionen bei weitem nicht so stark differieren, wie gemeinhin angenommen wird. Markus Tiwald etwa behauptet: „Die Damaskusschrift widmet sich (...) der Frage, was mit Vieh zu tun ist, das am Sabbat in eine Grube fällt, und untersagt ausdrücklich, dieses herauszuholen (CD XI,13f.)“, wohingegen „die späteren Tannaiten nicht ganz so streng“ gewesen seien, „da sie zumindest lebenserhaltende Maßnahmen erlauben, wie das Füttern des Tieres in der Grube (tShab 14[15],3), auch wenn das Herausholen verboten bleibt.“ Erst „der noch spätere babylonische Talmud“ erlaube „allerdings sogar, dem Tier Decken und Kissen vorzulegen, damit es sich eventuell selber aus der Grube befreien kann (bShab 128b).“ Tiwald schlussfolgert daher: „Offensichtlich war auch in rabbinischer Zeit noch Nachbesserungsbedarf bei diesen Regelungen gegeben, daher kann man wohl annehmen, dass diese Positionen in frühjüdischer Zeit noch weit davon entfernt waren, einhellig geglaubt und gelebt zu werden. Auf diesem Hintergrund erhalten neutestamentliche Texte, wie das in die Grube gefallene Schaf (Mt 12,11) oder der in den Brunnen gestürzte Ochse (Lk 14,1–6), eine neue Einbettung in den frühjüdischen Sabbatdiskurs.“⁵⁵⁶

Bei einem Blick in die Damaskusschrift zeigt sich allerdings, dass an der von Tiwald angegebenen Stelle keineswegs davon die Rede sein kann, dass die Damaskusschrift „ausdrücklich“ untersage, das in eine Grube gefallene Schaf des matthäischen Jesus aus seiner misslichen Lage zu befreien. Statt dessen heißt es in CD XI,13f: „Nicht darf ein Mensch am

⁵⁵⁴ In Langenscheidts Wörterbuch werden für „διαφέρει“ als Übersetzungsmöglichkeiten genannt: „es macht e-n Unterschied, es kommt darauf an, es liegt daran“, Kassühlke nennt für „διαφέρω“ u. a. „sich unterscheiden; besser/wertvoller sein als“, Preuschen „unterscheide mich, zeichne mich aus“, Bauer-Aland zudem auch „sich hervortun, mehr wert sein als“.

⁵⁵⁵ Becker, Michael: „Feiertagsarbeit?“ (s. Anm. 528), hier 251.

⁵⁵⁶ Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Elfte Folge, hg. v. Dietrich, Walter u. a., Bd. 8), Stuttgart 2016, 283. Wie diese „neue Einbettung“ konkret zu fassen sei, führt Tiwald nicht näher aus.

Sabbathtag dem Vieh zur Geburt helfen. Und wenn es (das Junge) in eine Zisterne oder in ein Loch fallen läßt, darf man es am Sabbath nicht herausholen.“⁵⁵⁷ Hier ist somit von einem neugeborenen Schaf die Rede. Die diesbezügliche Regelung kann sich auf die kurz darauf folgende Aussage beziehen: „Nicht darf ein Mensch den Sabbath entweihen wegen des Reichtums oder des Gewinnes am Sabbath“ (CD XI,15), denn ein weiteres Schaf in der Herde würde für den Besitzer eine Zunahme an Reichtum, das womögliche Verenden des neugeborenen Schafes in der Zisterne/Grube einen Gewinnverlust bedeuten. Die Betonung des matthäischen Jesus auf „ἓν“ in 12,11 (ein einziges Schaf) findet zudem auch keine Korrespondenz in der Damaskusschrift.

Fraglich ist, wie es überhaupt dazu kam, dass die Hand des im Matthäus-Evangelium vorkommenden Menschen verdorrte, bzw. was darunter genau zu verstehen ist. Im Text findet sich auf den ersten Blick weder ein Hinweis auf eine angeborene noch auf eine später aufgetretene Krankheit. Was sich jedoch sehr wohl im Text, und zwar in der griechischen Fassung, befindet, ist wiederum eine Bedeutungsvielfalt des Wortes „χεῖρ“. Man kann es nicht nur als „Hand“, „Faust“, „Arm“ oder „Seite“ übersetzen, sondern auch als „Tat“, „Tätigkeit“, „Tapferkeit“, „Macht“. Auch das Wort „verdorrt“ ist nicht die einzige Übertragungsmöglichkeit, denn „ξηρός“ kann auch „trocken“, „vertrocknet“, „dürre“ oder „ausgetrocknet“⁵⁵⁸ bedeuten, ebenso wie „abgezehrt“ und „abgemagert“. Laut Preuschens Wörterbuch bezeichnet „ὁ ξηρός“ zudem einen Schwindsüchtigen⁵⁵⁹.

„ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν“ kann somit einen an Tuberkulose Erkrankten bezeichnen, es wäre dann adäquater nicht von einer „verdorrten Hand“, sondern von einer abgemagerten Hand zu sprechen: Der mit Tuberkulose einhergehende Gewichtsverlust⁵⁶⁰ könnte schon so stark

⁵⁵⁷ <https://www.qumran.org/js/qumran/hss/cd> (aufgerufen am 24. 1. 2024).

⁵⁵⁸ Mit dieser Bedeutung wird der Begriff z. B. in Lk 23,31 verwendet: „ὅτι εἰ ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται;“ („Denn wenn man dies tut an dem grünen Holz, was wird an dem dürrer geschehen?“).

⁵⁵⁹ Bei Kassühlke und Bauer-Aland fehlt dieser Hinweis. Von „ξηρῶν“ ist auch in Joh 5,3 die Rede. „ἐν ταύταις κατέκειτο πλῆθος τῶν ἀσθενούντων, τυφλῶν, χωλῶν, ξηρῶν“ wurde allerdings nur für die Menge-Bibel (1939, siehe: <https://www.bibleserver.com/bible/MENG>, aufgerufen am 12. 10. 2024) folgendermaßen übersetzt: „In diesen lagen Kranke in großer Zahl, Blinde, Lahme und **Schwindsüchtige**“. In der Elberfelder Bibel heißt es hingegen: „In diesen lag eine Menge Kranker, Blinder, Lahmer, Dürre“, für die Einheitsübersetzung wurde „ξηρῶν“ als „Verkrüppelte“ übertragen, für die Lutherbibel als „Ausgezehnte“.

⁵⁶⁰ Martin Teschner führt dazu aus: „Da die klinischen Symptome der Tuberkulose (...) unspezifisch sind, keine pathognomischen Beschwerden existieren und – anders als bei leprösen oder Pest-Infektionen – keine offensichtliche, für den Laien erkennbare Krankheitsentität zeigen, müssen indirekte Hinweise wie Hämoptysen, protrahierter Gewichts- und Kräfteverlust als ‚Schwindsucht‘ mit langdauerndem Verlauf, Fieber und

gewesen sein, dass auch die Hand (bzw. der Arm, in ebenso möglicher, alternativer Übersetzung) deutlich sichtbar davon betroffen war. Dies hätte Auswirkungen auch auf die Interpretation von Mt 12,13, wo Jesus den Kranken zum Ausstrecken der Hand auffordert, was dieser auch tut. Im Zuge dessen heißt es: „ἀπεκατεστάθη ὑγιής ὡς ἡ ἄλλη“, was übersetzt wurde als: „die Hand wurde wiederhergestellt - gesund wie die andere“.⁵⁶¹ „Wie die andere“ könnte dahingehend interpretiert werden, dass es sich um nur eine „verdorrte“ Hand gehandelt habe, die zweite aber gesund geblieben sei. Im Falle von Tuberkulose wäre jedoch nicht anzunehmen, dass es nur zu einer halbseitigen Abmagerung gekommen wäre. In diesem Falle wäre „ὡς ἡ ἄλλη“ dahingehend zu deuten, dass nicht nur die ausgestreckte Hand heilte, sondern die andere ebenso.

Gerade diese Krankheit wird im Tanach mehrfach erwähnt – jedoch dezidiert als Strafe bzw. Strafandrohung Gottes, für den Fall, dass seine Gebote nicht eingehalten werden. In Lev 26,14–16 ist zu lesen: „Wenn ihr mir aber nicht gehorcht und nicht all diese Gebote tut und wenn ihr meine Ordnungen verwerft und eure Seele meine Rechtsbestimmungen verabscheut, sodass ihr nicht alle meine Gebote tut und dass ihr meinen Bund brecht, dann werde ich meinerseits euch dieses tun: Ich werde Entsetzen über euch verhängen, Schwindsucht und Fieberglut, die die Augen erlöschen und die Seele verschmachten lassen.“ Ähnlich heißt es in Dtn 28,15.22: „Es wird aber geschehen, wenn du der Stimme des HERRN, deines Gottes, nicht gehorchst, (so)dass du (nicht) darauf achtest, all seine Gebote und seine Ordnungen zu tun, die ich dir heute gebiete, dann werden all diese Flüche über dich kommen und dich erreichen. (...) Der HERR wird dich schlagen mit Schwindsucht und mit Fieberglut und mit Hitze und mit Entzündung und mit Dürre und mit Getreidebrand und mit Vergilben (des Korns), und sie werden dich verfolgen, bis du umgekommen bist.“⁵⁶²

Nachtschweiß gewertet werden.“ (Teschner, Martin: „Tuberkulose in altgeschichtlichen hebräischen Schriften“, in: Pneumologie 57 (Okt. 2003), 10, 612–617, hier 612).

⁵⁶¹ So die Elberfelder Bibel und die Einheitsübersetzung, ähnlich wurde es für die Lutherbibel formuliert: „sie wurde wieder gesund wie die andere.“

⁵⁶² Vgl. dazu auch Jes 10,16: „Darum wird der Herr, der HERR der Heerscharen, Schwindsucht senden unter seine Fellen, und unter seiner Herrlichkeit wird ein Brand auflodern wie ein Feuerbrand.“ Ob es sich in allen genannten Fällen um dieselbe Krankheit handelt, ist allerdings nicht feststellbar. In der Biblia Hebraica Stuttgartensia wird im Falle von Lev 26,16 („וְהָפַקְדָּתִי עֲלֵיכֶם בְּהִלָּה אֶת־הַשְּׁחָפָת וְאֶת־הַקְּדָחַת מְכֻלֹּת עֵינַיִם וּמְדִיבֶת גִּפְשׁ וּנְרַעְתָּם לְרִיף זֶרַעְכֶם וְאֶכְלָהּ: „אֲבִיבֵיכֶם:“) und Dtn 28,22 („וְהָיָה בְּשָׁחָפָת וּבְקָדָחַת וּבְדִלְקַת וּבְחִסְרָחַל וּבְתָרֵב וּבְשִׁדְדִין וּבִיָּרָקוֹן וּרְדִפוֹ עַד אֲבִיבָה:“) derselbe Begriff „שָׁחָפָת“ („Schwindsucht“) verwendet, in Jes 10,16 („לְכֹן יִשְׁלַח הָאֱלֹהִים צָבָאוֹת בְּמִשְׁמָיו רִזּוֹן וְתַחַת כְּבֹדוֹ יִקְדּוּ יָקֵד וְיִקְדּוּ: „כִּיקוֹד אֵשׁ:“) der Ausdruck „רִזּוֹן“, was als „Abmagerung“ übersetzt werden kann, also ebenfalls zu Schwindsucht passend. In der Septuaginta hingegen werden davon ganz verschiedene Krankheiten oder anderes Unheil

Henrike Frey-Anthes gibt zwar zu bedenken, dass „aufgrund der beiden Textstellen nicht eindeutig diagnostiziert werden“ könne, „ob es sich hier tatsächlich um Tuberkulose handelt“, statt dessen könne „auch eine andere Krankheit gemeint sein, die mit Fieber, Auszehrung und Austrocknung einhergeht, was angesichts der archäologischen und epidemiologischen Erkenntnisse eher wahrscheinlich scheint“.⁵⁶³ Dies könnte Leser des Matthäus-Evangeliums, aber auch die darin vorkommenden Erzählfiguren nicht daran hindern, den Menschen mit verdorrter Hand gemäß den oben angeführten Stellen aus dem Tanach als von Gott für die Nichteinhaltung von Geboten bestraft zu deuten – was der Erzählung eine weitere besondere Pointe geben würde: Mit dieser gedanklichen Assoziation könnte die Frage im Raum stehen, ob Jesus, wenn er das Schabbatgebot nicht einhalten würde, eine ähnliche Strafe (Gottes) zu befürchten hätte.

Möglicherweise besteht zudem zwischen der Geschichte in Mt 12,9–14 und Sach 11,17 ein Zusammenhang. Im Buch Sacharja heißt es: „Wehe dem nichtigen Hirten, der die Schafe verlässt! Das Schwert über seinen Arm und über sein rechtes Auge! Sein Arm verdorre, ja, verdorre⁵⁶⁴, und sein rechtes Auge erlösche, ja, erlösche!“ Aufgrund der Verbindung von Schafhirte und verdorrter Hand in dieser Textpassage könnte es sich bei der Perikope von der Heilung gerade eben einer verdorrten Hand, in der von einem Schafsbesitzer, der sein Schaf gerade eben nicht im Stich lässt, um eine Anspielung des matthäischen Jesus auf diese „alt“-testamentliche Stelle handeln. Wie bereits erwähnt, würde der Vergleich zwischen dem Schaf und der verdorrten Hand an sich wenig Sinn machen, außer, die Hand wäre erst gerade eben, am Schabbat, verdorrt, wofür es im Text keinen Grund zur Annahme zu finden gibt. Anders gesagt, handelt es sich um einen Vergleich zwischen einem plötzlich auftretenden Ereignis und einer vermutlich schon seit längerem bestehenden Krankheit. Zieht man jedoch die mögliche

angedroht. In Lev 26,16 heißt es: „καὶ ἐγὼ ποιήσω οὕτως ὑμῖν καὶ ἐπισυστήσω ἐφ’ ὑμᾶς τὴν ἀπορίαν τὴν τε ψώραν καὶ τὸν ἱκτερον καὶ σφακελίζοντας τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑμῶν ἐκτίκουσαν“. Die genannte ψώρα bezeichnet Krätze. In Dtn 28,22 („πατάξει σε κύριος ἀπορία καὶ πυρετῶ καὶ ῥίγει καὶ ἐρεθισμῶ καὶ φόνῳ καὶ ἀνεμοφορία καὶ τῇ ὥχρᾳ, καὶ καταδιώξονται σε, ἕως ἂν ἀπολέσωσίν σε“) ist in der Septuaginta nicht einmal unbedingt von einer Krankheit die Rede, denn ἀπορία kann (laut Langenscheidt) „Unwegsamkeit; Ratlosigkeit, Verlegenheit; Zweifel; Mangel, Armut; Schwierigkeit, Unmöglichkeit“ bedeuten. Ähnliches gilt für Jes 10,16 („καὶ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ ἀποστελεῖ κύριος σαβαωθ εἰς τὴν σὴν τιμὴν ἀτιμίαν, καὶ εἰς τὴν σὴν δόξαν πῦρ καίόμενον καυθήσεται“), denn „εἰς τὴν σὴν τιμὴν ἀτιμίαν“ kann Gottes Senden von „Nichtachtung, Mißachtung, Verachtung, Geringschätzung; Ehrlosigkeit; Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte, Ächtung“ an seine (zuvor) Geachteten, Verehrten, an Menschen mit Würde, Rang und Namen bedeuten.

⁵⁶³ Frey-Anthes, Henrike, Art. „Krankheit und Heilung (AT)“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007, 17.

⁵⁶⁴ LXX: „ὁ βραχίων αὐτοῦ ξηραίνόμενος ξηρανθήσεται“, daher auch im Griechischen gleiche Wurzel wie Mt 12,10 („καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν“), allerdings wird in Sach 11 „ὁ βραχίων“ statt „χεῖρα“ verwendet.

Assoziation zu Sach 1,17 in Betracht, so könnte man darüber spekulieren, dass die Ursache für das Verdorren der Hand in einer früheren Tätigkeit des betroffenen Menschen als „nichtiger Hirte, der die Schafe verlässt“ (s. Sach 11,17) gesehen worden sein mag. Er hat womöglich gerade eben nicht so gehandelt, wie der matthäische Jesus in seinem Vergleich es als „normal“ darstellt und eine ebensolche Haltung durch seine Frage in V. 11 („“) auch von den übrigen Anwesenden als selbstverständlich annimmt. Diese Überlegungen sind zwar als spekulativ zu betrachten, jedoch würde damit ein logischer Zusammenhang zwischen dem Vergleichsschaf und dem Menschen mit der verdorrten Hand möglich werden. Offen bliebe dabei jedoch, wieso der Schafsvergleich nur in der matthäischen Erzählungsvariante zu finden ist, und ebendort die Frage des markinischen und lukanischen Jesus nach der Erlaubtheit, Gutes oder Böses am Schabbat zu tun, ersetzt.

Die Heilung eines Tuberkulose-Kranken würde jedenfalls eine andere Wertigkeit erhalten, als wenn verharmlosend lediglich von einer „verdorrten Hand“ oder einer „Art Atrophie bzw. (...) Lähmung“⁵⁶⁵ ausgegangen wird. Damit wäre nicht nur der drohende Tod (zwar nicht unmittelbar, aber in absehbarer Zeit mit hoher Wahrscheinlichkeit eintretend) des betroffenen Menschen abgewendet, sondern auch weitere Ansteckung verhindert worden.

Zieht man dazu in Betracht, dass Jesus bis auf wenige Worte, nämlich die Aufforderung, dass der Mensch die Hand ausstrecken solle⁵⁶⁶, keine Tätigkeit an sich vollzieht, i. e. dass gegenüber anderen Geschichten von Heilungen in den Evangelien im Allgemeinen, wie auch im Matthäusevangelium im Speziellen, gleichsam die Minimal-Variante einer Heilungsaktivität

⁵⁶⁵ So Becker, Michael: „Feiertagsarbeit?“ (s. Anm. 528), hier 250. Becker schlussfolgert daraus, dass der Betroffene davon zwar „wesentlich“ beeinträchtigt sei, „doch ist sein Leben nicht unmittelbar bedroht“. Allerdings ergänzt Becker, „dass sich eine solche Krankheit v. a. in der erheblichen Minderung eigener Erwerbstätigkeit niederschlägt“. Auf letzteren Punkt werde ich im Zuge meiner Ausführungen zum Schabbatbruch bei Lebensgefahr in meiner Besprechung der markinischen Erzählungsvariante näher eingehen. Steffen Leibold meint gar, mit Sicherheit behaupten zu können, dass „sich die verdorrte Hand aber nicht als lebensgefährdend“ ausnehme, was bedeute: „sie hätte auch am kommenden Tag geheilt werden können“ (Leibold, Steffen: „Mittelbare Lebensgefahr“ (s. Anm. 528), hier 143) – was eine Präsenz Jesu auch am kommenden Tag an diesem Ort voraussetzt. Piet van Boxel hingegen führt ins argumentative Treffen, „daß man in der semitischen Welt auch die Hand eines Toten als *verdorrt*, *geschrumpft* oder *vertrocknet* bezeichnen konnte. Und genau dieser Ausdrucksweise scheint sich Jesus in der von Markus und Lukas überlieferten Diskussion bedient zu haben, um darzutun, daß seine Handlungsweise im Einklang mit den Sabbatvorschriften stand“ (Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 88).

⁵⁶⁶ Dass es zu keiner Berührung kommt, spricht zudem für Tuberkulose und das Wissen Jesu um die Ansteckungsgefahr, weshalb er nicht näher an den Menschen herantritt. In diesem Fall ist es weit wahrscheinlicher, dass die Übersetzung von „εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν“ (V. 9) als „zu ihrer Synagoge“ die passendere Variante darstellt, so nicht angenommen wird, dass sich ein schon sichtbar von Tuberkulose gezeichneter Mensch innerhalb der Synagoge aufgehalten hätte.

geschieht⁵⁶⁷, so wird die in V. 14 erzählte Reaktion „der“ Pharisäer besonders unbegreiflich. Sie erscheint dadurch besonders überschießend und nicht nachvollziehbar – auch und gerade innerhalb jüdischer Denk- und Handlungsweisen, jüdischer Regelungen für den Umgang miteinander, besonders für den Schutz des Lebens, auch am Schabbat. Die Figuren, die in V. 14 als „Pharisäer“ bezeichnet werden, verhalten sich letztlich a-jüdisch.⁵⁶⁸

Für eine Einschätzung dieser „Pharisäer“-Figur ist jedoch noch die Frage zu klären, wie Mt 12,14 aufgefasst und innerhalb des matthäischen Narrativs eingeordnet werden kann sowie, ob es alternative Möglichkeiten der Übersetzung gibt, die ein neues Licht auf die Situation werfen können. In der griechischen Textfassung heißt es: „Ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ’ αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.“ Dies wird üblicherweise beinahe gleichlautend übersetzt, wie die folgende Übersicht zeigt:

⁵⁶⁷ Was genau die Heilung bewirkt hat, ist aufgrund der Textbasis mehrdeutig interpretierbar. In V. 13 heißt es: „τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιής ὡς ἡ ἄλλη.“ Betrachtet man die Formulierung „καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιής“ als eine zeitliche Aufeinanderfolge von Ereignissen, so wurde die Hand nach dem bzw. durch das Ausstrecken gesund. In diesem Falle wäre überhaupt keine Heilungstätigkeit Jesu festzustellen, geschweige denn zu beanstanden, er würde lediglich den Menschen mit verdorrter Hand dazu auffordern, eine (simple) Handlung zu unternehmen, die zur Heilung führt, was als (verbale) Hilfe zur Selbsthilfe betrachtet werden kann. Setzt man die Heilung bereits früher an, i. e. in der Aufforderung Jesu, die Hand auszustrecken (oder gemäß Übersetzungsalternativen anzuspannen oder zu Boden zu strecken), bzw. geht man davon aus, dass bereits das Sprechen, die Zuwendung Jesu zu dem Menschen mit der verdorrten Hand den Heilungsprozess in Gang gesetzt hat (was mit der oben angeführten alternativen Übersetzungsmöglichkeiten für die Frage „der“ Pharisäer in V. 10 in Zusammenhang gebracht werden kann), so wird bei „ἀπεκατεστάθη ὑγιής“ nach dem „ἐξέτεινεν“ nur mehr die äußerlich erkennbare Wirkung zum Ausdruck gebracht. Dierk Starnitzke sieht im „Aorist des Verbs“ von „ἐξέτεινεν“ („er streckte sie aus“) einen Hinweis darauf, „dass die Gesundung schon (unmerklich) eingetreten ist“ (Starnitzke, Dierk: „Schau den Menschen an! (Der Kranke mit der ‚verdorrten Hand‘). Mt 12,9–14“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1 (s. Anm. 528), 436–441, hier 437).

⁵⁶⁸ Zur Frage der Rettung aus Lebensgefahr am Schabbat siehe meine Ausführungen zur markinischen Erzählungsvariante.

Elberfelder Bibel	Einheitsübersetzung	Lutherbibel
„Die Pharisäer aber gingen hinaus und hielten Rat gegen ihn, wie sie ihn umbringen könnten.“	„Die Pharisäer aber gingen hinaus und fassten den Beschluss, Jesus umzubringen.“	„Da gingen die Pharisäer hinaus und hielten Rat über ihn, dass sie ihn umbrächten.“

Details differieren, wie etwa „fassten den Beschluss“ gegenüber „hielten Rat“, oder das Rat-Halten „gegen ihn“ oder „über ihn“. Während „die“ Pharisäer in der Elberfelder Bibel über das Wie der Ermordung Rat halten (und dazu ein Konjunktiv verwendet wird), denken die Pharisäer der Einheitsübersetzung und der Lutherbibel nicht darüber nach. In allen drei Übersetzungen jedoch verlassen „die“ Pharisäer „ihre“ Synagoge (s. V. 9) und sprechen über ihren Wunsch, Jesus zu ermorden.

Ob prinzipiell von einer (gar mörderischen) Gegnerschaft „der“ Pharisäer und Jesus ausgegangen wird, entscheidet in der Übersetzung sogar über kleinste Details, bzw. können umgekehrt diese das Bild einer solchen Gegnerschaft zusätzlich suggerieren. Dies ist in Vers 11 der Fall, wo es heißt: „ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς“. Übersetzt wird dies mit: „Er aber sprach zu ihnen“.⁵⁶⁹ Wählt man hingegen für das Wort „δὲ“ die ebenso möglichen Wörter „und“, „da“ oder „dann“ oder entscheidet man sich für die in gleicher Weise bestehende Möglichkeit, „δὲ“ unübersetzt zu lassen, so kann dadurch ein neutraleres Szenario, das nicht von der Atmosphäre eines „Streitgesprächs“⁵⁷⁰ geprägt ist, mit entworfen werden. Dasselbe gilt für die Eindeutschung des Wortes „δὲ“ in V. 14, die nur für die Lutherbibel auf neutrale Weise vorgenommen wurde.

Abgesehen vom Wort „δὲ“ tragen auch andere in V. 14 verwendete Begriffe eine Bedeutungsvielfalt in sich, die für die Übersetzung und daraus resultierende Deutungen dieses Verses wie auch der gesamten Perikope wie auch des gesamten Evangeliums alles andere als unerheblich ist. Dabei ist die mögliche Bandbreite an deutschen Begriffen, die für „ἐξέρχομαι“

⁵⁶⁹ So in der Elberfelder Bibel und in der Einheitsübersetzung, in der Lutherbibel heißt es: „Aber er sprach zu ihnen“.

⁵⁷⁰ Siehe z. B. Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁹2017, 294, wo er in seiner Gliederung des Matthäus-Evangeliums Mt 11,2–12,50 unter „Erzählblock: Heilungen, Streitgespräche“ einreicht.

(„ἐξελθόντες“) verwendet werden können, eine nicht geringe, jedoch ist es letztlich von geringem Belang, ob „hinausgehen“, „herauskommen“, „weggehen“, „fortgehen“, „verlassen“, „verschwinden“ oder „abziehen“ gewählt wird. Die Bandbreite an Übersetzungsmöglichkeiten für „συμβούλιον“ ist demgegenüber eine kleinere, die Unterschiede im Detail sind jedoch richtungsweisend für die nachfolgenden Begriffe. Laut Langenscheidt kann „συμβούλιον“ übersetzt werden als „Rat; Beratung; Beschluß; Ratsversammlung“, Kassühlke fügt „Entscheidung“ hinzu. Bei Bauer-Aland wird Mt 12,14 dezidiert mit Mt 22,15; 27,1.7 und 28,12 unter jenen Bibelstellen genannt, in denen „συμβούλιον λαμβάνειν“ (als „Latinismus = consilium capere“) mit „einen Beschluß fassen“ eingedeutscht werden sollte. Preuschen hingegen nennt im Zusammenhang mit „einen Beschluß fassen“ die Verben „λαβεῖν“ und „ποιεῖν“, die beide in Mt 12,14 nicht verwendet werden. Zum ebendort mit „συμβούλιον“ kombinierten Verb „ἔλαβον“ (abgeleitet von „λαμβάνω“) gibt es eine große Fülle an potentiellen Übertragungen, davon sind theoretisch inhaltlich relevant: „fassen“, „zu erlangen suchen“, „erhalten“, „bekommen“, „empfangen“, „in Empfang nehmen“, „annehmen“ oder „aufnehmen“. Dies kann mit den oben angeführten Substantiven prinzipiell auf zweierlei Weise zusammengefügt werden: Zum einen kann „συμβούλιον ἔλαβον“ übertragen werden als „einen Rat (eine Beratung) erhalten/bekommen/empfangen/in Empfang nehmen/annehmen/aufnehmen“, zum anderen als das Zu-Erlangen-Suchen oder Fassen eines Beschlusses bzw. einer Entscheidung.

Des Weiteren ist die Frage zu klären, was unter „κατ’ αὐτοῦ“ verstanden werden kann. Für die Elberfelder Bibel wurde mit der Wendung „gegen ihn“ jene Übersetzungsvariante gewählt, welche „die“ Pharisäer auf größtmögliche Weise als Kontrahenten Jesu interpretiert. In der Lutherbibel heißt es wesentlich neutraler „über ihn“, für die Einheitsübersetzung wurde eine Übertragung von „κατ’ αὐτοῦ“ unterlassen, hinzugefügt allerdings wurde die dezidierte Nennung Jesu – die gerade aus „κατ’ αὐτοῦ“ keineswegs zweifelsfrei hervorgeht. Mitnichten nämlich ist es sprachlich eindeutig zuordenbar, auf wen sich „αὐτοῦ“ bezieht, außer Jesus könnte es auch der Mensch mit der geheilten verdorrten Hand sein, der in V. 13 zuvor das letzte Handlungssubjekt war. Allein dies könnte bereits ein Indiz dafür sein, dass es sich bei V. 14 um einen später angefügten Zusatz handeln könnte, als interpretierender, deutender oder auch den zuvor vorliegenden Textsinn erweiternder, gänzlich umdeutender Kommentar, der nur

oberflächlich, auf den ersten Blick mit der Geschichte zuvor überhaupt in inhaltlichem Zusammenhang steht.⁵⁷¹

„κατά“ jedenfalls kann, wenn von einem Genitiv gefolgt, neben anderen, nicht relevanten Möglichkeiten als „gegen“, „im Widerspruch mit“ (s. Preuschen), „unter Berufung auf“ (s. Kassühlke) oder auch als „auf ihn hin“ (s. Bauer-Aland) übersetzt werden.

Für „ὅπως“ kommen die Bedeutungen „wie“, „auf welche Weise“, aber auch „dass“, „damit“, „auf dass“, eventuell auch „als wenn“ oder „sobald (als)“ (s. Langenscheidt) in Frage. Beim nachfolgenden Wort „αὐτὸν“ bleibt zunächst wiederum offen, ob es sich tatsächlich auf Jesus und nicht auf den Geheilten bezieht. Auffällig ist hierbei die Satzstellung, da es „ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν“ und nicht „ὅπως ἀπολέσωσιν αὐτὸν“ heißt.⁵⁷² Dies kann als Betonung bzw. Hervorhebung interpretiert werden, was eine entsprechende Übersetzung als „ihn selbst“, „ihn allein“ oder auch „von selbst“ plausibel machen kann.

Zuletzt wird in V. 14 der Begriff „ἀπολέσωσιν“ (abgeleitet von „ἀπόλλυμι“) verwendet, der für alle drei genannten Übersetzungen⁵⁷³ als „umbringen“ interpretiert wurde. Außer den dazu ähnlichen Übertragungsmöglichkeiten „vernichten“, „umbringen“, „töten“, „töten lassen“, „umkommen lassen“, „zugrunde gehen lassen“, „sterben lassen“, „zugrunde richten“⁵⁷⁴ oder „zerstören“ wäre nicht nur, etwas abgeschwächt, „ins Verderben stürzen“ oder „zunichte machen“, oder, noch abgeschwächter, „verschwinden lassen“ denkbar, sondern auch, mit einer

⁵⁷¹ Dazu kommen weitere Unstimmigkeiten im textlichen Umfeld von V. 14, ausführlicher dazu s. untenstehend.

⁵⁷² An anderen „neu“-testamentlichen Stellen findet sich „αὐτὸν“ stets nach dem Verb, siehe beispielsweise Mk 12,8: „καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτὸν καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος“, Mt 17,16: „καὶ προσήνεγκα αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς σου, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸν θεραπεῦσαι“ oder Mt 27,31 (ähnlich Mk 15,20f): „Καὶ ὅτε ἐνέπαιζαν αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν χλαμύδα καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι“.

⁵⁷³ Nicht nur in diesen drei, sondern „in den meisten modernen Übersetzungen wird (...) durch die Formulierungen in Mt 12,14 und vergleichbaren Passagen, wo das Verb ἀπόλλυμι zur Beschreibung eines jüdischen Verhaltens gegenüber Jesus Verwendung findet, ein direkter Tötungsvorsatz seitens der Pharisäer bzw. jüdischer Autoritäten impliziert“, so Hans Förster (Förster, Hans: „Martin Luther und die *Veritas Graeca* – Eine Positionsbestimmung“, in: Kerygma und Dogma, 66 (2020), 3, 195–219, hier 203).

⁵⁷⁴ „Zugrunde richten“ wird von Fritz Rienecker als einzige der Übersetzungsmöglichkeiten genannt (Rienecker, Fritz: Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle, Gießen u. a. 1992, 30).

inhaltlich gänzlich anderen Wendung verbunden: „verlieren“, „einbüßen“, „um etwas kommen“.

„Dass das Verb ἀπόλλυμι keinesfalls ein *terminus technicus* für ‚töten‘ oder gar ‚umbringen‘ ist“⁵⁷⁵, möchte Hans Förster durch die Einbeziehung der Verwendung des Verbs in Joh 6,39; Mk 1,24 oder Mt 10,6 in seine Überlegungen aufzeigen. Dadurch kommt er zur Schlussfolgerung, dass „dieses Verb im Deutschen erst einmal mit der Grundbedeutung ‚versprengen‘ bzw. ‚vertreiben‘ zu übertragen“⁵⁷⁶ sei, sowie eine „Übersetzung von Mt 12,14bc mit ‚sie hielten Rat, wie sie ihn loswürden‘ stärker am Griechischen orientiert“⁵⁷⁷ wäre. Förster rät dazu, „angesichts der Wirkungsgeschichte des Motivs eines Christismordes ist anzuraten, alle Stellen, an denen ἀπόλλυμι im Neuen Testament mit ‚umbringen‘ übertragen wird, noch einmal daraufhin zu prüfen, ob diese Wortwahl an der jeweiligen Stelle wirklich notwendig ist.“⁵⁷⁸

In einem ersten Schritt allerdings wären m. E. zunächst überhaupt einmal alle „neu“-testamentlichen Stellen näher zu erforschen, in denen das Verb „ἀπόλλυμι“ in irgendeiner Konjugation erscheint, das heißt, anders als Förster, zunächst nicht den Ausgangspunkt bei der deutschen Übersetzung als „umbringen“ zu wählen, sondern im griechischen Text.⁵⁷⁹ Dabei zeigt sich, dass nur bei Mt 9,17; 10,6; 10,42 und 15,24 eine Übersetzung als „umbringen“, „töten“, „töten lassen“, „umkommen lassen“, „zugrunde gehen lassen“ oder „sterben lassen“ eindeutig auszuschließen ist: In Mt 9,17 können alte Schläuche, die mit neuem Wein befüllt werden, allerhöchstens „zerstört“ werden⁵⁸⁰. Ebenso ist auszuschließen, dass der matthäische Jesus seine zwölf Jünger in 10,6 zu „den getöteten Schafen des Hauses Israel“ senden würde, anstelle der Übersetzung von „τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα“ als „den verlorenen Schafen“ wären allenfalls die Bedeutungsnuancen „verdorbenen“, „ins Verderben gestürzten“, mit geringerer

⁵⁷⁵ Förster, Hans: „Martin Luther und die *Veritas Graeca*“ (s. Anm. 573), hier 204.

⁵⁷⁶ Ebda., hier 206.

⁵⁷⁷ Ebda., hier 207.

⁵⁷⁸ Ebda., hier 207f.

⁵⁷⁹ Aufgrund der ansonsten ausufernden Länge dieses Exkurses beschränke ich mich darauf, im Folgenden nur die Wortvorkommen von „ἀπόλλυμι“ im Matthäus-Evangelium zu untersuchen.

⁵⁸⁰ Für die Elberfelder Bibel wurde „οἱ ἄσκοι ἀπόλλυνται“ übertragen als: „und die Schläuche verderben“, ebenso für die Lutherbibel, während die Schläuche der Einheitsübersetzung „unbrauchbar“ sind.

Wahrscheinlichkeit auch „zunichte gemachten“ oder „zugrunde gerichteten“ in den Blick zu nehmen, ebensolches ist in 15,24 der Fall. „Seinen Lohn“, „τὸν μισθὸν αὐτοῦ“ kann derjenige, der gemäß Mt 10,42 „einem dieser Geringsten nur einen Becher kalten Wassers zu trinken gibt in eines Jüngers Namen“ entweder „verlieren“, „einbüßen“ oder um ihn „kommen“, alle übrigen Übersetzungsspielarten sind hierbei ausgeschlossen.

In allen übrigen Fällen jedoch (i. e. bei dreimal so vielen Wortvorkommen wie die soeben beschriebenen) wäre es sehr wohl inhaltlich plausibel, die Übersetzungsvarianten von „ἀπόλλυμι“ als „töten“ u. dgl. zuzulassen, genauer gesagt, in Mt 2,13; 5,29.30; 8,25; 10,28.39; 12,14; 16,25; 18,14; 21,41; 22,7; 26,52 und 27,20. Vielfach ist es dabei gleich wahrscheinlich, dass eine „mildere“ Übertragungsvariante im Sinne der Autoren des griechischen Textes wäre. Von einer „Grundbedeutung ‚versprengen‘ bzw. ‚vertreiben‘“, die der oben zitierte Hans Förster für „ἀπόλλυμι“ annimmt, lässt sich allerdings mit Blick auf Mt 8,25; 9,17; 10,39.42; 16,25; 18,14 und 27,20 (ev. auch 21,41; 22,7 und 26,52), also die überwiegende Mehrheit der betroffenen Stellen im Matthäus-Evangelium nicht sprechen. So wäre eine Übersetzung von 8,25 („κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα“) als „Herr, rette (uns), wir werden versprengt/vertrieben“ inhaltlich nicht denkbar. Dies gilt auch für die bereits zitierten Weinschläuche von 9,17, ebenso für den Spruch „ὁ εὐρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὕρήσει αὐτήν“ in 10,39: „Wer sein Leben findet, wird es verlieren [nicht: „wird es versprengen/vertreiben“], und wer sein Leben verliert [nicht: „versprengt/vertreibt“] um meinetwillen, wird es finden“, der in 16,25 paraphrasiert wird. Zuletzt ist es in Mt 27,20 durch die Rufe „Er werde gekreuzigt!“ in V. 22 und 23 wiederum eindeutig, dass „die Hohen Priester und die Ältesten“ dieser Erzählung „die Volksmengen“ überreden, „ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν“, d. h. Letzterem auf eine wie auch immer formulierte Weise das Leben nehmen zu lassen.

Daher ist das Anliegen Försters, der die Forderung des Schreibens der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel“ aus dem Jahr 2001 aufgreift, „dass unnötige Antijudaismen in der Übersetzung zu vermeiden“ seien⁵⁸¹, ein äußerst begrüßenswertes und weiterzuführendes. Dennoch ist m. E. Vorsicht angebracht bei der

⁵⁸¹ Förster, Hans: „Kein Mordvorsatz der Pharisäer? Überraschende Erkenntnisse zum vermeintlichen Antijudaismus des Neuen Testaments“, in: Herder Korrespondenz 3/2019, siehe: <https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2019/3-2019/kein-mordvorsatz-der-pharisaeer-ueberraschende-erkenntnisse-zum-vermeintlichen-antijudaismus-des-neuen-testaments/> (aufgerufen am 23. 03. 2023). Das Wort „unnötig“ ist es zwiespältiges, da es implizieren kann, dass es auch „nötige“ Antijudaismen geben könnte.

Behauptung Försters, dass „viele Stellen des Neuen Testaments, die seit Generationen als jüdenfeindlich gelten, (...) es möglicherweise gar nicht“ seien. Förster sieht das Hauptproblem darin liegen, dass „eine grundlegende Revision“ traditioneller theologischer Wörterbücher bislang „unterblieben“ sei.⁵⁸² Dem ist einerseits zuzustimmen⁵⁸³, andererseits kann entgegengehalten werden, dass es jedem Forschenden frei steht, nicht-theologische Wörterbücher und Hilfsmittel, deren Ersteller sich nicht „vorschnell darauf festgelegt“ haben, „dass neutestamentliche Autoren gegebenenfalls jüdenfeindlich sind“⁵⁸⁴, für die Erarbeitung alternativer Übersetzungen zu Rate zu ziehen.⁵⁸⁵

⁵⁸² Ebda.

⁵⁸³ Förster führt die Tatsache, dass „beispielsweise das Wörterbuch von Bauer/Aland für die hier betreffende Stelle [i. e. Mt 12,14] die Bedeutung ‚töten, umbringen‘ bietet“, als Mitgrund dafür an, dass „eine semantisch passende Übertragung von ἀπόλλυμι wird bei modernen Bibelübersetzungen und bei Revisionen traditioneller Bibelübersetzungen (...) verhindert“ werde (Förster, Hans: „Martin Luther und die *Veritas Graeca*“ (s. Anm. 573), hier 206).

⁵⁸⁴ Förster, Hans: „Kein Mordvorsatz der Pharisäer?“ (s. Anm. 581).

⁵⁸⁵ Bei all diesen Überlegungen sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass im Vokabular des Matthäus-Evangeliums drei andere Verben zur Verfügung gestanden wären, die völlig unzweideutig als „töten“, „ermorden“ oder „umbringen“ zu übersetzen sind. Am häufigsten davon werden in allen Evangelien Formen des Verbs „ἀποκτείνω“ verwendet (im Matthäus-Evangelium s. z. B. 10,28; 14,5; 16,21; 17,23; 21,35.38.39; 22,6; 23,34; 24,9; 26,4). Seltener werden Konjugationen von „φονεύω“ eingesetzt (Mt 5,21; 19,18), z. B. in Lk 21,16 kommt zudem „θανατόω“ vor. Ein nicht ganz so schillerndes Verb wie „ἀπόλλυμι“, aber doch nicht nur so eindeutig übersetzbar, wie es weitläufig geschieht, ist „ἀναιρέω“. In Bauer-Alands Wörterbuch findet sich dazu nicht „töten“ oder dergleichen, sondern „wegnehmen, beseitigen“, „(bei sich) aufnehmen“ (mit Hinweis auf Ex 2,5.10) und „annehmen = adoptieren“. Würde man diese Übertragungsvarianten auf Mt 2,16 („Τότε Ἡρώδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων ἐθυμώθη λίαν, καὶ ἀποστείλας ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλέεμ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων“, für die Elberfelder Bibel übersetzt als: „Da ergrimmte Herodes sehr, als er sah, dass er von den Weisen hintergangen worden war; und er sandte hin und ließ alle Jungen töten, die in Bethlehem und in seinem ganzen Gebiet waren, von zwei Jahren und darunter, nach der Zeit, die er von den Weisen genau erforscht hatte“) anwenden, so würde die Geschichte von der traditionell als Kindsmord gedeuteten Aktion des Herodes eine ganz andere Perspektive aufweisen. Selbst wenn man nicht von einer Adoptierung aller Jungen bis zum Alter von zwei Jahren durch Herodes ausgehen möchte, so ließe sich nicht nur von Ermordung, sondern auch milder von „wegnehmen“, „wegschaffen“, „beseitigen“, „beiseite schaffen“ (siehe Langenscheidt, Kassühlke und Preuschen) der Kinder sprechen. In Lk 22,2 wird ebenfalls das Verb „ἀναιρεω“ verwendet. „καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν, ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν“ wird klassischerweise übersetzt als: „Und die Hohen Priester und die Schriftgelehrten suchten, wie sie ihn heimlich umbringen könnten, denn sie fürchteten das Volk“. Auch hier wäre an die Variante „wegschaffen“, „beseitigen“ u. ä. zu denken, was jedoch in beiderlei Richtungen eine Bedeutungsveränderung bewirken könnte: Entweder würde es sich um eine Abmilderung handeln, oder aber um eine Verschärfung, da „heimlich beseitigen“ auch dahingehend verstanden werden kann, dass „die Hohen Priester und die Schriftgelehrten“ den lukanischen Jesus ermorden und seine Leiche verschwinden lassen möchten, „denn sie fürchteten das Volk“. Genau eine solche Verschärfung läge auch im Bereich des Möglichen hinsichtlich der Übersetzung von „ἀπολέσωσιν“ in Mt 12,14, falls hierfür aus dem Pool an Übertragungsvarianten „verschwinden lassen“ o. ä. gewählt würde.

Im Falle von Mt 12,14 liegt es im Bereich des Möglichen, „Ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ’ αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν“, anknüpfend an Förster, als „Die Pharisäer aber gingen hinaus und berieten, wie sie Jesus loswürden“⁵⁸⁶ ins Deutsche zu übertragen. Ebenso möglich ist es, von einer Beratschlagung „der“ Pharisäer darüber zu sprechen, wie/auf welche Weise sie Jesus verlieren/einbüßen/um ihn kommen könnten, ebenso wie: ihn verloren gehen/verschwinden lassen könnten, ebenso wie: wie sie ihn ins Verderben stürzen/zunichte machen/zugrunde richten könnte – und ebenso: wie sie ihn vernichten/umbringen/töten/töten lassen/zugrunde gehen lassen/sterben lassen könnten.

Mitnichten existiert m. E. „der Mordvorsatz (...) schlicht und ergreifend an dieser Stelle nur in den Übersetzungen“, deren Ursache mit „Martin Luther zu identifizieren“ sei, wie Förster meint.⁵⁸⁷ Es handelt sich dabei vielmehr um eine mögliche Übersetzung innerhalb eines breiten Spektrums. Zu bedenken bleibt natürlich, „dass Mt 12,14 in den traditionellen Übersetzungen eine der zentralen Stellen ist, durch die ein vermeintlicher Christismord durch ‚die Juden‘ oder ‚die Pharisäer‘ belegt werden kann“⁵⁸⁸ – allerdings ist dies nur dann der Fall, wenn die Evangelien als Berichte über tatsächlich real-historisch so stattgefunden habende Ereignisse betrachtet und nicht statt dessen als Dokumente literarischer Umsetzungen von auf verschiedene Weisen tradierten, fortgesponnenen und vielfach, je nach Bedürfnissen von Autoren, Auftraggebern der Textverschriftlichung/-kopierung/-übersetzungen und/oder Rezipienten und/oder Zeitumständen politischer, kultureller, sozial-gesellschaftlicher Art erweiterten Impulsen aus einer handfest nicht mehr greifbaren Vergangenheit.

So können Antijudaismen sehr wohl als genuin zum jeweiligen Text bzw. zur jeweiligen Textpassage gehörend aufgefasst werden. Bei weitem nicht von allen gegen Juden angewendeten Texten lässt sich m. E. sagen, dass ihr „judenfeindlicher Charakter gegenüber dem griechischen Text verschärft oder sogar, gegen den griechischen Text, überhaupt erst in die Übersetzung hineingetragen“⁵⁸⁹ worden sei. Dies würde Autoren und Redaktoren von

⁵⁸⁶ Förster, Hans: „Kein Mordvorsatz der Pharisäer?“ (s. Anm. 581)

⁵⁸⁷ Ebda.

⁵⁸⁸ Ebda.

⁵⁸⁹ Ebda.

„neu“-testamentlichen Texten/Textpassagen vorschnell von einer a- und/oder antijüdischen Grundeinstellung und Aussageabsicht freisprechen.

Vorschnell sollte allerdings eine für die Herausgabe von Bibelexemplaren gewählte Übersetzung auch nicht für „bare Münze“ genommen oder für die einzig denkbare Möglichkeit gehalten werden resp. gar daraus weitreichende Schlussfolgerungen gezogen werden. So postuliert etwa Michael Theobald als Herausgeber der Kommentierten Studienausgabe der revidierten Einheitsübersetzung zur matthäischen Geschichte von der Heilung einer verdorrten Hand: „Am Ende (V.14) steht der Tötungsbeschluss, Jesus zu vernichten.“⁵⁹⁰ Die Möglichkeit, dass die Übersetzungsentscheidung auch hätte anders ausfallen können (und zwar sowohl hinsichtlich „Beschluss“ als auch hinsichtlich „Tötung“/„vernichten“), gerät Theobald nicht in den Blick. Dass dieser „Beschluss“ allerdings keine Kongruenz mit der Enderzählung (zugleich der Erzählung um das Ende Jesu) des Matthäus-Evangeliums aufweist, entgeht auch Theobald nicht, wenn er sogleich anmerkt: „Dies [i. e. der „Tötungsbeschluss“] ist umso erstaunlicher, da die Pharisäer in der Passionsgeschichte unbeteiligt sind (was den Lesern bekannt gewesen sein dürfte); allerdings stimmt ihr Verhalten gegen einen, ‚der den Sabbat entweicht‘, mit der Tora überein (Ex 31,14; Num 15,32-36).“⁵⁹¹ Der Passus „was den Lesern bekannt gewesen sein dürfte“ ließe sich auf mehrerlei Weise hinterfragen, mehr jedoch die Behauptung der Übereinstimmung des Verhaltens der theobaldschen Pharisäer „mit der Tora“: Diese „Pharisäer“ wären lediglich mit einer Extrahierung von Ex 31,14 und Num 15,32–36 aus einer demgegenüber immens größeren Fülle von Aussagen „der Tora“ nicht nur über die Heiligkeit des Schabbats, sondern auch über die Heiligkeit des Lebens, besonders des menschlichen Lebens übereinstimmend, lediglich mit einer nicht nur den Kontext der genannten Textpassagen, sondern auch deren Inhalt⁵⁹² ignorierend bis negierend.⁵⁹³

⁵⁹⁰ Theobald, Michael (Hg.): Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe, Bd. 3 (s. Anm. 468), 47.

⁵⁹¹ Ebda.

⁵⁹² So ist etwa in Ex 31,14 („Haltet also den Sabbat, denn heilig ist er euch. Wer ihn entweicht, muss getötet werden, ja, jeder, der an ihm eine Arbeit verrichtet, eine solche Seele soll aus der Mitte seiner Völker ausgerottet werden“) keine Rede davon, dass die Tötung/Ausrottung durch die Hand von Menschen und nicht vielmehr durch Gott durchzuführen sei.

⁵⁹³ Ausführlicher dazu s. bei meinen Ausführungen im Kapitel „Lust statt Last, Feiern statt Arbeiten, Heiligen statt Entweihen, Befreiung durch Gebot: Zum multiperspektivischen Schabbat im ‚Alten‘ Testament“.

Auf welche Weise auch immer V. 14 eingedeutscht wird, so ist jedenfalls festzustellen, dass „die“ Pharisäer weder Verwunderung noch gar Freude über die Heilung des Menschen mit verdorrter Hand an den Tag legen. In den gängigen Übersetzungen haben sie nur die Ermordung Jesu im Sinn, in alternativen Übertragungsvarianten wollen sie Jesus zumindest aus ihrem Wohn- und Wirkungsbereich entfernen. Dies kann an die Reaktion jener Stadtbewohner im „Land der Gadarener“ erinnern, die nach dem Austreiben der Dämonen aus einem Besessenen Jesus bitten, „dass er aus ihrem Gebiet weggehen möge“ (Mt 8,34). Allerdings kann dieses Verhalten damit erklärt werden, dass die Heilung des Besessenen damit einherging, dass „eine Herde von vielen Schweinen“ (8,30) „in dem Gewässer“ (8,32) ums Leben kamen – was einer wirtschaftlichen Existenzbedrohung bzw. –vernichtung gleichkommt.⁵⁹⁴ Ob bei „den“ Pharisäern der vorliegenden Perikope ein zumindest ansatzweise ähnlicher Beweggrund vorliegt, geht aus dem Text nicht unmittelbar hervor, ist aber möglich. Damit stehen sie jedenfalls in grobem Kontrast zu den „ὄχλοι πολλοί“, den „großen Volksmengen“, die dem matthäischen Jesus nach bzw. bei seinem Weggang in 12,15 folgen, woraufhin er sie „alle“ heilt.

2. Zum Tatbestand der Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 3,1–6)

Die im Markus-Evangelium erzählte Geschichte von der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand weist zahlreiche Unterschiede zu jener des Matthäus-Evangeliums auf. Dabei handelt es sich um kleinere Details, wie etwa, dass Jesus „πάλιν“ in die Synagoge geht (was übersetzt werden kann als „zurück“, „wieder“, „von neuem“, ein andermal“ u.a.), aber auch um nicht vernachlässigbare Differenzen, wenn es etwa in Mk 3,5 heißt: „Und er blickte auf sie umher mit Zorn, betrübt über die Verhärtung ihres Herzens“ – eine Passage, die im Matthäus-Evangelium gar nicht vorkommt.

Die Grundkonstanten der Geschichte sind aber ähnlich bzw. gleich. Es geht auch hier um die Frage, ob ein Heilen des Menschen mit verdorrter Hand am Schabbat erlaubt ist – mit dem

⁵⁹⁴ Aufgrund der Tatsache, dass im Judentum gemäß Lev 11,7 kein Schweinefleisch verzehrt wird, könnte hier von Nichtjuden als Besitzer der Schweineherde ausgegangen werden. Um eine Herde wilder Schweine ohne Besitzer kann es sich hier nicht handeln, da es laut Mt 8,33 „Hüter“ gibt.

Unterschied, dass nicht „die“ Pharisäer, sondern Jesus diese Frage stellt – und um ein Bild von Pharisäern, die in gängigen Übersetzungen einen Grund zur Anklage suchen und am Ende der Perikope Rat halten, „wie sie ihn umbringen könnten“, diesmal „mit den Herodianern“. Einen im matthäischen Narrativ wichtigen Handlungsträger gibt es in der markinischen Variante jedoch nicht: das Schaf. Inwieweit dadurch die beiden Geschichten andere Inhalte transportieren, oder aber ob es sich um den gleichen Inhalt, mit anderen Mitteln erzählt, handelt, sei im Folgenden näher untersucht.

Hierzu seien zunächst die beiden griechischen Textfassungen einander gegenübergestellt:⁵⁹⁵

Mt 12,9–14	Mk 3,1–6
9 Καὶ μεταβάς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν. 10 καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν.	1 Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν. καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα.
καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεῦσαι; ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.	2 καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.
11 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἐν καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ;	3 καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι· ἔγειρε εἰς τὸ μέσον.
12 πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου. ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν.	4 καὶ λέγει αὐτοῖς· ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων.
13 τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιής ὡς ἡ ἄλλη.	5 καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ’ ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.

⁵⁹⁵ Relevante Differenzen sind kursiv fettgedruckt.

14 Ἐξεληθέντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον <i>ἔλαβον</i> κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.	6 Καὶ ἐξεληθέντες οἱ Φαρισαῖοι <i>εὐθὺς μετὰ</i> <i>τῶν Ἡρωδιανῶν</i> συμβούλιον <i>ἐδίδουν</i> κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

Der erste Unterschied ist, wie gesagt, im Wort „πάλιν“ in Mk 3,1 zu finden, welches im Matthäus-Evangelium nicht vorkommt. Hingegen erscheint in der markinischen Fassung die Hinzufügung „αὐτῶν“ („ihre“) bei der Angabe des Ziels Jesu, i. e. die Synagoge. Im Unterschied zum matthäischen Narrativ wird im markinischen daher keine so direkte Verknüpfung zu „den“ Pharisäern der Perikope zuvor hergestellt. Durch das Wort „πάλιν“ ist es zudem keineswegs sicher, ob es sich überhaupt um ein und denselben Tag, ein und denselben Schabbat handelt, an dem sowohl die Geschichte vom Ährenpflücken als auch jene von der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand spielen. Ohne die dezidierte Bezeichnung der Synagoge als „ihre“ (der Pharisäer) stehen somit die beiden Perikopen in viel lockererem Verhältnis zueinander. Mithin ist es fraglich, inwieweit das im Zuge des Ährenpflückens Erzählte als Anlass für den Wunsch „der“ Pharisäer, Jesus „anzuklagen“ (der in beiden Textversionen gleichermaßen erwähnt wird), in Betracht zu ziehen ist.

Im Unterschied zu den matthäischen Pharisäern stellen die im Markus-Evangelium stilisierten in V. 2 keine Frage an Jesus, sondern „παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν“. Je nach theologischen Grundprämissen der interpretierenden Übersetzung fallen dafür die eingedeutschten Textversionen unterschiedlich aus. In der Lutherbibel und der Einheitsübersetzung heißt es neutral: „sie gaben Acht“, wohingegen für die Elberfelder „παρετήρουν αὐτόν“ als „sie lauerten auf ihn“ übertragen wurde, was eine größere Infamität „der“ Pharisäer suggeriert. Alternativ dazu könnte man auch vom „Beobachten“, „darauf Achten“ oder „Aufpassen“ sprechen.

Im Unterschied zur matthäischen Erzählungsvariante, in welcher eine allgemeine Frage gestellt wird (ob es erlaubt sei, am Schabbat zu heilen), beobachten die markinischen Pharisäer, ob Jesus dezidiert den Menschen mit verdorrter Hand heilt, was durch das hinzugefügte „αὐτόν“ zum Ausdruck kommt. Daraus könnte man schlussfolgern, dass es sich um zwei unterschiedliche Tatbestände handelt, die die negative Reaktion „der“ Pharisäer am Ende der Perikopen bewirken: Im Falle des Matthäus-Evangeliums wäre es nicht die Heilung als solche, die Anstoß erregt, sondern die Aussage Jesu, ob (dass) es am Schabbat erlaubt ist zu heilen, wohingegen die Heilung, die der markinische Jesus vollzieht, den Ausschlag für die Beratung über seine Beseitigung gibt.

Die Frage nach der Erlaubtheit eines Handelns am Schabbat wird in beiden Versionen der Erzählung gestellt, allerdings von zueinander konträren Seiten (von „den“ Pharisäern in Mt 12,10: „εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεῦσαι;“, vom markinischen Jesus in Mk 3,4: „ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι⁵⁹⁶;“). In beiden Fällen handelt es sich eigentlich um eine rhetorische Frage, in beiden Fällen ist dem/-n Fragesteller/-n die Antwort bereits zuvor klar.

Bevor er jedoch diese Frage stellt, fordert der markinische Jesus den Menschen mit verdorrter Hand auf: „ἔγειρε εἰς τὸ μέσον“ („Steh auf (und tritt) in die Mitte!“⁵⁹⁷). Bei dieser „Mitte“ kann es sich um die Mitte der Synagoge handeln⁵⁹⁸, oder aber um die Mitte der versammelten Menschen (in oder außerhalb der Synagoge). Ein sichtbar Kranker soll damit dorthin treten, wo die mögliche Ansteckungsgefahr für andere Menschen erhöht wird. Übersetzt man hingegen „ἐγείρω“, den Vorschlägen Bauer-Alands folgend, als „aufrichten v. Sitzenden/Liegenden/Gefallenen“, bes. v. Kranken aufrichten = gesund machen“, so könnte man die Aufforderung des markinischen Jesus als „Werde gesund“ interpretieren. Genau in dieser Doppeldeutigkeit der Wortwahl kann dann eine besondere Pointe dieser Geschichte liegen: Die Heilung würde bereits in 3,3 erfolgen, noch bevor die Frage der Erlaubtheit an einem Schabbat überhaupt aufs Tapet gebracht wird. Das Ausstrecken der Hand in V. 5 wäre dann lediglich die Sichtbarwerdung der bereits geschehenen Heilung.

Um eine ganz andere Perspektive würde die Geschichte erweitert werden, wenn die ebenfalls laut Bauer-Aland mögliche Bedeutung von „ἐγείρω“ als „auftreten v. Propheten (Mt 11,11; Lk 7,16; J 7,52; v. Pseudopropheten Mt 24,11.24; Mk 13,22; als Kläger: Mt 12,42; Lk 11,31)“ in Betracht gezogen würde. „τὸ μέσον“ kann gemäß Langenscheidt nicht nur als „Mitte, Mittelpunkt, Zentrum“, sondern u. a. auch als „Vermittlung“ eingedeutscht werden, „εἰς“, gefolgt von einem Akkusativ, laut Preuschen nicht nur als „in“ u. dgl., sondern auch als „zu“ oder „für“. Der markinische Jesus könnte den Menschen mit verdorrter Hand demgemäß mit den Worten „ἔγειρε εἰς τὸ μέσον“ zu folgendem, weitreichenderem Tun bewegen wollen: „Tritt

⁵⁹⁶ In manchen Quellen steht hier „ἀπολέσαι“ statt „ἀποκτεῖναι“, wodurch ein stärkerer Bezug zu V. 6 hergestellt wird.

⁵⁹⁷ In der Einheitsübersetzung heißt es: „Steh auf und stell dich in die Mitte!“

⁵⁹⁸ Dies betrachtet Lutz Doering als passend „zur baulichen Typik einer Synagoge aus dem 1. Jh., deren wichtigstes Merkmal ja in den um einen rechteckigen Raum in der Mitte liegenden Bankreihen besteht“ (Doering, Lutz: „Jesus im Judentum seiner Zeit (Die jüdische Prägung Jesu)“, in: Schröter, Jens; Jacobi, Christine (Hgg.): Jesus Handbuch (s. Anm. 417), 227–229, hier 227).

als Prophet auf zur Vermittlung“, oder: „Tritt als Prophet im Zentrum auf“ (vielleicht auch als Kläger gegen „die“ Pharisäer).⁵⁹⁹

Jedenfalls gibt es keinen Vermerk dazu, ob der Mensch mit der verdorrten Hand der Anordnung Jesu Folge leistet, im Unterschied zu V. 5, wo dezidiert vermerkt wird, dass der Mensch auf Jesu Geheiß die Hand ausstreckt („λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.“).

Die Frage des markinischen Jesus in 3,4 ist so formuliert, dass sie auch ohne die Beifügung „τοῖς σάββασιν“ nur auf eine Weise zu beantworten wäre, da es an keinem Wochentag „erlaubt“ ist, „Böses zu tun“⁶⁰⁰ und „das Leben zu (...) töten“. Diese beiden Optionen zu bejahen ist nur dann denkbar, wenn „ἔξεστιν“ als „ist es möglich“ oder „kann man“ übersetzt wird. Diese Handlungsvarianten mit dem Schabbat zu verknüpfen stellt eine Zuspitzung der Verwerflichkeit der jeweils zweitgenannten dar. Genau darin kann ein taktisch kluger Schachzug des markinischen Jesus liegen – und zugleich der Grund für das nachfolgende Schweigen „der“ Pharisäer: Die zweitgenannten Handlungsoptionen können sie nicht goutieren, weil in jedem Fall moralisch nicht vertretbar, zugleich können sie aber auch nicht die Erlaubtheit, „am Sabbat Gutes zu tun“ und „das Leben zu retten“, kundtun, ohne ihre vorgefasste Meinung, dass eine Heilung des Menschen mit verdorrter Hand ein Grund zur Anklage, d. h. ein Verstoß gegen Regelungen zum Schabbat wäre, zu revidieren. Dass Letzteres eben nicht geschieht, geht zwar nicht unmittelbar aus ihrem Schweigen in V. 4, jedoch aus der „Verhärtung ihres Herzens“ in V. 5 und dem Beseitigungsansinnen in V. 6 hervor.

An 3,4 wird auch ersichtlich, wie der markinische Jesus seine Heilung des Menschen mit verdorrter Hand bezeichnet: als „ψυχὴν σῶσαι“. Neben den gängigen Übersetzungen, in denen vom Retten eines/des Lebens die Rede ist, wäre „ψυχή“ gleichermaßen als „Lebewesen“ zu verstehen (aufgrund der Kombination mit „ἀποκτεῖναι“ in weiterer Folge scheidet die Bedeutung „Seele“ aus). „σῶζω“ kann zudem, neben „am Leben erhalten“ oder „vor dem Tod bewahren“, auch als „heilen“, „gesund machen“, „befreien“, „bewahren“ und „schützen“ ins Deutsche übertragen werden.

⁵⁹⁹ Kurz zuvor, in Mk 2,11, verwendet der markinische Jesus dasselbe Verb: „ἔγειρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου.“ An dieser Stelle passt mit hoher Wahrscheinlichkeit die gängige Übersetzung als „Steh auf...“.

⁶⁰⁰ „κακοποιῆσαι“ kann gemäß Bauer-Aland auch eine noch schärfere Formulierung darstellen, i. e. „ein Verbrechen begehen“, „ein Übeltäter sein“ oder „schädigen, zudem gemäß Langenscheidt „sündigen“.

Aus V. 3 geht hervor, dass der markinische Jesus die Absichten „der“ Pharisäer zu kennen oder zu durchschauen scheint. Als alternative Handlungsmöglichkeiten wäre denkbar, dass der markinische Jesus den Menschen mit verdorrter Hand kommentarlos heilt oder aber, dass er ihn heilt und dazu begründet, aus welchem Grund (z. B. Lebensgefahr) es in diesem Fall erlaubt bzw. warum es überhaupt erlaubt ist oder warum es ihm erlaubt ist, am Schabbat zu heilen. In der vorliegenden Textform könnte die Frage von V. 4 somit auch darauf verweisen, dass der markinische Jesus „die“ Pharisäer und ihren Wunsch, ihn „anzuklagen“, der in 3,6 im „Beschluss, Jesus umzubringen“ kulminiert, direkt anspricht. In diesem Fall würde er fragen, ob das, was er tut, am Schabbat erlaubt ist, oder das, was „die“ Pharisäer tun resp. tun wollen.

„Zweifellos waren die Pharisäer nur deshalb aufgebracht, weil Jesus am Sabbat ohne Rücksicht auf die Art der Krankheit heilte und gar nicht fragte, ob sie lebensgefährlich sei oder nicht“, vermutet Joseph Klausner.⁶⁰¹ Zu dieser Schlussfolgerung gelangt er, indem er zuvor drei Stellen aus Mischna und Talmud zitiert (mJoma 8,6; bJoma 85b; jerJoma 8,5), in denen er Belege dafür sieht, dass „Jesus (oder der Evangelist) (...) unrecht“ getan hätten, „die Pharisäer zu fragen: ‚Soll man am Sabbat das Leben erhalten oder es zerstören?‘, da auch diese, wie wir sahen, um der Rettung eines Menschenlebens willen die Sabbatgebote ohne Bedenken aufheben“. Dabei setzt er die in den Evangelien dargestellten „Pharisäer“ nicht nur mit einer real-historisch so existierenden und so agierenden Gruppe, sondern auch mit den in Mischna und Talmud zitierten Rabbinen gleich, was ihre Meinungen über Rettung aus Lebensgefahr am Schabbat betrifft. Zudem setzt Klausner voraus, dass der erzählte Jesus (den er offensichtlich mit dem realen Jesus gleichsetzt) nicht selbst weiß, wie gefährlich die Krankheit des Menschen mit der verdorrten Hand ist, „die“ Pharisäer hingegen schon.

Ein ähnliches Vorgehen wie bei Klausner ist bei Edward Schillebeeckx zu beobachten, trotz ganz unterschiedlicher Blickrichtungen. Er meint: „Die Pharisäer werden theoretisch zugeben müssen, daß man am Sabbat ‚Gutes tun darf‘, aber die Praxis des ‚Zaunes um das Gesetz‘ verhindert in Wirklichkeit dieses gute Tun. Denn man darf nach pharisäischer Ansicht an einem Sabbat ein Leben retten, trotz des *buchstäblichen* Tenors des Gesetzes. Aber hier geht es um eine verkrüppelte Hand, eine schon lange währende Krankheit, die genausogut an einem anderen Tag, einem Nicht-Sabbattag, von Jesus hätte geheilt werden können. Jesu Kritik an der jüdischen Sabbatruhe geht weiter als die jüdische Kasuistik hinsichtlich verschiedener Notfälle. Hier werden die Sabbatgesetze selbst radikal relativiert; die Sabbatruhe wird als eine

⁶⁰¹ Klausner, Joseph: Jesus von Nazareth (s. Anm. 488), 381.

„Zeit des Gutes-Tuns“ und nicht des „Nicht-Dürfens“ interpretiert“⁶⁰². Hierbei lässt Schillebeeckx praktisch keinen Satz ungenutzt, um seiner Distanz zum Judentum Ausdruck zu verleihen und auch Jesus vom Judentum abzugrenzen. Mit Klausner verbindet Schillebeeckx sowohl die Prämisse, dass es sich bei den Erzählungen der Evangelien um Berichte über historische Realität handele, als auch die Annahme, dass die Heilung nicht dringend am Schabbat stattfinden müsse, weil es sich um „eine schon lange währende Krankheit“ handeln würde. Hier verknüpft Schillebeeckx Unkenntnisse medizinischer Art (auch „lange währende“ Krankheiten können sich akut verschlechtern und Todesfolge haben) mit Unkenntnissen über das Judentum: Wenn er „Jesus Kritik an der jüdischen Sabbatruhe“ als über „die jüdische Kasuistik hinsichtlich verschiedener Notfälle“ hinausgehend bezeichnet, so missachtet Schillebeeckx beispielsweise die Tatsache, dass in rabbinischem Schrifttum alles andere als nur über Notfälle diskutiert wird. Schillebeeckx' Rede von einem „buchstäblichen Tenor des Gesetzes“ bezeugt zudem die Grundeinstellung, dass im „Alten“ Testament klare Regelungen hinsichtlich der in dieser Perikope vorliegenden Situation vorhanden seien, deren „buchstäblicher Tenor“ hätte befolgt werden können.

In völligem Kontrast dazu steht Gerd Theißen, der 1 Makk 1,29–38 in den Blick nimmt und meint, dass der markinische Jesus mit seiner Frage in Mk 3,4 nach der Erlaubtheit, am Schabbat Gutes zu tun, „möglicherweise auf die Erlaubnis (...), in Kriegszeiten zu töten“⁶⁰³, anspiele. Dies führt Theißen zur Einschätzung: „Jesus dehnt nur die bekannten Fälle von Lebensrettung am Sabbat auf Fälle aktiver Lebensförderung aus. Damit bleibt er im Rahmen der jüdischen Diskussion über den Sabbat.“ Auch wenn es wenig plausibel erscheinen mag, das makkabäische Zulassen von Selbstverteidigung auf die völlig anders geartete Lage des Menschen mit verdorrter Hand zu übertragen, stellt Theißens Ansatz zumindest den erfreulichen und immer noch notwendigen Versuch dar, den historischen Jesus innerhalb des Judentums zu verorten. Auch Theißen geht allerdings offenkundig davon aus, dass der Mensch mit verdorrter Hand keine dringende, vor dem Tod bewahrende Heilung benötigt hätte.

⁶⁰² Schillebeeckx, Edward: Jesus (s. Anm. 478), 213.

⁶⁰³ Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ²2001, 60.

Den folgenden Überlegungen möchte ich zunächst eine Übersicht voranstellen. Die Krankheit, die in der vorliegenden Erzählung als „verdorrte Hand“ sichtbaren Ausdruck findet, könnte sein:

- lebensgefährlich
 - sicher lebensgefährlich
 - unmittelbar, Tod steht in kurzer Zeit bevor
 - nicht unmittelbar, aber in absehbarer Zeit
 - nicht unmittelbar, schleichend/zunehmend innerhalb von längerem Zeitraum
 - potentiell lebensgefährlich
 - für den Erkrankten
 - unmittelbar, Tod steht in kurzer Zeit bevor
 - nicht unmittelbar, aber in absehbarer Zeit
 - nicht unmittelbar, schleichend/zunehmend innerhalb von längerem Zeitraum
 - für andere Menschen, die sich anstecken können
- nicht lebensgefährlich
 - aber das normale Leben stark einschränkend, be-/verhindernd
 - auch die Erwerbstätigkeit betreffend
 - nicht die Erwerbstätigkeit betreffend
 - das normale Leben nicht bzw. nur geringfügig einschränkend

In Mischna und Talmud findet man Belege zu jeder dieser Kategorien in Zusammenhang mit dem Schabbat. Immer wieder wird von christlichen Autoren mJoma 8,6 zitiert, wo es heißt: „Ferner sagt R. Matja ben Ĥeresch: Wenn jemand Halsschmerzen hat, so darf man ihm am Sabbat Arznei in den Mund einflößen, denn es liegt die Möglichkeit einer Lebensgefahr vor, und schon die Möglichkeit einer Lebensgefahr lässt den Sabbat zurücktreten.“⁶⁰⁴ Hierbei handelt es sich nicht um eine Diskussion mit verschiedenen Ansichten⁶⁰⁵, sondern um eine

⁶⁰⁴ https://www.sefaria.org/Mishnah_Yoma.8.6?lang=bi (aufgerufen am 25. 1. 2024).

⁶⁰⁵ Dies ist z. B. in mShab 6,10 der Fall: „Man darf mit einem Heuschreckenei und mit einem Fuchszahn und mit dem Nagel eines Gehengten als Heilmittel ausgehen. So R. Meïr. Die Weisen sagen: Es sei als Heidensitte selbst an nicht heiligen Tagen nicht gestattet.“

eindeutige Aussage. Gewöhnliche Halsschmerzen würden dabei aus heutiger Sicht vermutlich nicht als potentiell lebensbedrohlich eingestuft werden (es sei denn, sie würden vom Verschlucken einer Gräte, von dem Eindringen eines scharfen Gegenstandes u. dgl. herrühren), doch ist dies im Verständnis der Rabbinen der Mischna der Fall. Dies bedeutet zugleich, dass nicht die heutige Perspektive auf eine Erkrankung bezüglich ihres Schweregrades als untrügliches Maß für die Bewertung antiker Texte angesehen werden sollte, sondern eben die Einschätzung innerhalb antiker Verständnisse von Mensch und Welt. Die zitierte Passage über die Halsschmerzen folgt in der Mischna der Ausnahmeregelung, dass auch unreine Speisen im Falle potentieller Lebensgefahr verzehrt werden sollen, denn es heißt (ebenfalls in mJom 8,6): „Wird jemand von Heisshunger ergriffen, gibt man ihm selbst unreine Dinge zu essen, bis seine Augen wieder aufleuchten“⁶⁰⁶, wobei der Zusatz vermerkt ist: „wenn keine erlaubten Speisen zur Hand sind.“ Unter „Heisshunger“ wird nicht eine Attacke aufgrund eines schlechten Diätplanes verstanden, sondern „ein krankhafter Zustand, der Lebensgefahr im Gefolge haben, aber durch Nahrungsaufnahme schnell beseitigt werden kann“. Auch hier handelt es sich also um die temporäre, singuläre, partikuläre Außer-Kraft-Setzung eines Ge- bzw. Verbotes im Falle von möglicher Lebensgefahr, ohne dass davon die Rede ist, dass zuerst genau geprüft werden müsste, ob dieses Lebensgefahr tatsächlich bestünde.

Im Traktat Joma im Seder Moed des babylonischen Talmuds wird eine Diskussion verschiedener Rabbinen erzählt: „R. Jišmaél, R. Áqiba und R. Eleázar b.Ázarja befanden sich einst auf dem Wege, und Levi der Ordner und R. Jišmaél, Sohn des R. Eleázar b.Ázarja, folgten ihnen. Da wurde unter ihnen die Frage aufgeworfen, woher denn zu entnehmen sei, daß die Lebensrettung den Šabbath verdränge“⁶⁰⁷ (bJoma 85a,13). Es handelt sich weder um eine Erörterung darüber, ob Lebensgefahr den Schabbat verdränge, noch darüber, ob es sich um sichere oder nur potentielle Lebensgefahr handeln muss. Vielmehr geht es darum, für die vorausgesetzte, unhinterfragte Regelung, dass „die Lebensrettung den Sabbat verdränge“, biblische Belegstellen zu finden. In weiterer Folge geschieht dies unter Ausdeutung von Ex 22,1 durch R. Jišmaél, von Ex 21,14 durch R. Áqiba. R. Eleázar zieht einen Vergleich mit der

(https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.6.10?lang=bi&with=all&lang2=en, aufgerufen am 25. 01. 2024) R. Meir möchte damit das Trageverbot beim Ausgehen am Schabbat außer Kraft setzen. Die als „die Weisen“ bezeichneten Gegenstimmen zu dieser Ansicht widersprechen nicht hinsichtlich des Schabbats, sondern weil sei die genannten Heilmittel als Aberglaube bewerten. Jedenfalls aber werden an dieser Stelle zwei gegensätzliche Meinungen festgehalten.

⁶⁰⁶ https://www.sefaria.org/Mishnah_Yoma.8.6?lang=bi (aufgerufen am 25. 1. 2024).

⁶⁰⁷ <https://www.sefaria.org/Yoma.85a.13?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 25. 1. 2024).

Beschneidung ohne expliziten Bezug auf eine Stelle des Tanachs. Zu den zu Beginn der Erzählung als „auf dem Wege“ befindlich erwähnten Rabbinen gesellen sich in der Diskussion bJoma 85a,13 bis 85b,6 weitere Stimmen hinzu (Rabba b. Bar Ḥana im Namen R. Joḥanans, R. Jose b. R. Jehuda, R. Jonathan b. Joseph, R. Šimón b. Menasja, R. Jehuda im Namen Šemuéls). Zuletzt heißt es: „Raba sprach: Jene alle [Beweise] sind zu widerlegen, nur nicht der des Šemuél, der nicht zu widerlegen ist“⁶⁰⁸ (85b,4). Kurz darauf wird spezifiziert: „All diese Beweise gelten nur vom sicheren [Tode], woher dies von einem Zweifel? Der des Šemuél aber ist ganz gewiß nicht zu widerlegen“⁶⁰⁹ – d. h., nur jenes Argument, das auch für potentielle, nicht nur für sichere Lebensgefahr anzuwenden ist, sei als gültig anzusehen. R. Jehuda hatte im Namen Šemuéls Lev 18,5 als Beleg herangezogen: „*Er lebe durch sie*, und nicht, daß er durch sie sterbe“⁶¹⁰ (85b,3). Interessanterweise wird mit der Aussage Rabas, dass alle Beweise außer jenem des Šemuéls zu widerlegen sind, auch die Deutung R. Jonathan b. Josephs argumentativ außer Kraft gesetzt. Dieser hatte sich auf Ex 31,14 bezogen: „*Denn er muß euch heilig sein*, er ist euch übergeben, nicht aber [ihr, Anm. S. H.] ihm“⁶¹¹, wobei es sich pikanterweise um eine Stelle handelt, die von christlichen Autoren immer wieder als Parallele zu Mt 12,8par herangezogen wird.

Eine klare, unzweideutige Regelung ist im Mischna-Traktat Šabbat auch zu jener Situation festgehalten, die entsteht, wenn eine Frau am Šabbat ein Kind zur Welt bringt: „Einer Frau darf man allen Beistand am Šabbat leisten, ihr auch von Ferne her eine Hebamme holen; man darf ihretwegen den Šabbat verletzen“.⁶¹² Auch dies fällt in die Kategorie der potentiellen Lebensgefahr.

Im Gegensatz dazu ist allerdings an manchen Stellen auch von der Erlaubtheit der Anwendung von Heilmitteln am Šabbat die Rede, wo keinerlei Lebensgefahr thematisiert wird. So heißt es etwa in mŠab 14,3: „Man darf nicht griechischen Ysop am Šabbat essen, weil es keine Speise für gesunde Menschen ist; aber wohl darf man יעזר essen und Hirtenblüthe trinken. Alle gewöhnlichen Speisen und Getränke darf man auch am Šabbat als Heilmittel einnehmen,

⁶⁰⁸ <https://www.sefaria.org/Yoma.85b.4?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 25. 1. 2024).

⁶⁰⁹ <https://www.sefaria.org/Yoma.85b.6?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 25. 1. 2024).

⁶¹⁰ <https://www.sefaria.org/Yoma.85b.3?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 25. 1. 2024).

⁶¹¹ <https://www.sefaria.org/Yoma.85b.2?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 25. 1. 2024).

⁶¹² https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat?tab=contents (aufgerufen am 25. 1. 2024).

ausgenommen Baumwasser und einen Trank der Unfruchtbarkeit, weil sie nur gegen die Gelbsucht dienen; indess darf man Baumwasser gegen den Durst trinken, und sich mit Wurzelöl, wenn nicht zur Heilung, salben.“⁶¹³ Hier wird dezidiert die Einnahme von Heilmitteln am Schabbat erlaubt – mit der Einschätzung, dass es sich dabei um normale Nahrungsmittel handeln muss, die auch eine heilende Wirkung haben können (wozu auch יועזר, d. h. wilder Rosmarin und „Hirtenblüthe“ zählen). Heilpflanzen wie der genannte Ysop, der im Normalfall nicht verzehrt wird, sind dabei ausgeschlossen.

Eine ähnliche Einstellung steht auch hinter der unmittelbar darauffolgenden Aussage: „Wer an den Zähnen leidet, darf nicht Essig dagegen einschlürfen, aber man kann etwas in Essig tauchen, und wenn davon der Schmerz geheilt wird, so ist kein Bedenken dabei“⁶¹⁴ (mShab 14,4). Hier ist es nicht das Nahrungs- bzw. Heilmittel, sondern die Methode der Anwendung, die geregelt wird: Etwas in Essig zu tauchen, war im Gegensatz zum „Einschlürfen“ eine Form des Zu-Sich-Nehmens von Essig als Nahrungsmittel.

Zusammenfassend gesagt: Über die Rettung aus sicherer Lebensgefahr am Schabbat wird in Mischna und Talmud gar nicht erst diskutiert, weil sie als selbstverständlich vorauszusetzen ist. Die Hilfe aus potentieller Lebensgefahr am Schabbat ist mehrfach als eindeutig legitim dargestellt, und zwar auch bei für heutige Verhältnisse harmlosen Erkrankungen wie Halsschmerzen. Die orale Anwendung von Heilmitteln ist auf jene beschränkt, die als gewöhnliche Nahrungsmittel auch verzehrt werden – was (inklusive Kräutern) einen Großteil der in der Antike verfügbaren Heilmittel umfasst.

Zur Art der Heilung, die in der Erzählung vom Menschen mit verdorrter Hand durch den synoptischen Jesus zur Anwendung kommt, gibt es keine Regelung in Mischna und Talmud zu finden – was nicht Wunder nimmt, da sie nicht zu gängigen Heilmethoden zu zählen ist, somit keine allgemeingültigen Bestimmungen nötig waren. Der markinische Jesus (wie auch der matthäische und der lukanische) spricht einige wenige Worte, die die Heilung bewirken. Dies ist allerdings keine Heilmethode, die spezifisch am Schabbat möglichst wenig mit manueller Arbeit in Verbindung gebracht werden könnte, sondern die von einem chronologischen Leser des Markus-Evangeliums schon bei der Heilung eines Besessenen (Mk 1,25) oder eines

⁶¹³ https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.14.3?lang=bi&with=all&lang2=en (aufgerufen am 25. 1. 2024).

⁶¹⁴ https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.14.4?lang=bi&with=all&lang2=en (aufgerufen am 25. 1. 2024).

Gelähmten (2,10f) beobachtet werden konnte. Ebenso oft wurde im Markus-Evangelium bisher eine Heilung mit Körperkontakt erzählt, wobei der Aussätzige in 1,41 durch die ausgestreckte Hand Jesu berührt wird, verbunden mit Heilungsworten, bei der Heilung der Schwiegermutter des Petrus jedoch von keinem Sprechen des markinischen Jesus erzählt wird, sondern nur von einem Ergreifen der Hand und einem Aufrichten. Auf welche Weise in 1,34.39 die Heilung einer Vielzahl von „Leidenden und Besessenen“ (1,32) vonstattengeht, wird erzählerisch nicht expliziert.

Wenn nach dieser Vielzahl von Heilungen der markinische Jesus bereits als professioneller, vielleicht sogar gewerbsmäßiger Heiler (Zuwendungen und Unterstützungen aus Dankbarkeit werden zwar nicht erzählt, sind aber gut denkbar) gelten könnte, würde dies aus Sicht von Mischna und Talmud keinen Unterschied machen, denn es wird an den zitierten Stellen nicht unterschieden, von wem die Rettung aus Lebensgefahr oder Heilung ausgeht.

Folgt man der Übersetzung der Elberfelder Bibel, so würde der markinische Jesus in V. 5 zugleich mit Zorn und Betrübung „über die Verhärtung ihres Herzens“ „auf“ die Anwesenden „umher“ blicken.⁶¹⁵ Variativ dazu könnte der markinische Jesus jedoch auch, ohne Zorn, der vielleicht auch noch als „heilig“ bezeichnet wird, mit „innerer Regung“ oder mit „Leidenschaft“ (beides ist als Übersetzung von „μετ’ ὀργῆς“ möglich) sich umsehen, die Umstehenden anblicken oder betrachten. Dabei könnte er „Mitleid empfinden“ (s. Bauer-Aland zu „συλλυπέω“⁶¹⁶) oder „Mitleid zeigen“ (s. Langenscheidt) oder auch „traurig sein“ (s. Kassühlke), darüber nämlich, dass „Herz“ oder auch „Verstand“ (s. Langenscheidt zu „τῆς καρδίας“), jedenfalls das „Innere“ der Anwesenden „verschlossen“ (vgl. Kassühlke zu „πρώσας“) ist. Würde man hier das Sprichwort „Wie man in den Wald hineinruft, so schallt es zurück“ anwenden, so wäre es im Falle einer interpretierenden Übersetzung der Reaktion des markinischen Jesus als „zornig“ nicht so sehr verwunderlich, wenn auch „die“ Pharisäer darauf wiederum ähnlich reagieren, im Falle eines innerlich erregten, Mitleid zeigenden Jesus hingegen eher.

⁶¹⁵ Ähnlich heißt es in der Lutherbibel, dass er „sie ringsum (...) mit Zorn“ ansieht, „betrübt über ihr erstarrtes Herz“, in der Einheitsübersetzung sieht er „sie der Reihe nach an, voll Zorn und Trauer über ihr verstocktes Herz“.

⁶¹⁶ In Bauer-Alands Wörterbuch findet sich jedoch ebendort der Vermerk: „in συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πρώσας τῆς καρδίας αὐτῶν Mk 3s hat d. Präp. gewiß nur d. Zweck der Verstärkung des einfachen Verbuns *tief betrübt über d. Verstockung ihres Herzens*“. Wieso diese Bedeutungszuschreibung „gewiß“ sei, lässt sich gewiss in Frage stellen.

Zwei Unterschiede gibt es im letzten Vers dieser Erzählung (3,6) im Vergleich mit ihrer matthäischen Variante zu vermerken: Zum einen sind die markinischen Pharisäer mit „τῶν Ἡρῳδιανῶν“ verbündet, einer Gruppe, die von Kassühlke und Bauer-Aland als Anhänger von Herodes dem Großen und dessen Familie vermerkt sind.⁶¹⁷ Zum anderen wird im Markus-Evangelium zum Begriff „συμβούλιον“ nicht das matthäische Verb „ἔλαβον“, sondern „ἔδιδουν“ kombiniert.⁶¹⁸ Bei Bauer-Aland findet sich Mk 3,6 dezidiert als Belegstelle dafür genannt, dass dies als „Beschluss fassen“ übersetzt werden solle. Wie im Falle von „ἔλαβον“ (siehe die obigen Ausführungen zu Mt 12,14) gibt es jedoch auch hier eine Bedeutungsfülle bzw. eine Bandbreite an Übersetzungs- und damit Interpretationsmöglichkeiten, die m. E. nicht vorschnell außer Acht gelassen werden sollte. Die Kombination aus den Übertragungsvarianten von „συμβούλιον“ und „ἔδιδουν“ ergibt, dass vom Bestellen oder Einsetzen einer Ratsversammlung ebenso die Rede sein könnte wie vom Bewirken, Gewähren oder Gestatten eines Beschlusses. Denkbar wäre auch das Geben, Anbieten oder Zuteil-Werden-Lassen eines Rates, allerdings bliebe hierbei unklar, an wen dies geschehen würde, was diese letzte Variante

⁶¹⁷ Michael Becker meint, aus der „Erwähnung der Herodianer in V. 6 (vgl. 12,13)“ ableiten zu können, dass „in der Geschichte politische Implikationen mitschwingen“ könnten. Zwar hätten, so Becker, Herodianer „wohl kein großes Interesse an einem Sabbatkonflikt gehabt. Doch kann der Konflikt auch als ein Autoritätskonflikt begriffen werden, insofern Jesu Auftreten als eine Gefährdung des Anspruchs der Mächtigen verstanden wurde.“ (Becker, Michael: „Feiertagsarbeit?“ (s. Anm. 528), hier 250) Hierzu ist zunächst bezüglich des Begriffs „Herodianer“ anzumerken, dass „no one really knows what this term means, since it occurs only here and in 12:13/Matt 22:16, neither of which provides a clear contextual clue. It is usually interpreted as a reference to supporters of the dynasty founded by Herod the Great, who ruled Jewish Palestine from 37 to 4 B.C.E.“ (Marcus, Joel: Mark 1–8 (s. Anm. 413), 249.) Joel Marcus gibt unter Berufung auf Josephus allerdings weiter zu bedenken, dass Herodes d. Gr. „clashed with the Pharisees“ und dass es „no evidence“ gäbe, „that his son Herod Antipas, the ruler of Galilee at the time of Jesus, had particularly close relations with them, so that the alliance alluded to in 3:6 is puzzling on a historical level.“ (Ebda.) Abgesehen von der unklar bleibenden Bezeichnung „Herodianer“ spricht Becker zudem von „Jesu Auftreten“ – wobei sehr offen ist, welches Auftreten überhaupt damit gemeint ist. Diese vage Begriffswahl hindert Becker nicht daran, als dezidierte Behauptung aufzustellen, dass eben jenes „Auftreten“ „als eine Gefährdung des Anspruchs der Mächtigen verstanden wurde“. Welche „Mächtigen“ damit gemeint sind (Herodes?, „die“ Pharisäer?, andere?) und von wem dies „verstanden wurde“, ist dabei sehr fraglich. Der Begriff „Herodianer“ kann m. E. von einem chronologischen Leser des Markus-Evangeliums bestenfalls im Nachhinein in einen größeren Kontext gebracht werden, i. e. ab Mk 6,14, wo die Erzählung über die Ermordung Johannes´ des Täufers nachgereicht wird. Herodes wird darin jedoch – im Gegensatz zu seiner Frau Herodias – keineswegs als negativer oder böswilliger Charakter gezeichnet. Stößt ein chronologischer Leser in Mk 12,13 erneut auf die Koppelung Pharisäer – Herodianer, so kann er sich an 3,6 erinnert fühlen – oder aber angesichts der Übersetzung von 3,6 als Mordpläne darüber wundern, dass diese immer noch nicht weiter gediehen sind und als letzte Reaktion der Pharisäer-Herodianer-Gruppe in 12,17 nur vermerkt wird: „Und sie wunderten sich über ihn“.

⁶¹⁸ An der einzigen Stelle, an der die Herodianer im Matthäus-Evangelium genannt werden, i. e. Mt 22,16, wird ebenfalls „συμβούλιον ἔλαβον“ verwendet, um ihr Handeln gemeinsam mit „den“ Pharisäern zu beschreiben.

unwahrscheinlich macht. Für alternative Übersetzungsmöglichkeiten von „κατ’ αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν“ sei auf die Ausführungen zu Mt 12,14 verwiesen.⁶¹⁹

Die Heilung des Menschen mit verdorrter Hand wird letztlich in dieser Erzählung zur Nebensache, sie macht keinen Eindruck auf „die“ als herzensverhärtet titulierten Pharisäer. V. 5b, in dem die Heilung vonstatten geht (so man nicht bereits eine Heilung im Zuge der Aufforderung „ἔγειρε εἰς τὸ μέσον“ annimmt), könnte im Grunde genommen auch weggelassen werden, da im Fokus der markinische Erzählungsvariante, gerade durch die Verse 4 und 5a, die im Matthäus-Evangelium nicht vorkommen, die Darstellung der negativen Grundeinstellung (V. 2), der negativen inneren Ursachen (V. 5) und des (egal, wie „ἀπολέσωσιν“ in V. 6 übersetzt wird) negativen weiteren Vorgehens „der“ Pharisäer liegt.

Selbst wenn man, wie oben erwogen, den markinischen Jesus bereits als Berufsheiler betrachten würde und somit seine Heilungstätigkeit als „Arbeit“ einstufen würde, i. e. als am Schabbat verboten⁶²⁰, so würde aus dem Tanach einzig und allein Num 15,32–36, die Steinigung eines Mannes, der am Schabbat Holz sammelte, in jene Richtung interpretiert werden können, die einen Tötungsvorsatz oder –beschluss „der“ Pharisäer irgendwie legitimieren könnte. Dazu gegenteilige Regelungen sind im Traktat Shabbat der Mischna zu finden. Unter den „vierzig weniger eine“ Hauptarbeiten in mShab 7,2 ist keine dahingehend auslegbar, dass sie auf Jesu Heilungsaktivitäten (ob mit oder ohne Berührung/Aufrichten, wie oben dargelegt) anwendbar wären (schon gar nicht auf eine Heilung allein durch Worte).⁶²¹ Selbst wenn aber diese

⁶¹⁹ Michael Becker meint unter Annahme, dass „die Konfrontation (...) in V. 6 mit dem Beschluss, Jesus umzubringen“, dass „in diesem Abschluss deutlich redaktionelle Absichten des Evangelisten hervor“ treten würden, „der einen Spannungsbogen bis hin zur Passion errichtet“. Doch weist er auf eine Unstimmigkeit dieser Einschätzung selbst hin: „Dennoch sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass es Markus ein Anliegen ist, Jesu torakonformes Verhalten zu betonen. Dies zeigen die Heilungen von 1,32–34, die erst nach Sonnenuntergang stattfinden, und 1,40–45 unmittelbar vor dem Konflikt“ (Becker, Michael: „Feiertagsarbeit?“ (s. Anm. 528), hier 249f.). Zu diesen Unstimmigkeiten kommt es gerade eben durch die Auswahl von „umbringen“ als alleiniger Übersetzung von „ἀπόλλυμι“.

⁶²⁰ Zusätzlich müsste man annehmen, dass „die“ Pharisäer annehmen, dass Jesus nicht bloß durch Worte heilt, sondern physisch aktiv werden würde, wenn sie in Mk 3,2 auf ihn „lauerten (...), damit sie ihn anklagen konnten“.

⁶²¹ Dies ist angesichts der folgenden Erklärung Mordche Sew-Wolf Rapaports nicht weiter verwunderlich, wenn er über das Arbeitsverbot am Schabbat bzw. an Festtagen schreibt: „Die Folgezeit der talmudischen Rechtsentwicklung suchte für den Umfang des A.'s [Arbeitsverbots, Anm. S. H.] einen festen Anhaltspunkt zu gewinnen und fand diesen in der Formulierung, daß alle (insges. 39) Arbeiten, die für den Bau und die Einrichtung der Stiftshütte sowie für den Dienst in ihr direkt oder indirekt notwendig waren, sodann auch alle von diesen (Aw melacha genannten) Hauptklassen technisch abzuleitenden Untergruppen von Arbeiten am Sabbat verboten seien. Mit dieser rein mechanischen Ableitung — die Stiftshütte hat ja an sich mit dem Sabbat nichts zu tun — wurde als organisches Prinzip verbunden, daß nichts Neues hergestellt werden dürfe“ (Rapaport, Mordche Sew-Wolf:

Heilungsaktivitäten doch als wie auch immer geartete Arbeit interpretiert werden würden, so wäre dabei mShab 7,1 und mShab 12,1 zu bedenken. An letzterer Stelle heißt es: „Wie viel muss Einer mindestens bauen, um schuldig zu sein? — Wer nur das Mindeste baut, ferner wer nur noch so wenig Steine behaut, glatt schlägt, hobelt und bohrt, ist schuldig. Dies ist die Regel: Wer eine Arbeit am Schabbat verrichtet, die sich so bleibend erhält, ist schuldig. R. Simeon ben Gamliel sagt: Auch wer mit dem Hammer während der Arbeit auf den Ambos schlägt, ist schuldig, weil er gleichsam eine Arbeit in Stand setzt.“⁶²² Nicht die Menge, sondern das Tun an sich ist somit entscheidend – dies könnte im Extremfall sogar auf jede noch so kleine Heilungsaktivität Jesu umgemünzt werden. Mitnichten aber ist im Vers, der direkt vor der Aufzählung der 39 Hauptarbeiten zu lesen ist, von lethalen Konsequenzen einer Nicht-Beachtung des Arbeitsverbotes die Rede, denn es heißt: „Eine Hauptregel hat man in Betreff des Schabbat festgestellt: Wer das Grundgesetz vom Schabbat vergessen, und mehrere Arbeiten an mehreren Schabbaten verrichtet hat, ist nur ein Sündopfer schuldig. Wer das Grundgesetz vom Schabbat kennt, und mehrere Arbeiten an mehreren Schabbaten verrichtet hat, ist ein Sündopfer für jeden Schabbat schuldig. Wer sich bewusst ist, dass der Tag Schabbat ist, und mehrere Arbeiten an mehreren Schabbaten verrichtet hat, ist für jede Hauptarbeit ein Sündopfer schuldig. Wer mehrere Arbeiten von einer Hauptart verrichtet hat, ist nur ein Sündopfer schuldig.“⁶²³ Es geht hierbei um die Anzahl von Sündopfern, die im Falle einer irrtümlichen oder aber vorsätzlichen Verletzung des Arbeitsverbots am Schabbat zu erbringen ist. Ein oder mehrere Sündopfer – aber keinesfalls das Opfer des eigenen Lebens. Von Bestrafung durch den Tod, gar durch den Tod durch die Hand von Menschen, ist hier nicht einmal ansatzweise die Rede.⁶²⁴

Geht man davon aus, dass die gängige Übersetzung von Mk 3,6 und Mt 12,14 als „wie sie ihn umbringen könnten“ eine von vielen Möglichkeiten der Übertragung ins Deutsche darstellt, wie oben erörtert, so könnte gerade eine Veränderung des Verständnisses bzw. der Deutung von

Art. „Arbeitsverbot an Sabbat und Festtagen“, in: Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hgg.): Jüdisches Lexikon (s. Anm. 459), Bd. I, 445f., hier 445).

⁶²² https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.12.1?lang=bi&with=all&lang2=en (aufgerufen am 17. 1. 2024).

⁶²³ https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.7.1?lang=bi&with=all&lang2=en (aufgerufen am 17. 1. 2024).

⁶²⁴ Wie ich an späterer Stelle, im Kapitel „Lust statt Last, Feiern statt Arbeiten, Heiligen statt Entweihen, Befreiung durch Gebot: Zum multiperspektivischen Schabbat im „Alten“ Testament“, näher ausführen werde, enthalten auch jene Stellen, in denen die Ausrottung desjenigen, der am Schabbat arbeitet, angedroht wird (Ex 31,14.15; 35,2; Lev 23,20), keinesfalls die Forderung, dass diese Ausrottung durch die Hand von Menschen geschehen solle. Zur Einordnung von Num 15,32–36 als einziges Erzählbeispiel für eine solche Ausrottung siehe ebendort.

„ἀπολέσωσιν“ ein Baustein innerhalb jener Entwicklung sein, die von J. Christopher Edwards dargelegt wurde, wenn er schreibt: „In the decades after Jesus’s death, some of his followers began making the inaccurate accusation that he was executed not by Roman soldiers but by Jews. They did this in a context (...) where the specification that Jesus was crucified by Roman soldiers for political crimes against the Roman state would cause great difficulties for evangelizing and settling within the Roman world. During the closing decades of the first century, the inaccurate claim that Jews killed Jesus was received into the Christian scriptures.“⁶²⁵

3. Zur möglichen Konsequenzlosigkeit der Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums (Lk 6,6–11)

„An einem anderen Sabbat“ als sein matthäischer und markinischer Konterpart geht der lukanische Jesus zu Beginn dieser Erzählung in die Synagoge. Durch die Hinzufügung dieser zeitlichen Angabe werden die beiden Geschichten vom Ährenpflücken und von der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand stärker voneinander getrennt als bei den anderen beiden Synoptikern, was auch für die Deutung des Verhaltens „der“ Pharisäer nicht unerheblich sein könnte. Deziert wird im Lukas-Evangelium auch hinzugefügt, dass Jesus in der Synagoge „lehrte“, was eine Tätigkeit ist, die wesentlich mehr Energie in Anspruch nehmen kann als das Heilen durch einige wenige Worte, jedoch nicht als „Arbeit“ klassifiziert wird. Ebenso deziert wird erwähnt, dass der lukanische Kranke die rechte Hand verdorrt hat.⁶²⁶

Im Lukas-Evangelium sind es zudem nicht nur „die“ Pharisäer, die darauf warten, wie sich Jesus dem Menschen mit verdorrter Hand gegenüber verhält, sondern auch „die Schriftgelehrten“.

⁶²⁵ Edwards, J. Christopher: *Crucified. The Christian Invention of the Jewish Executioners of Jesus*, Minneapolis 2023, 119. Zu den genannten „great difficulties for evangelizing and settling“ könnte man ergänzen: „und um zu überleben“. Bezüglich der Datierung „during the closing decades of the first century“ halte ich für möglich, dass dies erst zu späteren Zeitpunkten geschah.

⁶²⁶ Eine Konnotation von „ἡ δεξιὰ“ mit den gleichermaßen möglichen Übersetzungen als „Handschlag“, „Vertrag“, „Versprechen“, d. h. eine miteingeschlossene übertragene Bedeutungsweise der „verdorrten Hand“, ist denkbar. Steffen Leibold meint, dass „durch die Näherbestimmung der verdorrten Hand als rechte Hand“ „die Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit des Menschen (...) in dieser Perikope als Begründung für die Heilung am Schabbat gelten“ könne (Leibold, Steffen: „Mittelbare Lebensgefahr“ (s. Anm. 528), hier 146). Diese Argumentation erscheint mir nicht überzeugend zu sein, denn es wird die Heilung am Schabbat gerade deshalb beargwöhnt, weil sie mit einer eventuellen Verletzung des Arbeitsverbotes am Schabbat zusammenhängen kann.

Im Unterschied zum markinischen wird vom lukanischen Jesus behauptet, dass er „ihre Überlegungen“ kennen würde⁶²⁷ – was entweder wundersames Wissen voraussetzt, oder aber das Bekanntwerden ihrer Pläne, die sie bereits zuvor geschmiedet hätten, infolge von Informanten o. ä. Anders als die markinischen (s. Mk 3,4), werden die lukanischen Pharisäer ohnehin nicht als schweigend in Reaktion auf Jesu Frage nach der Erlaubtheit, am Schabbat Gutes oder Böses zu tun, dargestellt, sie könnten daher auch bereits im Vorfeld ihr Vorhaben offen kommuniziert haben. Würde man „παρετηροῦντο“ und „ἵνα εὐρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ“ in Lk 6,7 dahingehend übersetzen, dass, wie zur matthäischen und markinischen Parallelstelle dargelegt, von einem „Beobachten“ und einem „Herausfinden, wie sie ihn zu erkennen geben“, die Rede sein würde⁶²⁸, so wäre damit bereits ein erzählerisches Umfeld geschaffen, in welches sich der abschließende Vers 11, der im Lukas-Evangelium auch in gängigen Übersetzungen nicht als Tötungsvorsatz interpretiert wurde (da ganz anders formuliert), gut einbetten ließe.

Anders als im Markus-Evangelium wird vom im Lukas-Evangelium erzählten Menschen mit verdorrter Hand erwähnt, dass er der Aufforderung Jesu, sich in die Mitte zu stellen⁶²⁹, Folge leistet. Dies könnte noch stärker in jene Richtung weisen, die ich bereits zur markinischen Parallelstelle erwogen habe, i. e. dass die Heilung bereits zu diesem Zeitpunkt vonstatten geht bzw. zumindest vorbereitet wird und durch das Ausstrecken und Wiederhergestellt-Werden der Hand nur noch ihren noch deutlich sichtbaren Ausdruck findet.

Der Unterschied im Detail, dass in der Frage des lukanischen Jesus nach der Erlaubtheit, am Schabbat „Leben zu retten oder zu verderben“, zuletzt der Begriff „ἀπολέσαι“ verwendet wird (in Mk 3,4 hingegen „ἀποκτεῖναι“), existiert in manchen griechischen Quelltexten nicht⁶³⁰, weshalb ich diesbezüglich keine weiteren Überlegungen anstelle.⁶³¹ Ein gewichtigerer Unterschied ist in Lk 6,11 zu finden, wo es zunächst heißt: „αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας“. Im Markus-Evangelium war bereits zuvor von der „Verhärtung ihres Herzens“ (Mk 3,5) die Rede, worüber Jesus als „συλλυπούμενος“ dargestellt

⁶²⁷ Michael Becker nimmt dies auch vom markinischen Jesus an der entsprechenden Parallelstelle an, wenn er schreibt, dass durch die Tatsache, dass „der Charakter der Fragealternativen (...) rhetorischer Natur“ sei und „keinen Disput“ zulasse, „die heimlichen Anklageabsichten aus V. 2 entlarvt“ werden würden (Becker, Michael: „Feiertagsarbeit?“ (s. Anm. 528), hier 249). Hierbei kann die Frage aufkommen, vor wem dies „entlarvt“ werden sollte.

⁶²⁸ Was eine extrem gegenteilige Position gegenüber gängigen Übersetzungen innerhalb des Bedeutungsspektrums der entsprechenden Begriffe darstellen würde.

⁶²⁹ Zu alternativen Übersetzungsvarianten siehe oben, meine Erörterungen zu Mk 3,3.

⁶³⁰ Siehe Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece* zur Stelle.

⁶³¹ Zudem trifft der Hinweis Steffen Leibolds zu: „Im Vergleich zu Mk 3,1–6 bietet die dritte synoptische Parallelstelle Lk 6,6–11 keine wesentliche Neuerung in der Begründung der Heilung am Schabbat“ (Leibold, Steffen: „Mittelbare Lebensgefahr“ (s. Anm. 528), hier 146).

wird. In der Variante des Lukas-Evangeliums wird weder von einer (inneren oder äußerlich sichtbaren) Emotion Jesus gesprochen noch davon, dass „die“ Schriftgelehrten und Pharisäer bereits zuvor von „ἀνοίας“ erfüllt gewesen wären. Diese „ἀνοίας“ wurde für die Elberfelder Bibel und Einheitsübersetzung als „Unverstand“ eingedeutscht, wohingegen es in der Lutherbibel heißt: „Sie aber wurden ganz von Sinnen“. Denkbar wäre auch eine Übertragung als „Dummheit“ und (gemäß Kassühlke) als „Unvernunft“ oder „Wut“⁶³².

In jedem Falle stellt in der Erzählung des Lukas-Evangeliums das „ἐπλήσθησαν ἀνοίας“ eine Reaktion auf die Heilung bzw. Wiederherstellung der verdorrten Hand dar. Die Folge davon ist, dass „die“ Schriftgelehrten und Pharisäer „διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ“ (6,11). Für die Elberfelder Bibel wurde dies übersetzt als: „[sie] besprachen sich untereinander, was sie Jesus tun sollten“, ähnlich heißt es in der Lutherbibel: „[sie] beredeten sich miteinander, was sie Jesus tun wollten.“ In der Einheitsübersetzung wird das „ἐπλήσθησαν“ ignoriert, was die Formulierung „Sie aber in ihrem Unverstand berieten sich untereinander, was sie gegen Jesus unternehmen könnten“ zur Folge hat. „Gegen“ wurde dabei hinzugefügt, was eine tendenziöse, misskreditierende Sichtweise auf „die“ Schriftgelehrten und Pharisäer zur Ursache und zur Folge hat. Die griechische Ausdrucksweise ist demgegenüber wesentlich neutraler gehalten, eine Angleichung des Ausgangs der lukanischen Erzählungsvariante an jene der matthäischen und markinischen übergeht nicht nur ein sprachliches Detail an dieser Stelle, sondern schafft auch einen anderen Kontext, in welchen der weitere Erzählverlauf, die Akteure und ihre Handlungen eingebettet wird.

„διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ“ kann zudem auf weitere, zum Teil ganz andere Weisen ins Deutsche übertragen werden. Bei „διαλαλεω“ gibt es zwar zunächst keinen großen Spielraum, die Bandbreite reicht von „(be)sprechen“, „reden“ über „sich unterreden“ bis „sich unterhalten“, wobei es sich um Synonyme handelt. Bei „τί“ hingegen gibt es ein größeres Spektrum an (Be-)Deutungsmöglichkeiten, außer dem in den oben erwähnten Übersetzungen verwendeten „Was“ wäre auch „wie“, „warum“, „wozu“, „weshalb“, „aus welchem Grund“, „wer“ oder „inwiefern“ denkbar. Noch wesentlich umfangreicher ist die Varianz von „ποιεω“: Als extreme Pole seien dazu die Übersetzungsmöglichkeiten „(Angst) einflößen“ vs. „(Gunst) erweisen“ genannt. Im Bereich des inhaltlich passend Möglichen würde auch liegen: „bereiten“, „veranstalten“, „ernennen“, „erwählen“, „achten“, „schätzen“, „erweisen (Gnade, Mitleid)“⁶³³, „bewirken“ oder aber auch „vollstrecken (Urteil)“. Die oben erwähnten Übersetzungen als „was sie Jesus tun sollten/wollten“ können „tun“ im Sinne von „jemandem etwas antun“ suggerieren, was

⁶³² In Bauer-Alands Wörterbuch ist speziell zu Lk 6,11 als Übersetzung vermerkt: „ἐπλήσθησαν ἀνοίας sie waren voller Wut“, was eine Beschränkung auf nur eine von mehreren Möglichkeiten darstellt.

⁶³³ Siehe Kassühlke.

wiederum mit einer negativen Konnotation „der“ Schriftgelehrten und Pharisäer wie auch des Heilens Jesu am Schabbat einhergehen kann. Tatsächlich aber ist – im Unterschied zu den synoptischen Parallelstellen – im Lukasevangelium keineswegs unterhinterfragbar von einem negativen Ausgang dieser Erzählung auszugehen, angesichts der Bedeutungsvielfalt von „ποιεω“ und überhaupt gerade angesichts der Tatsache, dass hier nicht „ἀπολέσωσιν“ oder andere Begriffe, die noch stärker in Richtung eines Mordvorsatzes gedeutet werden können, Verwendung finden. Dem entspricht nicht zuletzt der weitere Fortgang des lukanischen Narrativs: Der matthäische Jesus „ging (...) von dort weg“, als er „es [i. e. die negativen Vorhaben „der“ Pharisäer gegen ihn] erkannte“ (Mt 12,15), auch der markinische Jesus „ging mit seinen Jüngern weg an den See“, verlässt also auch den Ort des Geschehens und der potentiellen Gefahr bzw. zumindest der Unstimmigkeiten. Im Lukas-Evangelium hingegen ist als auf die Erzählung von der Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand unmittelbar folgend zu lesen: „Und es geschah in diesen Tagen, dass er auf den Berg hinaufging, um zu beten; und er verbrachte die Nacht im Gebet zu Gott“ – was nicht als das Ergreifen von Flucht interpretiert werden kann.

4. Zur Doublette Lk 14,1–6 (Heilung eines Wassersüchtigen)

Einige Kapitel später wurde in das Lukas-Evangelium eine Geschichte platziert, die bis auf wenige Details als Doublette zur Perikope von der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand gelten kann. Die Heilung eines „wassersüchtigen“ Menschen wird in Lk 14,1–6 als an einem Schabbat im „Haus eines der Obersten der Pharisäer“ spielend erzählt. Dieser Ort des Geschehens und die Art der Erkrankung sind schon die zwei größten Unterschiede zur Perikope über die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand. Wie in der folgenden Übersicht dargestellt, kommt es ansonsten zum Aufgreifen von vier Elementen nicht nur aus der lukanischen Erzählungsvariante dieser Heilung, sondern auch aus synoptischen Parallelstellen dazu:

Lk 14,1–6	Elemente aus Lk 6,6–11	Elemente aus Mt 12,9–14	Elemente aus Mk 3,1–6
1 Und es geschah, als er am Sabbat in das Haus eines der Obersten der Pharisäer kam,	V. 7: Die Schriftgelehrten und die Pharisäer		V. 2: Und sie lauerten auf ihn, ob er ihn am

zu essen, dass sie auf ihn lauerten.	aber lauerten darauf, ob er am Sabbat heilen würde, damit sie eine Beschuldigung gegen ihn fanden.		Sabbat heilen würde, damit sie ihn anklagen konnten.
2 Und siehe, ein wassersüchtiger Mensch war vor ihm.			
3 Und Jesus begann und sprach zu den Gesetzesgelehrten und Pharisäern und sagte: Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen oder nicht?	V. 9: Jesus sprach nun zu ihnen: Ich frage euch, ob es erlaubt ist, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, Leben zu retten oder zu verderben.	V. 10: (...) Und sie fragten ihn und sprachen: Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?, damit sie ihn anklagen könnten.	V. 4: Und er spricht zu ihnen: Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, das Leben zu retten oder zu töten?
4 Sie aber schwiegen. Und er fasste ihn an und heilte ihn und entließ ihn.			Sie aber schwiegen.
5 Und er sprach zu ihnen: Wer unter euch, dessen Sohn oder Ochse in einen Brunnen fällt, zieht ihn nicht sogleich heraus am Tag des Sabbats?		11 Er aber sprach zu ihnen: Welcher Mensch wird unter euch sein, der ein Schaf hat und, wenn dieses am Sabbat in eine Grube fällt, es nicht ergreift und herauszieht?	
6 Und sie konnten ihm darauf nicht antworten.			

Das „Lauern“⁶³⁴ in Lk 14,1 ist vergleichbar dem „Lauern“ in Lk 6,7 und Mk 3,2, mit dem Unterschied, dass in Lk 14,1 kein Grund für dieses „Lauern“ angegeben wird.⁶³⁵ Als „Lauernde“ können Pharisäer angenommen werden, einerseits, da die Szene im „Haus eines der Obersten der Pharisäer“ spielt, andererseits, weil zuvor zuletzt „einige Pharisäer“ genannt wurden (13,31). Mit Sicherheit geht allerdings aus dem Text nicht hervor, wer in 14,1 mit „sie“ gemeint ist, und auch das „Lauern“ an sich ist nicht aus dem zuvor Erzählten logisch nachvollziehbar, ganz im Gegenteil: In 13,17 war vermerkt worden, dass „alle seine [i. e. Jesu] Widersacher beschämt“ wurden und in 13,31 kommen „einige Pharisäer“, um den lukanischen Jesus vor Herodes zu warnen. Eine Übersetzung von „παρατηρέω“ (14,1: „αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν“) als „Beobachten“ anstelle von „Lauern“ oder „Auflauern“ erscheint an dieser Stelle daher inhaltlich plausibler. Denkbar wäre auch „Bewachen“, gerade in Zusammenhang mit der Warnung vor Herodes in der Perikope zuvor.

Eine weitere Gemeinsamkeit mit den Erzählungsvarianten über die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand stellt die Frage nach der Erlaubtheit von Heilung am Schabbat. Diese Frage ist in Lk 14,3 ähnlich formuliert wie in Mt 12,10, hingegen unterschiedlich zu Lk 6,9 und Mk 3,4, jedoch ist es in Lk 14 wie in Lk 6 und Mk 3 Jesus, der die Frage stellt, während die ähnlich formulierte Frage in Mt 12 vonseiten „der“ Pharisäer aufs Tapet gebracht wird.

Die Reaktion der Adressierten, genauer gesagt, der „Gesetzesgelehrten und Pharisäer“ in Lk 14,4 deckt sich mit der expliziten Aussage „Sie aber schwiegen“ in Mk 3,4. In den zu letzterer Stelle parallelen Synoptikern ist eine solche Reaktion zwar auch anzunehmen, doch wird sie nicht ausdrücklich genannt. Dieses Schweigen unterscheidet sich äußerlich nicht vom Ausgang der Erzählung über die Heilung des Wassersüchtigen, jedoch wird es dort anders gedeutet, wenn es heißt: „Und sie konnten ihm darauf nicht antworten“ (Lk 14,6). Das Schweigen in V. 4 könnte darauf gründen, dass es kein Unvermögen des Antwortens war, sondern ein Unwille dazu, vielleicht auch, weil diese Frage nicht so einfach zu entscheiden ist und einer längeren Erörterung bedürfte, die nicht auf plakative Weise mit einem simplen Ja/Nein festzumachen ist.

In Umkehrung zur Erzählfolge in Mt 12,11–13 heilt der lukanische Jesus in Lk 14,4f zuerst den Wassersüchtigen und liefert erst danach den Vergleich mit einem in den Brunnen gefallenem Sohn oder Ochsen. Im Grunde geht es in den Vergleichen in Lk 14,5 und Mt 12,11 um ein und

⁶³⁴ Zu alternativen Übersetzungsmöglichkeiten siehe meine Erörterungen zur Erzählung über Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand.

⁶³⁵ Demgegenüber heißt es in Lk 6,7: „ob er am Sabbat heilen würde, damit sie eine Beschuldigung gegen ihn fanden“, ähnlich Mk 3,2.

dieselbe Sache, nämlich, dass Mensch oder Tier, der/das in etwas hineinfällt, woraus er/es sich nicht selbstständig befreien kann, auch am Schabbat selbstverständlich Hilfe geleistet wird. Die Unterschiede belaufen sich allerdings im Detail nicht nur auf die Art des Hineinfallenden (matthäisches Schaf oder lukanischer Sohn bzw. Ochse), sondern auch auf die Art des Ortes des Missgeschicks. Wie bereits erwähnt, stellt ein Brunnen, wenn wasserführend, eine ungleich größere Gefahr für Leib und Leben dar als eine trockene Grube. Ob dies als Grund dafür zu sehen ist, dass die durch den Vergleich adressierten Gesetzesgelehrten und Pharisäer in Lk 14 nicht antworten können, hingegen am Ende der Erzählung über die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand je nach Übersetzungsentscheidung mehr oder weniger, aber doch prinzipiell negativ auf Jesu Worte und Tat reagieren, ist fraglich.

Was auch immer mit dem Begriff „Wassersüchtiger“, welche Grunderkrankung und welche Auswirkung gemeint ist,⁶³⁶ so handelt es sich jedenfalls um einen Zustand, der nicht aufgrund akuter Lebensgefahr ein unmittelbares Handeln des lukanischen Jesus am Schabbat erforderlich machen würde – und zwar im Unterschied zu einem Sohn oder Ochsen in einem Brunnen, wodurch auch dieser Vergleich eigentlich ein nicht vollständig passender ist. Die Heilung wird in diesem Fall nicht durch Worte begleitet, die „Tätigkeit“ des lukanischen Jesus beschränkt sich auf etwas, was in keine Kategorie von am Schabbat verbotenen Arbeiten zu fassen wäre, nämlich Anfassen eines Menschen.⁶³⁷

iii. Unjüdische Pharisäer? Zwischenfazit zum Matthäus-Evangelium

Eine Vielzahl von Heilungen wird im Matthäus-Evangelium erzählt, bevor es in der Geschichte von der Heilung eines Gelähmten in Mt 9,1–8 erstmals zu einer Beanstandung kommt – jedoch nicht der Heilung, sondern weil der matthäische Jesus in 9,2 behauptet, dass die Sünden des Gelähmten vergeben seien.⁶³⁸ Es sind lediglich „einige von den Schriftgelehrten“, die dabei an

⁶³⁶ Aus heutiger Sicht wären als Ursachen beispielsweise Herzschwäche, Nierenfunktionsstörungen, Leberzirrhose oder Schilddrüsenunterfunktion möglich, aber auch Krebserkrankungen und Infektionen, abgesehen von einem Hungerödem.

⁶³⁷ „καὶ ἐπλαβόμενος ἰάσατο αὐτὸν καὶ ἀπέλυσεν“ (14,4) wurde für die Elberfelder Bibel übersetzt als: „Und er fasste ihn an und heilte ihn und entließ ihn“, in der Lutherbibel und der Einheitsübersetzung heißt es abschließend: „und ließ ihn gehen“. Gleichmaßen könnte „ἀπολύω“ („ἀπέλυσεν“) ein Losmachen, Loslösen oder Befreien meinen, i. e. von der Erkrankung.

⁶³⁸ So zumindest, wenn man den Übersetzungen der Elberfelder Bibel, Lutherbibel und Einheitsübersetzung von „καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ· θάρσει, τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι“ folgt.

„βλασφημέω“ denken, was gängigerweise als „lästern“ (in Einheitsübersetzung und Lutherbibel gar durch „Gott“ ergänzt) übersetzt wird. Weitere mögliche Bedeutungen wären: „verleumden“, „schmähen“ oder „beleidigen“ – und dies könnte dahingehend interpretiert werden, dass nicht das Vergeben, sondern überhaupt das Erwähnen von Vergehen des Gelähmten, die mögliche Verbindung, die vom matthäischen Jesus zwischen dem Gelähmtsein und zuvor begangenen Sünden gezogen wird, Missfallen bei einigen Zuhörern findet. Wie dem auch sei, jedenfalls erscheint am Ende der Erzählung alles mehr als eitel Wonne, denn es heißt in 9,8: „Als aber die Volksmengen es sahen, fürchteten sie sich und verherrlichten Gott, der solche Vollmacht den Menschen gegeben hat“ – wohlbemerkt: „den Menschen“, nicht nur Jesus.⁶³⁹

Jesu Tun führt erst in der Erzählung 9,9–13, in welcher der matthäische Jesus und seine Jünger im Haus des Zöllners Matthäus mit „vielen“ Zöllnern und Sündern zusammen essen, zu einer Beanstandung durch „die Pharisäer“ (9,11). Deutet man nicht diese Tischgemeinschaft als eine Heilung zumindest auf seelisch-psychischer Ebene, so wird hier Jesus vordergründig keine Heilungstätigkeit zum Vorwurf gemacht, sondern eher die Missachtung von sozialen Schranken oder aber Grenzen von Rein- und Unreinheit. Auf Jesu Replik erfolgt allerdings gemäß matthäischem Narrativ keine Reaktion, somit auch kein weiteres Beharren auf der Beanstandung oder gar Pläne bzw. Vorgehen gegen Jesus.

Allerdings hat gerade das Wort „αφημι“ (abgeleitet von ἀφίενται) eine enorme Bedeutungsvielfalt. Bei Langenscheidt ist dazu u. a. zu finden: „abschicken, wegschicken, entsenden; werfen, schleudern, (...) loslassen, fallen lassen; überlassen; aufgeben; schwinden lassen, vertreiben; freilassen; befreien, freisprechen (...); entlassen; sich trennen, sich scheiden lassen (...); unbeachtet lassen, vernachlässigen, auslassen, übergehen; zulassen, erlauben (...); aufhören (...), verzichten“, bei Kassühlke findet sich zudem auch: „gehen lassen; (...) verlassen, zurücklassen; unterlassen; (...), vergeben, verzeihen, erlassen“. Daraus kann man z. B. auswählen: „deine Vergehen werden unbeachtet gelassen“, aber auch: „deine Fehler werden zugelassen“ – gerade Letzteres könnte aus psychosomatischer Sicht zu einer Heilung des Gelähmten beitragen. Zu beachten ist auch, dass der matthäische Jesus nicht direkt sagt: „Ich vergebe dir deine Sünden“.

⁶³⁹ Anstelle von „Vollmacht“ kann „ἐξουσία“ ebenso als „Erlaubnis“, „Recht“, „Befugnis“, „Freiheit“ oder „Fähigkeit“ übersetzt werden. Entsprechend zu 9,8 ist auch der Begriff „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ zuvor in 9,6 als nicht exklusiv auf Jesus bezogen zu verstehen. Dazu wäre eine Übersetzung von „ἐξουσία“ als „Fähigkeit“ am passendsten. Zudem wäre die Heilung eines Gelähmten innerhalb des matthäischen Narrativs keineswegs ein überzeugendes Zeichen dafür, dass (nur) der matthäische Jesus zur Sündenvergebung bevollmächtigt wäre, da er z. B. in 4,23f ohnehin alle Kranken, auch Gelähmte geheilt hat, und zwar ohne Verbindung zu Sünden u. dgl. („Und er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in ihren Synagogen und predigte das Evangelium des Reiches und heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen unter dem Volk. Und die Kunde von ihm ging hinaus in das ganze Syrien; und sie brachten zu ihm alle Leidenden, die mit mancherlei Krankheiten und Qualen behaftet waren, und Besessene und Anfallskranke und Gelähmte; und er heilte sie.“)

In 9,14–17 sind es keineswegs „die Pharisäer“, sondern „die Jünger des Johannes“, die kritisieren, dass Jesu Jünger nicht fasten, wie sie und „die“ Pharisäer es tun. Festzuhalten bleibt hierbei, dass (wie dies auch in 12,1–8 und 15,1–20 der Fall ist) nicht eine Verhaltensweise des matthäischen Jesus selbst unter Kritik gerät.

Die folgenden Heilungen einer blutenden Frau, einer scheinbar verstorbenen Tochter eines Synagogenvorstehers und zweier Blinder (9,18–31) gehen reibungslos vonstatten.

Nach allem bisher im Matthäus-Evangelium chronologisch zu Lesenden erscheint somit die Aussage „der“ Pharisäer in 9,34, dass Jesus im Zuge der Heilung eines Stummen „die Dämonen (...) durch den Obersten der Dämonen“ austreibe, zunächst unvermittelt, abrupt und überzogen. Diese Aussage wird in 12,22 nahezu wortgleich wiederholt, dazwischen liegt nicht nur die Übertragung⁶⁴⁰ der zuvor nur von ihm erzählten Fähigkeiten an seine zwölf Jünger, inklusive der als Voraussage eingebauten und eventuell uminterpretierten, i. e. antijüdisch formulierten Rückschau auf Auslieferung an leid- und/oder todbringende Instanzen, Hass und Verfolgung (10,1–42), sondern auch die Doppelperikope vom Ährenabreißen und der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand.

Bereits bis zu diesen beiden letztgenannten Geschichten findet die überwiegende Mehrheit an Heilungen statt, ohne dass sie negative Reaktionen zur Folge gehabt hätten (4,23–25; 8,1–4; 8,5–13; 8,14f; 8,16; 8,28–34; 9,18–26; 9,27–31; 9,35). Dies ist auch im weiteren Verlauf des Matthäus-Evangeliums größtenteils der Fall (12,15; 14,35f; 15,21–28; 15,29–31; 17,14–20; 19,1f; 20,29–34).⁶⁴¹ Ob diese überwiegende Mehrheit an Heilungen ausnahmslos nicht an einem Schabbat zeitlich situiert sind, ist zwar nicht immer eindeutig auszumachen, denn es heißt etwa in 4,23: „Und er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in ihren Synagogen und predigte das Evangelium des Reiches und heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen unter dem Volk.“ Lehren und Predigen „in ihren Synagogen“ mag mit großer Wahrscheinlichkeit als an Schabbaten stattfindend vorzustellen sein, dies wäre rein inhaltlich-sprachlich auch von der

⁶⁴⁰ Für die Übersetzungsmöglichkeiten von „ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν“ (Elberfelder Bibel: „gab er ihnen Vollmacht“), konkret: von „ἐξουσίαν“, vergleiche die obigen Ausführungen zu Mt 9,8.

⁶⁴¹ Unmut, Kritik und/oder Ärger werden hingegen dadurch hervorgerufen, dass Jesu Jerusalemer Jünger die Hände vor dem Essen nicht waschen (15,1f), die Kinder im Tempel „Hosanna dem Sohn Davids“ rufen (21,15f), der matthäische Jesus wenig rühmliche Gleichnisse erzählt, die von den Hohen Priestern und Pharisäern (21,45) als auf sich bezogen interpretiert werden („ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει“ wird zwar zumeist als „erkannten sie, dass er von ihnen redete“ übersetzt, „γινώσκω“ kann jedoch ebenso bedeuten: „beschließen“, „urteilen“, oder „überzeugt sein“).

Heilungstätigkeit denkbar. Jedoch geht dies weder eindeutig aus dem Text hervor noch wird der Schabbat hier und an ähnlichen Stellen (s. z. B. 9,35) explizit thematisiert.

Der Schabbat selbst spielt im Narrativ des Matthäus-Evangeliums insgesamt keine wichtige Rolle⁶⁴²: Erst nach elf Kapiteln (in 12,1–14) wird er überhaupt das erste Mal thematisiert, danach sind nur kurze Nennungen in 24,20 und 28,1 zu verzeichnen⁶⁴³. Bei der Aussage „Betet aber, dass eure Flucht nicht im Winter⁶⁴⁴ geschieht noch am Sabbat!“ des matthäischen Jesus in 24,20 wird der Schabbat doppelt negativ konnotiert, denn zum einen wird er innerhalb der Skizzierung der Umstände rund um „die Ankunft des Sohnes des Menschen“ (24,27) genannt, in welcher von großen Nöten die Rede ist, zum anderen wird er als zu verhinderndes Übel, zumindest aber als Erschwernis der Flucht dargestellt, die es betend abzuwenden gilt.

In 27,62–66 und 28,1 wiederum wird der Schabbat auf seltsame Art und Weise doppelt umgangen: In 27,62 wird über eine Versammlung der Hohen Priester und der Pharisäer bei

⁶⁴² Woraus keineswegs direkte Schlussfolgerungen auf die Einstellung des matthäischen oder gar des historischen Jesus von Nazareth bezüglich des Schabbats zu ziehen sind. Dies geschieht beispielsweise bei Michael Theobald, wenn er schreibt: „In der Lehre auf dem Berg (Kap. 5-7) kam der Sabbat nicht vor; er gehört demnach nicht ins Zentrum der Tora-Auslegung im Mt“ (Theobald, Michael (Hg.): Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe, Bd. 3 (s. Anm. 468), 46). Eine solche Formulierung legt den Schluss nahe, dass der Schabbat für den matthäischen Jesus keine wichtige Rolle gespielt habe. Gerade das Gegenteil könnte jedoch mit größerer Wahrscheinlichkeit angenommen werden: Der Grund für die Nicht-Thematisierung wäre dabei in der Selbstverständlichkeit, mit der der Schabbat vom matthäischen (und historischen) Jesus gehalten und gefeiert wird/wurde, zu suchen. Gerade die Aussage „Meint nicht, dass ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen“ (5,17) spricht vehement für eine solche Annahme, denn wer prophezeit, dass derjenige, der „eins dieser geringsten Gebote auflöst“, „der Geringste heißen“ werde „im Reich der Himmel“ (5,19), wird nur schwerlich ein so bedeutsames Gebot wie jenes der Schabbatheiligung als ad acta zu legen bezeichnen. Gut möglich ist es auch, dass in Ohren von Zuhörern resp. Lesern, die zeitlebens Woche für Woche den Schabbat erlebt, durchlebt, erfahren haben, gerade die Einleitung der Bergpredigt, i. e. die sog. Seligpreisungen (5,3–12) gedanklich mit dem Schabbat assoziiert werden können, an jedem Schabbat als ein Stück weit, als quasi erfüllt interpretiert werden können. In Kontrast zur zitierten Aussage Theobalds steht, dass er an späterer Stelle gerade Mt 5,17–20 als Beleg dafür heranzieht, „dass seine Gemeinde“ (i. e. die matthäische Gemeinde) „die Sabbatruhe einhielt“ (ebda., 91).

⁶⁴³ Statistisch betrachtet, spielt der Schabbat im gesamten „Neuen“ Testament keine bedeutsame Rolle. Der Begriff wird außerhalb der hier näher besprochenen Erzählungen nur an wenigen anderen Stellen der Evangelien genannt (Mt 24,20; 28,1; Mk 16,1f; Lk 18,12; 23,54.56; 24,1; Joh 7,22f; 19,31; 20,1.19), in der Apostelgeschichte einige Male (Apg 13,14.27.42.44; 15,21; 16,13; 17,2; 18,4; 20,7). Außerhalb der Evangelien und der Apostelgeschichte kommt er gar nur zweimal vor (1 Kor 16,2; Kol 2,16), was deutlich macht, dass der Schabbat kein Gegenstand der Erörterung für das junge Christentum war. Dies mag entweder darin begründet liegen, dass der Schabbat noch ein selbstverständlicher Teil des Lebens der Erstrezipienten dieser Texte war oder umgekehrt keine Rolle mehr spielte. Zu den angegebenen Stellen vgl. Aland, Kurt (Hg.): Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament, Bd. I, Teil 2, Berlin u. a. 1983.

⁶⁴⁴ Alternativ dazu kann „χειμὼν“ auch als „Sturm“, „Unwetter“, „Not“, oder „Gefahr“ übersetzt werden.

Pilatus „am nächsten Tag aber, der auf den Rüsttag folgt“ erzählt⁶⁴⁵, die die Bewachung des Grabes fordern, „damit nicht etwa seine Jünger kommen, ihn stehlen und dem Volk sagen: Er ist von den Toten auferweckt worden“. Der Begriff „Rüsttag“ kommt ansonsten im Matthäus-Evangelium nicht vor, erst recht nicht die eigenartig gewundene Formulierung „τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν“, die bewirkt, dass der Schabbat namentlich nicht genannt wird. Die zweite Umgehung des Schabbats geschieht in 28,1: Es wird jene Geschichte „nach dem Sabbat, in der (Morgen)dämmerung des ersten Tages der Woche“ weitergesponnen, die nach 27,61 („Es waren aber dort Maria Magdalena und die andere Maria, die dem Grab gegenüber saßen“) unterbrochen worden war. Der Schabbat stellt am Ende des Matthäus-Evangeliums ein begrifflich und inhaltlich umkreistes zeitliches Terrain dar.⁶⁴⁶

Die folgende Übersicht soll verdeutlichen, welche Handlungen Jesu im Matthäus-Evangelium außerhalb der Doppelerzählung 12,1–14 beanstandet werden, von wem dies geschieht und wie der Ausgang der jeweiligen Geschichte gestaltet ist:

Vorkommen	Beanstandung	Beanstander	Ausgang der Geschichte
Mt 8,31–34	Austreibung von Dämonen, infolgedessen sich Schweineherde in See stürzt	„die ganze Stadt“	Bitte, dass Jesus „aus ihrem Gebiet weggehen möge“
9,2f	Zuspruch von Sündenvergebung an Gelähmten	„einige von den Schriftgelehrten“	„Als aber die Volksmengen es sahen, fürchteten sie

⁶⁴⁵ Michael Theobald meint, dass diese Versammlung nicht schabbatkonform sei, wenn er schreibt: „Wenn die Gegner Jesu sich am Tag nach dem Rüsttag (V.62), d.h. am Sabbat, dem von der Bibel vorgegebenen Ruhetag, versammeln, handeln sie erneut (vgl. 23,13–38) gegen zentrale Gebote Gottes“ (Theobald, Michael (Hg.): Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe, Bd. 3 (s. Anm. 468), 110). Dazu ist einerseits anzumerken, dass das Sich-Versammeln von Menschen in keiner Weise als gegen die Schabbatheiligung verstoßend behauptet werden kann, dies würde ansonsten auch für alle Zusammenkünfte in Synagogen gelten. Theobald differenziert andererseits mit seinem Verweis auf 23,13–68, i. e. die Weherufe des matthäischen gegen „Schriftgelehrte und Pharisäer“, nicht zwischen den verschiedenen Akteuren des „Prozesses“ gegen den matthäischen Jesus, den in 27,62 sich Versammelnden und den mit den Weherufen in 23,13–68 Adressierten.

⁶⁴⁶ Mehr dazu siehe bei meinen Ausführungen im Kapitel „Zur Gewährwerdung und theologischen Urbarmachung der Schabbathaftigkeit des Karsamstags“.

			sich und verherrlichten Gott, der solche Vollmacht den Menschen gegeben hat.“ (9,8)
9,11	Essen „mit den Zöllnern und Sündern“	„die Pharisäer“	keine negativen Konsequenzen nach Jesu Entgegnung
9,14	Jünger Jesu fasten nicht (wie Jünger des Johannes und Pharisäer)	„die Jünger des Johannes“	keine negativen Konsequenzen nach Jesu Entgegnung
9,34	Austreibung von Dämonen „durch den Obersten der Dämonen“	„die Pharisäer“	keine unmittelbaren Folgen, Beanstandung der Pharisäer steht in krassem Gegensatz zu den „Volksmengen“ in 9,33
12,24	s. 9,34	s. 9,34	s. 9,34
15,1f	Jünger Jesus waschen Hände nicht, „wenn sie Brot essen“	„Pharisäer und Schriftgelehrte von Jerusalem“	„die Pharisäer“ nehmen Anstoß an Jesu Entgegnung (in welcher er die Beanstander als „Heuchler“ bezeichnet), was jedoch Letzterer erst durch Bericht von Jüngern in 15,12 erfährt

Bemerkenswert ist hierbei, dass in der Mehrzahl der Fälle von keinen negativen Konsequenzen oder unmittelbaren Folgen nach den Entgegnungen des matthäischen Jesus erzählt wird. Demgegenüber stehen umgekehrt jene in ihrer Anzahl nicht geringen und in ihrer Wortwahl heftigen und deftigen Äußerungen des matthäischen Jesus über „die“ Pharisäer. So heißt es etwa in Mt 12,34: „Otternbrut! Wie könnt ihr Gutes reden, da ihr böse seid?“. Kurz darauf hat die Bitte von einigen „der Schriftgelehrten und Pharisäer“ um ein Zeichen zur Folge, dass sie als „ein böses und ehebrecherisches Geschlecht“ bezeichnet werden (12,39, dies wird in 16,4 wiederholt).⁶⁴⁷ Jesaja habe, so der matthäische Jesus, über die in 15,7 als „Heuchler“ titulierten „Pharisäer und Schriftgelehrten“ „treffend (...) geweissagt, indem er spricht: ‚Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit entfernt von mir. Vergeblich aber verehren sie mich, indem sie als Lehren Menschengebote lehren.‘“ (15,7–9). Übertroffen wird all dies durch die Weherufe in 23,13–36. Die siebenmal wiederholte Phrase „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler!“ (V. 13, 14, 15, 23, 25, 27, 29) wird flankiert von Bezeichnungen als „Blinde“ (V. 16: „Wehe euch, ihr blinden Führer!“, V. 17: „Narren und Blinde!“, V. 19: „Blinde!“, V. 24: „Ihr blinden Führer“, V. 26: „Blinder Pharisäer!“), von dem Vergleich mit „übertünchten Gräbern“ (V. 27) und von der rhetorischen Frage an „Schlangen“ und „Otternbrut“, wie sie „dem Gericht der Hölle entfliehen“ sollten (V. 33). Ist es angesichts dieser Bezeichnungen nicht zutiefst menschlich und allzu sehr verständlich, dass die so Bezeichneten darauf nicht mit Freude und Bekehrungseifer reagieren? Wäre es nicht nur denkbar, dass „die“ Pharisäer dem matthäischen Jesus gegenüber zunehmend negativ eingestellt sind, sondern auch, dass der hier dargestellte Jesus „den“ Pharisäern gegenüber mehr als massive Vor- und Pauschalurteile an den Tag legt, deren Gerechtfertigkeit im Narrativ des Matthäus-Evangeliums nicht in Frage gestellt wird?

Interessanterweise ist von „den“ Pharisäern nach diesen Ausfälligkeiten des matthäischen Jesus lange Zeit keine Rede mehr. Sie werden erst wieder, und dies ist zugleich das einzige weitere Mal, in 27,62 genannt, genau an jenem Tag, an dem der dramatische Höhepunkt (oder vielmehr Tiefpunkt) des matthäischen Narrativs vorbei ist, genau in jener in einen zuvor vorliegenden Erzählkontext eingeschoben wirkenden Passage, wo, wie oben dargestellt, der Begriff „Schabbat“ umschreibend umgangen wird. Als Betreiber oder wenigstens Vorantreiber von

⁶⁴⁷ Ähnlich ergeht es den Jüngern Jesu in 17,17. Angesichts ihrer Unfähigkeit, wegen ihres „Kleinglaubens“ (1720) einen ins Feuer und Wasser fallenden Jungen von seinem Dämon zu befreien, reagiert der matthäische Jesus ungehalten mit den Worten: „Ungläubiges und verkehrtes Geschlecht! Bis wann soll ich bei euch sein? Bis wann soll ich euch ertragen?“.

Gefangennahme, Prozess, Todesurteil und dessen Vollstreckung hingegen wurden „die“ Pharisäer nicht in das Matthäus-Evangelium eingebaut.⁶⁴⁸

Ebenso bemerkenswert ist, dass die letzte erzählte Reaktion „der“ Pharisäer keineswegs als eine negative bewertet werden kann: In 22,34 ist zunächst die Rede davon, dass sich „die“ Pharisäer versammeln, nachdem sie „hörten, dass er die Sadduzäer zum Schweigen gebracht hatte“. Bei dieser Versammlung ist auch der matthäische Jesus anwesend, wobei es zu zwei Fragen kommt: Einer „der“ Pharisäer, „ein Gesetzeslehrer (...) versuchte ihn“ mit der Frage nach dem größten „Gebot im Gesetz“. Eine Reaktion auf Jesu Replik wird nicht erzählt, jedoch folgt (mit der unnötigen, zusätzlichen Einleitung „Als aber die Pharisäer versammelt waren“, die darauf hindeutet, dass es sich um zwei aneinandergefügte Erzählungen handelt, was im Lukas-Evangelium durch die Verteilung an ganz unterschiedliche Erzählkontexte deutlich wird) eine umgekehrte Frage Jesu an „die“ Pharisäer, was sie „von dem Christus“ halten würden. Diesmal folgt eine Reaktion auf Jesu Ausführungen nach der Antwort „der“ Pharisäer: „Und niemand konnte ihm ein Wort antworten, noch wagte jemand von dem Tag an, ihn weiter zu befragen“, eine Reaktion, die sich alles andere als feindlich, böse oder gar mit Mordplänen behaftet darstellt – und die oben dargestellten Anfeindungen des matthäischen Jesus gegenüber „den“ Pharisäern in 23,13–36 zumindest als weit überzogen erscheinen lassen können. Diese Anfeindungen können in einer erzählerischen Linie des Matthäus-Evangeliums verortet werden, die sich von 3,7 an erstreckt, wo Johannes der Täufer auf den Willen zur Umkehr und Buße von vielen „der Pharisäer und Sadduzäer“ nicht etwa mit Freude oder wenigstens nur spöttisch reagiert, sondern mit der Aussage: „Otternbrut! Wer hat euch gewiesen, dem kommenden Zorn zu entfliehen?“

Die als Doppelerzählung arrangierten Geschichten vom Ährenabreißen und von der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand erscheinen für diese erzählerische Linie als ein Mittel zum Zweck. Selbst wenn man sich bei der Übersetzung dieser beiden Geschichten für die oben erläuterten pharisäerfreundlichsten Varianten entscheidet, zum Zwecke einer möglichst geringen Basis für antijüdisch gerichtete Textauslegungen, so bleibt dennoch jedenfalls eine Eindeutschung als negativ konnotierte Reaktion unumgebar. Daraus könnte gefolgert werden, dass es in Mt 12,1–8 und 12,9–14 nicht primär darum geht, das Verhalten des matthäischen

⁶⁴⁸ Dies deckt sich mit der Tatsache, dass „die“ Pharisäer auch in den sog. Leidensankündigungen des matthäischen Jesus nicht vorkommen: In 16,21 werden nur die Ältesten, Hohen Priester und Schriftgelehrten genannt, in 20,18 die beiden Letzteren, in 17,22 heißt es lediglich neutral, dass „der Sohn des Menschen (...) in der Menschen Hände“ überliefert wird, und in 26,2 wird überhaupt keine Menschengruppe genannt („der Sohn des Menschen wird überliefert, um gekreuzigt zu werden“).

Jesus am Schabbat bzw. seine Einstellung dazu darzulegen⁶⁴⁹, sondern dass diese beiden Perikopen eher als Mittel zum Zwecke der Konstruktion oder zumindest Akzentuierung einer Gegnerschaft „der“ Pharisäer zum matthäischen Jesus in das Matthäus-Evangelium eingebaut wurden – zu welchem Zeitpunkt der Texterstellung auch immer.⁶⁵⁰ Letztlich aber bleibt die Frage offen, was Autoren/Redaktoren des Matthäus-Evangeliums damit bezwecken sollten, diese Geschichten überhaupt in den Gesamttext aufzunehmen, sie an dieser Stelle zu platzieren und z. B. in 12,5–7 gegenüber den Parallelstellen Mk 2,23–28 und Lk 6,1–5 zu erweitern. Womöglich könnte diese Erweiterung gar ohne tiefergehende theologische Implikationen vorgenommen worden sein. In ihrer bis vor kurzem gängigen Übersetzung und Auslegung Jesu

⁶⁴⁹ Wolfgang Stegemann sieht in der Tatsache, dass der Mensch mit der verdorrten Hand „nicht durch eine ärztliche Handlung (...) sondern durch sein [Jesu] Wort“ geheilt wird, den Grund dafür, dass „im eigentlichen Sinne (...) diese Geschichte keinen Beitrag zur Sabbat-Halacha“ darstelle, denn: „Eine Übertretung des Gebots der Sabbatruhe findet mithin nicht statt“ (Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit (s. Anm. 441), 286). Entscheidend ist jedoch m. E. die Sichtweise der „Pharisäer“ in dieser Geschichte bzw. die Frage, warum sie als sich auf die erzählte Weise verhaltend im Matthäus-Evangelium dargestellt werden. Hieran könnten weitergehende Überlegungen z. B. hinsichtlich einer gegenüber gängigen Forschermeinungen möglicherweise weit späteren Datierung dieser Textpassage des Matthäus-Evangeliums bzw. Teilen davon geknüpft werden, indem nicht nur die Tatsache, dass die erhaltenen relevanten Papyri und Kodizes nicht vor das dritte Jahrhundert u. Z. datiert werden, Berücksichtigung findet, sondern auch die Quellen der ersten vier Jahrhunderte u. Z. zur Thematik der Feier von Schabbat und/oder Sonntag.

⁶⁵⁰ Edward Schillebeeckx merkt zu den Geschichten vom Ährenpflücken und von der Heilung einer verdorrten Hand an (in der Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums): „Die beiden Perikopen stehen in einem exegetisch so genannten ‚Streitgespräch‘, auf das daher die nachösterliche Beziehung zwischen ‚Israel und Kirche‘ unverkennbar einen Einfluß ausgeübt hat. Die Frage dabei ist nur, ob die christliche Kirche sich in ihrer Freiheit gegenüber dem Sabbat durch das historische eigene Verhalten Jesu gestützt weiß oder ob sie (wie viele Exegeten behaupten) ihre tatsächliche Praxis auf Jesus zurückprojiziert (ohne vielleicht dazu im irdischen Jesus selbst genügend Anlaß und Grund zu finden). Mit anderen Worten: Geht es hier um eine kirchliche Aktualisierung authentischer Jesustendenzen oder, umgekehrt, um eine reine Projektion der Kirche ohne Kontinuität mit Jesus?“ (Schillebeeckx, Edward: Jesus (s. Anm. 478), 210f.). Diese Frage könnte als letztlich unbeantwortbar abgetan werden, zudem wäre die Vergleichbarkeit einer kirchlichen Praxis, die von Schillebeeckx weder hinsichtlich Inhalt, Ort oder Zeit näher bestimmt wird, mit den in diesen beiden Perikopen erzähltem Verhalten Jesu bzw. seiner Jünger prinzipiell zu hinterfragen. Dennoch ist diese Frage – in vermutlich gegenüber Schillebeeckx’ Aussageintention universalisierterer Interpretation – eine nicht gänzlich unpassende, wenn man sie dahingehend stellt, inwiefern es sich im Zuge von Textkompilationen, -adaptierungen und -übersetzungen des Matthäus-Evangeliums (wie auch jedes einzelnen der übrigen Evangelien) quer durch die Jahrhunderte um stets weitere „kirchliche Aktualisierung“ handelt, auch und gerade hinsichtlich zugrundeliegender und zugrundelegender Antijudaismen.

als sich selbst „über“ den Tempel⁶⁵¹, das Schabbat-Gebot und das „Gesetz“ stellend⁶⁵² jedoch konnte diese Erweiterung mit dazu beitragen, dass viele Jahrhunderte lang das Judentum von christlicher Seite miskreditiert und als überholt verachtet wurde.

Damit hängen die Ansichten verschiedener Autoren bezüglich der Frage zusammen, wie das Zustandekommen der antijüdisch interpretierbaren und zumindest gegen einzelne jüdische Gruppen gerichteten Aussagen des Matthäus-Evangeliums hinsichtlich der Abfassung durch einen als Einzelperson angenommenen jüden- oder heidenchristlichen Evangelisten und/oder dessen Einbettung in seine bzw. Adressierung von seiner Gemeinde oder Rücksichtnahme auf

⁶⁵¹ Von einer Abwertung des Judentums durch Autoren/Redaktoren dieses Textteils des Matthäus-Evangeliums ließe sich nur dann sprechen, wenn die genannte Übersetzung von 12,6 in der alten Einheitsübersetzung u. a. als „Hier ist einer, der größer ist als der Tempel“ weiterhin als Grundlage für theologische Schlussfolgerungen herangezogen würde und wenn gleichermaßen „der Menschensohn“ in 12,8 als exklusiv auf Jesus bezogen interpretiert würde. Dies geschieht beispielsweise bei Friedrich Avemarie, wenn er schlussfolgert: „Jesus (...) erklärt sich, indem er über Aufhebung und Erfüllung der Tora in freier Verfügung entscheidet, zu ihrem souveränen Herrn“ (Avemarie, Friedrich: Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur (= Texte und Studien zum Antiken Judentum, hg. v. Hengel, Martin; Schäfer, Peter, Bd. 55), Tübingen 1996, 590). Durch die oben vorgeschlagene Übersetzung und Nicht-Bezogenheit lässt sich jedoch keineswegs von einer pauschalen Abwertung des Judentums sprechen.

⁶⁵² Michael Becker meint, dass die Argumente, „dass Heilungen nicht unter die 39 Handlungen fallen, die am Sabbat explizit verboten sind (mShab 7,2), oder dass man die Auffassung vertritt, es habe gar keine allgemein anerkannte Sabbat-Halakha gegeben, die Wunderheilungen verboten hätte“, für die Erzählung über die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand nicht relevant seien, denn: „Richtig dürfte vielmehr sein, dass der Konflikt gar nicht primär am Sabbatgebot hängt, sondern sehr viel grundsätzlicher die charismatische Vollmacht Jesu betrifft, die freilich im Konfliktpunkt Heilung am Sabbat fassbar wird. Insofern genügt keine Ausnahmeregelung, sondern Jesus vertritt ein grundsätzlich anderes Sabbatverständnis als seine Gegner“ (Becker, Michael: „Feiertagsarbeit?“ (s. Anm. 528), hier 253). Der Begriff „Gegner“ wird hier für „die“ Pharisäer der vorliegenden Erzählung verwendet, jedoch birgt er die Gefahr in sich, dass gerade dann, wenn „Jesus“ (ohne Unterscheidung zwischen literarischem und historischem Jesus) unterstellt wird, „ein grundsätzlich anderes Sabbatverständnis“ zu haben, diese „Gegnerschaft“ auf Juden bzw. Judentum grosso modo übertragen wird. Becker führt weiter aus: „Der Punkt, auf den es jedoch ankommt, ist, dass einer religiösen Sinnentleerung des Sabbats am Ende der Tage ein ‚neuer‘ Sinn gegenübergestellt wird“ (ebda., 254). Diese Aussage wird bei Becker wie bei seinem Namensvetter Jürgen Becker nicht bezüglich einer eschatologischen Endzeit gemeint, sondern in einer mit der Lebenszeit Jesu angebrochenen neuen Epoche. Letztgenannter ist der Ansicht: „Die Richtung der Aussage lautet überhaupt nicht: Der Sabbat muß weg! Sondern: Das bestehende Sabbatinstitut muß innerhalb der beginnenden Endzeit eine neue Bewertung erhalten!“ (Becker, Jürgen: Jesus von Nazaret (s. Anm. 418), 376). Ähnlich positioniert sich Markus Tiwald: „Für Paulus wie auch für Matthäus ist die Endzeit bereits angebrochen: daraus folgt nach M. Tiwald, dass sich nun im Christus-Ereignis die wahre und volle Tora-Interpretation ausgezeitigt hat, die sogar die Sinaitische Gesetzesauslegung übersteigt – doch nicht abrogiert“ (Strotmann, Angelika; Tiwald, Markus: „Das Matthäusevangelium – eine Paulus-Polemik? Überlegungen zum Toraverständnis des ersten Evangelisten“, in: Ebner, Martin; Häfner, Gerd; Huber, Konrad (Hgg.): Kontroverse Stimmen im Kanon (= Quaestiones Disputatae, hg. v. Hünermann, Peter; Söding, Thomas, Bd. 279), Freiburg i. Br. 2016, 64–106, hier 103). Auch wenn hier scheinbar gerade nicht die Abrogation des Schabbats befürwortet wird, bleibt in beiden Fällen äußerst fraglich, wie „eine neue Bewertung“ (Becker) vonstattengehen solle, ohne dass das „Alte“ („das bestehende Sabbatinstitut“) substituiert, abgewertet, zumindest nicht mehr beachtet wird. Ebenso hinterfragbar ist die argumentative Kehrseite der Aussage Tiwalds: Ließe sich daraus Anderes schlussfolgern, als dass vor dem „Christus-Ereignis“ eine unwahre und leere Tora-Interpretation vorgeherrscht habe?

dieselbe sowie die Verarbeitung ihrer präsumierten Erlebnisse. Mit Martin Ebner ist dazu festzuhalten: „Hinsichtlich der religiösen Identität des Verfassers bzw. der Gemeinde, hinsichtlich ihrer Stellung im/zum Judentum und der Praxis der Heidenmission ist die Matthäusforschung geradezu konträren Trends unterlegen“⁶⁵³. Bis heute gilt: „interpreters of Matthew remain divided over the question of where Matthew and his community stand in relationship to Judaism“⁶⁵⁴. Gerne wird dabei nach wie vor angenommen, dass „die Situation der matthäischen Gemeinde (...) wesentlich durch den Bruch mit Israel bestimmt“ sei, „der zu Repressionen und Verfolgungen gegenüber den matthäischen Christen führte (...). Abstand und Auseinandersetzung mit Israel zeigen sich auf sprachlicher Ebene z. B. in der stereotypen Rede von ‚ihren/euren Synagogen‘ (...) und den ‚Schriftgelehrten und Pharisäern‘ (...). Das ‚heuchlerische‘ Tun der Pharisäer und Schriftgelehrten (...) entlarvt und überbietet Matthäus durch das Tun der ‚besseren‘ Gerechtigkeit (Mt 5, 20) und die umfassende Erfüllung des ursprünglichen Willens Gottes (...), die als Voraussetzung für den Eintritt in das Himmelreich erscheinen (...). Die Verwerfung Israels ist für die matthäische Gemeinde schon längst Realität (...) und die Heidenmission selbstverständliche Praxis“, so Udo Schnelle⁶⁵⁵. Bei solchen Spekulationen, die den Eindruck einer Rekonstruktion historischer Realitäten erwecken können, sei allerdings Vorsicht angemahnt.⁶⁵⁶ Zwar beginnt z. B. Francois Viljoen seine diesbezüglichen Überlegungen mit den Worten „it appears as if“, jedoch wird die dadurch als vage Vermutung einordenbare folgende Aussage gleich im nächsten Satz durch dezidiere Behauptungen flankiert, wenn er schreibt: „It appears as if the church went through a dark period of being rejected by the synagogue and that they had to work through this traumatic experience. This grief is being expressed in the Gospel. (...) The Gospel represents a (mainly-) Jewish Christian community in conflict with the Jewish mainstream and which was being

⁶⁵³ Ebner, Martin: „Das Matthäusevangelium“, in: ders.; Schreiber, Stefan (Hgg.): Einleitung in das Neue Testament (s. Anm. 148), 130–157, hier 144.

⁶⁵⁴ Senior, Donald: „Matthew at the crossroads of early Christianity. An introductory assessment“, in: ders. (Hg.): The Gospel of Matthew at the crossroad of early Christianity, Leuven 2011, 3–23, hier 10.

⁶⁵⁵ Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament (s. Anm. 570), 292.

⁶⁵⁶ Abgesehen von der Tatsache, dass „some recent publications have cast serious doubts on the whole enterprise of seeking to identify specific communities lying behind the New Testament gospels“ (Tuckett, Christopher: „Was Mark Written for a Suffering Community?“, in: Buitenwerf, Rieuwerd; Hollander, Harm W.; Tromp, Johannes (Hgg.): Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge (= Supplements to Novum Testamentum, hg. v. Mitchell, M. M. u. a., Bd. 130), Leiden 2008, 377–396, hier 377).

expelled from the synagogues”⁶⁵⁷. Wo solche Thesen entworfen werden, kann gerade mit Blick auf ihre potentiell antijüdisch gerichteten Implikationen bzw. Fortschreibungsmöglichkeiten ihr aufgrund der Quellenlage nicht anders möglich denn theoretischer Charakter nicht überbetont werden. Dies scheint mir allerdings bei nicht wenigen Autoren entweder nicht im Blick bzw. nicht ausreichend expliziert. Dies geschieht etwa bei Hubert Frankemölle, wenn er postuliert: „Das theologische Konzept des Matthäus rief den erbitterten Widerstand der auf Israel zentrierten pharisäischen Synagoge(n) in Antiochien hervor, worauf Matthäus mit entsprechender Gegenkritik reagierte“⁶⁵⁸, oder z. B. bei Mathias Konradt mit seiner These: „Deutlich ist, dass sich der Evangelist und seine Gemeinden in einem bedrängenden Konflikt mit ihrer jüdischen Umwelt befinden, die auch Geißelung von Jesuanhängern in den Synagogen einschließt (10,17; 23,34). Der Umstand, dass die Phariseer im Mt als Hauptkontrahenten hervortreten, ist dabei kaum anders denn als Reflex der aktuellen Kontroversen zur Zeit des Evangelisten zu verstehen“⁶⁵⁹, der meint, dass „in traditionsgeschichtlicher Hinsicht (...) Mt 12,1–8 in die kontroverse frühjüdische Diskussion über die Sabbatheiligung einzuordnen“⁶⁶⁰ sei, wobei fragwürdig ist, ob die „frühjüdische Diskussion über die Sabbatheiligung“ tatsächlich als „kontroverse“ adäquat zu bezeichnen ist oder dies vielmehr eine Projektion christlicher Sichtweisen darstellt. Eine Formulierung ohne explizierte Nennung von Juden oder des Judentums wie die folgende Mathias Konradts könnte nahtlos auch gegen heutige Juden eingesetzt werden: „Die Etablierung der Barmherzigkeit als Leitkriterium führt letztlich dazu, dass jede Form einer ausgeklügelten Sabbathalacha funktionslos wird“⁶⁶¹. Dem sei mit Ulrich Luz entgegengehalten: „In der Bergpredigt scheint es so, daß der Evangelist durch den Programmsatz Jesu ‚ich bin nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen‘ (5,17) und die anschließenden, das Gesetz bejahenden judenchristlichen Sätze 5,18f die Gefahr bannen wollte, daß die überkommenen Antithesen antinomistisch mißverstanden werden könnten“⁶⁶², oder mit Frank Crüsemann, welcher von „Matthäus mit seiner eindeutigen Anbindung von Leben und Werk Jesu an die

⁶⁵⁷ Viljoen, Francois P.: „Matthew, the Church and Anti-Semitism”, in: Senior, Donald (Hg.): *The Gospel of Matthew at the crossroads of early Christianity* (s. Anm. 654), 665–682, hier 667.

⁶⁵⁸ Frankemölle, Hubert: „Das Evangelium nach Matthäus“ (s. Anm. 468), hier 11.

⁶⁵⁹ Konradt, Mathias: *Das Evangelium nach Matthäus* (= *Das Neue Testament Deutsch*, hg. v. Niebuhr, Karl-Wilhelm; Vollenweider, Samuel, Teilband 1), Göttingen u. a. 2015, 19.

⁶⁶⁰ Ebda., 193.

⁶⁶¹ Ebda., 194.

⁶⁶² Luz, Ulrich: *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993, 25.

Tora“⁶⁶³ spricht. Crüsemann weist darauf hin, dass beispielsweise bei den Aussagen „siehe, mehr als Jona/Salomo ist hier“ in Mt 12,42 „doch nicht davon abgesehen werden“ könne, „dass Jona und Salomo im Alten Testament höchst zwiespältige Figuren sind, die dort selbst massiv kritisiert werden und keineswegs große Vorbilder sind“, dass es sich um „hoch ambivalente Figuren“ handle, „bei denen es leicht ist, ‚mehr‘ zu sein“⁶⁶⁴. Ähnliches gilt m. E. für David in Mt 12,1–8, der auch nicht als ausschließlich positiv konnotierbare Gestalt gelten kann (vgl. z. B. 2 Sam 11). Differenziert argumentiert Ulrich Luz auch, wenn er schreibt: „Lange war umstritten, ob Matthäus als Heidenchrist für eine heidenchristliche Gemeinde schreibt, ob er Judenchrist ist oder ob er in einer gemischten Gemeinde lebt. Entscheidet man sich für eine judenchristliche These, wie dies heute die meisten Autoren tun, so hat man sehr viele Möglichkeiten: Die matthäische Gemeinde kann gesetzestreu sein und das Gesetz bis zum letzten Jota und Häkchen erfüllen, wie dies 5,17–19 zu fordern scheinen. Die Gemeinde kann einem universalistisch-offenen hellenistischen Judenchristentum zugehören“⁶⁶⁵. Luz meint, dass „die Schwierigkeit“ darin bestünde, „daß sehr verschiedene Texte nebeneinanderzustehen scheinen“⁶⁶⁶. – Meines Erachtens stellt dies nur dann eine Schwierigkeit dar, wenn nicht von einer Mehr- bzw. sogar Vielzahl von Autoren, Redaktoren, Bearbeitern der Evangelien ausgegangen wird, sondern von eher monoauktoriell entstandenen monolithischen, in sich logischen Texten.

Die gebotene Vorsicht bzw. Explizitmachung der Thesenhaftigkeit von Überlegungen zum Entstehungsumfeld des Matthäus-Evangeliums sollte auch dort walten, wo nicht ein Christ, sondern ein Jude seine Sicht der Dinge darlegt, so etwa, wenn Joseph Klausner schreibt, dass „aus dem Matthäus-Evangelium ein tiefer Haß gegen die Juden und besonders gegen die Pharisäer“ spreche, „denn Sekten einer und derselben Religion, die zu deren offizieller Richtung noch irgendeine Beziehung haben, stehen einander mit weit schärferer Abneigung gegenüber als völlig verschiedene Religionen“⁶⁶⁷. Demgegenüber lässt sich m. E. festhalten und unzähligfach belegen, dass Textpassagen des Matthäus-Evangeliums im Verlauf der vergangenen mehr als anderthalb Jahrtausenden zu „tiefem Haß gegen die Juden“ geführt haben

⁶⁶³ Crüsemann, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011, 223.

⁶⁶⁴ Ebda., 130f.

⁶⁶⁵ Luz, Ulrich: Die Jesusgeschichte des Matthäus (s. Anm. 662), 21f.

⁶⁶⁶ Ebda., 23.

⁶⁶⁷ Klausner, Joseph: Jesus von Nazareth (s. Anm. 488), 167.

bzw. dafür entsprechend übersetzt, uminterpretiert, eingesetzt oder auch missbraucht wurden, um ebendiesen zu schüren. Cornelis de Vos wiederum meint, dass das Matthäus-Evangelium „nicht antijüdisch“, sondern „antipharisäisch“ sei, denn: „Vor allem die Pharisäer, aber auch die Schriftgelehrten fungieren als Negativfolie der eigenen Gruppe. Die negative Fremdwahrnehmung der beiden Gruppen durch Matthäus und die Matthäusgruppe dient als externalisierte Eigenwahrnehmung, um die Einheit von Wort und Tat angesichts des kommenden Gottesreiches in der internen Eigenwahrnehmung zu stärken. Am wahrscheinlichsten hatten Matthäus und die Matthäusgruppe selbst einen pharisäischen Hintergrund, und um sich von seiner bzw. ihrer eigenen Vergangenheit abzugrenzen, wurde ein künstlicher Gegensatz kreiert“⁶⁶⁸. – Auch hierbei gilt jedoch das erwähnte Prinzip der Theoriehaftigkeit solcher Überlegungen.

Keine Beachtung erfährt bei den genannten und vielen anderen Auslegungen die Tatsache, dass nicht der matthäische Jesus, sondern gerade die „Pharisäer“ sich in diesen Geschichten, insbesondere in jener über die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand, wie erwähnt, „unjüdisch“, untypisch für Juden verhalten, zumindest untypisch für Juden, wie sie in rabbinischen Schriften, aber vor allem auch im „Alten“ Testament dargestellt werden. Gegenüber der in rabbinischen Schriften so reich dokumentierten ausgesprochenen Diskutierfreude, dem sorgfältigen Abwägen von verschiedenen Argumenten und Nebeneinanderstellen unterschiedlicher Zugänge zu einer Fragestellung oder Thematik erscheinen die „Pharisäer“ in Mt 12,1–14 an keiner Diskussion mit dem matthäischen Jesus interessiert zu sein. In beiden Geschichten wissen die „Pharisäer“ offensichtlich genau, was am Schabbat erlaubt oder verboten sei – jedoch ohne Verweis auf eine diesbezügliche Stelle aus dem Tanach. Auch dies unterscheidet sie etwa von Gelehrten des Talmud, die oben zitierte Stelle bJoma 85a kann als Beispiel dafür dienen, wie intensiv die Suche nach einer Fundierung von Regeln oder Gebräuchen durch biblische Belegstellen ausfallen konnte. In Mt 12,1–8 hingegen versucht nur der matthäische Jesus, mit Hilfe von Schriftverweisen zu argumentieren, von den „Pharisäern“ wird nichts dergleichen erzählt.

In beiden Geschichten werden die „Pharisäer“ zudem als unempfänglich gegenüber bzw. ungerührt vom Leiden anderer Menschen dargestellt: Auf den offenkundigen Hunger der

⁶⁶⁸ Vos, J. Cornelis de: „Schriftgelehrte und Pharisäer im Matthäusevangelium. Das ambivalente Verhältnis des Matthäus zu seinem jüdischen Hintergrund“, in: Förster, Niclas; Vos, J. Cornelis de (Hgg.): Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr. (= Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, Bd. 10), Göttingen 2015, 110–124, hier 123f.

Jünger Jesu reagieren sie nicht mit einer Essenseinladung, sondern mit Denunziation und Vorwurf, die Heilung des Menschen mit verdorrter Hand ist ihnen zuvor kein Anliegen und danach kein Grund zur Freude.

All diese Beobachtungen lassen jedoch nicht unmittelbar darauf schließen, dass es sich bei den „Pharisäern“ des Matthäus-Evangeliums um reine Stilisierungen, um Projektionsfiguren späterer heidenchristlicher Gegenpositionierungsversuche handelt. Schalom Ben-Chorin ist mit Blick auf Mt 23 der Ansicht, dass „Jesus (...) mit seiner innerpharisäischen Kritik nicht allein“ stünde, denn: „Wir haben im Talmud selbst die Unterscheidung von fünf Arten von Pharisäern, vom Liebespharisäer nach der Art Abrahams bis zu jenen ‚gefärbten Pharisäern‘, eben den Heuchlern, gegen die sich Jesu Zornwort richtet.“⁶⁶⁹ Auch Yair Furstenberg weist darauf hin, dass „an early rabbinic source embedded in Mishnah tractate Yadayim 4:5–8 reveals that Jesus’s condemnation of the Pharisees was not unique“⁶⁷⁰. Ben-Chorin hält zudem für möglich, dass der historische Jesus „selbst zur Gruppe der Pharisäer“ gehörte, „denn nur diese führten den Titel Rabbi“⁶⁷¹. Es sei daher „der innere Konflikt Jesu mit dem pharisäischen Establishment“, der im Matthäus-Evangelium dokumentiert sei. Pinchas Lapide gibt zu bedenken, dass „Jesus, der wie viele Pharisäer seiner Tage sowohl im Tempel (Mk 12,35) als auch in den Synagogen (Mk 1,21 ff.; 6,2) seiner Heimat lehrte, (...) den Pharisäern, trotz tiefschürfender Meinungsverschiedenheiten, nie die Lehrgewalt“ abgesprochen habe, „sondern (...) mit Nachdruck: ‚Alles, was sie (die Pharisäer) euch sagen, das tut und befolgt!‘ (Mt 23,3)“⁶⁷² gepredigt habe.

Berücksichtigt man zudem die Überlegung Piet van Boxels, dass es sich bei Mt 23,23 („ihr verzehntet die Minze und den Dill und den Kümmel“) um ein Zeugnis „der Großzügigkeit, ja, der Weitherzigkeit der Pharisäer“⁶⁷³ handele, so erscheint Boxels Argumentation plausibel, dass „sowohl der polemische Charakter dieses Kapitels wie auch das Zeugnis der frühjüdischen

⁶⁶⁹ Ben-Chorin, Schalom: „Bruder Jesus“, in: ders.: *Theologica Judaica. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1982, 1–13, hier 11.

⁶⁷⁰ Furstenberg, Yair: „Jesus against the Laws of the Pharisees. The Legal Woe Sayings and Second Temple Intersectarian Discourse“, in: *Journal of Biblical Literature* 139 (2020), 4, 769–788, hier 769. Furstenberg nimmt zwar an, dass „there is no evidence for a direct literary dependence between Matthew and the Mishnah“, dass aber „both texts are presumably drawing from an earlier first-century stockpile of standard arguments, and these were later interwoven into each of the two literary compositions“ (ebda., 771).

⁶⁷¹ Ben-Chorin, Schalom: „Bruder Jesus“ (s. Anm. 669), hier 10.

⁶⁷² Lapide, Pinchas: *Ist das nicht Josephs Sohn?* (s. Anm. 459), 82.

⁶⁷³ Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 52.

Schriften vom ernsten und ehrlichen Bemühen der Pharisäer (...) doch sehr ernste Zweifel aufkommen“ lassen „an der historischen Zuverlässigkeit einer solchen Charakterisierung der Pharisäer von seiten des matthäischen Jesus“⁶⁷⁴.

Auch Wolfgang Reinbold weist mit Blick auf Mt 23,2f darauf hin, dass „sein [Jesu] Verhältnis zu ihnen [den „Pharisäern“] schwerlich von Todfeindschaft geprägt gewesen sein“ könne, „wenn Jesu Anhänger Worte, die die Autorität der pharisäischen Lehre ausdrücklich bejahen, als Worte ihres Meisters überliefern konnten“⁶⁷⁵. Bezüglich der Geschichte von der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand urteilt Reinbold, dass keineswegs „das Sabbatgebot aufgehoben sei, überflüssig oder nutzlos“ sei, sondern dass es dem synoptischen Jesus „wie seinen Zeitgenossen auch, um das rechte Verständnis der Gebote“ gehe: „Welche sind groß, welche klein? Welche sind im Einzelfall besonders wichtig?“⁶⁷⁶ Bemerkenswert ist Reinbolds Schlussfolgerung: „Das Bild von der Todfeindschaft zwischen Jesus und den Pharisäern entspricht offenkundig nicht den Tatsachen. Es verdankt sich späteren Zusätzen zur Jesustradition, die entstanden sind in einem Klima der Opposition zwischen dem entstehenden Christentum und dem sich formierenden rabbinischen Judentum in den Jahrzehnten nach dem ersten Jüdischen Krieg. Diese Opposition las man in die Geschichte Jesu hinein.“⁶⁷⁷

Im Unterschied zu Reinbold gehe ich davon aus, dass die „späten Zusätze zur Jesustradition“ jedoch während eines weit längeren als dem genannten Zeitraum erfolgt sind und auch die Schlusssätze der beiden besprochenen Perikopen Mt 12,8 und 12,14 (insbesondere Letzterer) betreffen können, entweder, was eine Hinzufügung dieser Verse überhaupt oder aber ihre Formulierungen bzw. zumindest ihre Übersetzungen betrifft. Davon abgesehen, geht aus Mt 12,1–14 allein schon aufgrund der Tatsache, dass der matthäische Jesus mit mehrerlei Argumenten um den Schabbat und seine Realisierung in seinem wie auch im Leben anderer Menschen ringt, diesem eine besondere, gegenüber den übrigen Wochentagen herausgehobene Bedeutung beimisst.

⁶⁷⁴ Ebda., 58.

⁶⁷⁵ Reinbold, Wolfgang: Der Prozess Jesu, Göttingen 2006, 108.

⁶⁷⁶ Ebda., 109.

⁶⁷⁷ Ebda., 110.

iv. Heilung ohne Krankheitswert? Annäherungen an Mk 1,21–28; Lk 4,31–37 (Heilung eines Menschen mit unreinem Geist)

1. Zur Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 1,21–28)

Stößt ein chronologischer Leser auf die Erzählung über die Heilung eines Menschen mit unreinem Geist⁶⁷⁸, so weiß er vom markinischen Jesus noch nicht allzu viel, außer, dass dieser von Johannes im Jordan getauft wird (1,9–11), sodann vierzig Tage in der Wüste „von dem Satan“ versucht wird (1,12f), hernach „das Evangelium Gottes“ predigt und zu Buße aufruft (1,14f) und einigen Fischern verspricht, sie zu Menschenfischern zu machen (1,16–20). Damit ist zu diesem Zeitpunkt für einen Rezipienten des Markus-Evangeliums über Jesus noch nicht viel mehr bekannt als über Johannes den Täufer (s. Mk 1,1–8, d. h. es wurden bisher acht Verse über Johannes und zwölf Verse über Jesus erzählt).

Sowohl im Markus- als auch im Lukas-Evangelium folgt auf die Geschichte über die Heilung eines Menschen mit unreinem Geist die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Ob hierbei von einer Doppelperikope zu sprechen ist, ist fraglich. Zum einen wurde letztere Heilung auch in das Matthäus-Evangelium eingebaut, erstere aber nicht, d. h. der Konnex zwischen den beiden Perikopen ist ein flexibler. Zum anderen ist im Lukas-Evangelium vor diesen beiden Heilungserzählungen eine weitere am Schabbat spielende Geschichte zu stehen gekommen, womit dadurch, dass man den Fokus auf diese gleiche zeitliche Situierung legt, sogar eine Tripelperikope in der Betrachtung entstehen könnte. Des Weiteren ist die Verbindung zwischen der Erzählung im Hause Simons und Andreas´ mit der ihr vorangehenden in der Synagoge eine weit losere, als dies zwischen den Perikopen vom Ährenpflücken und von der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand am Schabbat der Fall ist, allein schon aufgrund der hier wechselnden, dort (zumindest zum Teil⁶⁷⁹) gleichbleibenden Personen, vielleicht aber auch mit Blick auf die Begründung der Reaktion „der“ Pharisäer in Mt 12,14par.

Selbst wenn man die Verse Mk 1,21–28 mit Blick auf ihr textliches Umfeld im Markus-Evangelium liest, so bleiben dennoch Fragen offen allein schon hinsichtlich der näheren

⁶⁷⁸ In der Elberfelder Bibel wurde die Überschrift „Heilung eines Besessenen“ ergänzt. Zu dieser Bezeichnung siehe meine Erörterungen an späterer Stelle.

⁶⁷⁹ Ob die Jünger Jesu in Mt 12,9–14par als ebenfalls anwesend anzunehmen sind, ist, wie erwähnt, nicht aus dem Text erschließbar.

Bestimmbarkeit der auftretenden Personen. Im Eingangssatz „Und sie gehen nach Kapernaum hinein“ (V. 21) kann „sie“ gemäß chronologischer Lektüre umfassen: Jesus, Simon, Andreas, Jakobus und Johannes, d. h. Jesus und zwei Brüderpaare, wie sie in der zuvor platzierten Perikope 1,14–20 vorkommen. Doch gleich darauf heißt es: „Und sogleich⁶⁸⁰ ging er am Sabbat in die Synagoge und lehrte“ – dies wird nur vom markinischen Jesus ausgesagt, über seine vier Begleiter erfährt man nichts. Daher ist es in gleichem Maße wahrscheinlich, dass im darauffolgenden Satz („Und sie erstaunten sehr über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“) entweder die genannten vier Personen gemeint sind oder aber alle in der Synagoge Anwesenden.⁶⁸¹ Nach dem Ausfahren des unreinen Geistes „entsetzten sich alle“ (V. 27), woraus geschlossen werden kann, dass es sich um mehr als die genannten zwei Brüderpaare handelt, wofür auch spricht, dass zuletzt „die Kunde von ihm (...) sogleich hinaus überall in die ganze Umgebung Galiläas“ ging (V. 28). Die Unklarheit, wer genau als handelnde oder mit anwesende Personen vorzustellen ist, bleibt ebenso in der nachfolgenden Perikope bestehen, wo es heißt: „Und sobald sie aus der Synagoge hinausgingen, kamen sie mit Jakobus und Johannes in das Haus Simons und Andreas.“ (V. 29) Hier sind unter dem Begriff „sie“ vermutlich weder alle in der Synagoge zuvor Anwesenden gemeint, noch ist eindeutig nachvollziehbar, warum extra betont wird, dass Jakobus und Johannes mit dabei sind. Wenn in V. 32, nach dem Sonnenuntergang des Schabbats, „sie alle Leidenden und Besessenen zu ihm“ bringen, so können damit wiederum unterschiedliche Personengruppen gemeint sein.

Die Lehre des markinischen Jesus in der Synagoge von Kafarnaum bewirkt, dass die Zuhörer darüber „ἐξεπλήσσαντο“. Für die Elberfelder Bibel und die Einheitsübersetzung wurde dies als „sie erstaunten sehr“ übersetzend gedeutet bzw. dass „die Menschen (...) voll Staunen“ waren,

⁶⁸⁰ Ernst Haenchen meint zu diesem „ἐὐθὺς“, dass „die Schwierigkeit, die darin besteht, daß die Jünger am Sabbat doch nicht fischen und Netze flicken dürfen und Jesus mit ihnen ‚sofort am Sabbat‘ in die Synagoge geht, (...) die Erklärer umsonst beunruhigt“ habe, denn: „Sie ist dadurch entstanden, daß der Evangelist hier, wie auch sonst, verschiedene Einzelszenen zu einer großen Einheit verbunden hat, ohne sich dabei über die nun entstehenden zeitlichen Verhältnisse den Kopf zu zerbrechen“ (Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu (s. Anm. 162), 88). Dies könnte man gleichermaßen hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung von Personalpronomina behaupten, allerdings ebenso hinsichtlich jeglicher Alogismen innerhalb der „neu“testamentlichen Texte anwenden, wobei außer Acht gelassen wäre, dass nicht nur seitens einer Einzelperson (so man von einem Evangelisten ausgeht), sondern auch seitens späterer Redaktionen kein Versuch unternommen worden wäre, „die nun entstehenden zeitlichen Verhältnisse“ innerhalb der „großen Einheit“ zu adaptieren. Eine andere Möglichkeit des Umgangs mit dieser Problematik wäre, „ἐὐθὺς“ nicht als „sofort“ oder „sogleich“, sondern beispielsweise als „ohne weiteres“ zu übersetzen.

⁶⁸¹ Für die erste Variante spricht, dass die Formulierung „in ihrer Synagoge“ (V. 23) wenig Sinn machen würde, wenn ohnehin alle in der Synagoge Anwesenden gemeint wären.

wohingegen sich laut Lutherbibel die Anwesenden „entsetzten“. Dies umfasst in etwa die mögliche Bandbreite an Übertragungen ins Deutsche, die Reaktionen können daher eher positiv oder eher negativ interpretiert werden, wenn sie gleichermaßen als „tief beeindruckt sein“, „außer sich geraten“, „betroffen/bestürzt/erschrocken sein“ übersetzt werden können. Der in der Erzählung angegebene Grund dafür birgt einen noch weit größeren Spielraum für interpretierende Eindeutschungen und davon ausgehend weiterführende Schlussfolgerungen in sich: „ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς“ wurde für alle drei genannten Übersetzungen in etwa als „denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“⁶⁸² gedeutet. Damit kann suggeriert werden, dass es sich um göttliche Vollmacht handelt, damit kann zudem ein qualitativ nicht zu überbietender Unterschied zwischen dem markinischen Jesus und den „Schriftgelehrten“ konstruiert werden, der eine Kontrastsetzung Jesu zur „jüdischen“ Schriftgelehrsamkeit und eine Aufhebung des „Gesetzes“ durch einen heidenchristlich interpretierten Christus argumentativ legitimieren kann.

Das Wort „ἐξουσία“ aber könnte auch folgende Bedeutungen im Deutschen erhalten: „Fähigkeit“, „Reichtum/Überfluss“, „Freiheit“, „Belieben/Willkür“ oder „Macht/Gewalt“. Ebenso gibt es für das Wort „ὡς“ als Übersetzungsmöglichkeit nicht nur „wie“, sondern auch: „als wenn“, „wie wenn“, „gewissermaßen/sozusagen“ – dadurch könnte weniger eine festlegende, sondern eine vagare, bildhafte Aussage getroffen werden.

Es liegt also sogar im Bereich des Möglichen, dass sich die Zuhörerschaft in dieser Erzählung entsetzt oder erschrocken darüber zeigt, mit welcher Willkür der markinische Jesus lehrt, im Unterschied zu den „Schriftgelehrten“, die sich – ihrem Namen nach gemäß – auf das stützen, was in der schriftlichen Tora zu finden ist. Neutralere könnte formuliert werden, dass der markinische Jesus so lehrt, dass sich seine Fähigkeit eben dazu (zu lehren) zeigt, die „Schriftgelehrten“ hingegen vielleicht weniger gute Vermittler der gleichen Botschaft sind, worüber sich die Anwesenden „tief beeindruckt“ zeigen. Nicht außer Acht zu lassen ist die Tatsache, dass gegen Ende dieser Perikope der Begriff „ἐξουσία“ noch einmal verwendet wird, nämlich in der Frage „τί ἐστὶν τοῦτο; διδασχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσίαν“ (V. 27). Hierbei wurde gegenüber V. 22 das Wort „καινὴ“ hinzugefügt, wodurch in stärkerem Ausmaß die Andersartigkeit der Lehre bzw. ihres Inhalts zum Ausdruck gebracht wird. „κατ’ ἐξουσίαν“ kann dabei analog zu V. 22 übersetzt oder auf andere Weise interpretiert werden. Für welche Variante man sich in beiden Fällen auch immer entscheidet, so wird jedenfalls das Lehren des markinischen Jesus mit jenem der „Schriftgelehrten“ verglichen. Ob und wie stark negativ (für die „Schriftgelehrten“) dieser Vergleich ausfällt, hängt in nicht geringem Ausmaß davon ab, welche Wortwahl im Deutschen getroffen wird.

⁶⁸² So wörtlich in der Elberfelder Bibel und der Einheitsübersetzung, in der Lutherbibel heißt es, ähnlich lautend: „denn er lehrte sie mit Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten.“

Wird V. 27 als „eine neue Lehre mit⁶⁸³ Vollmacht“ übersetzt, so wäre dabei auch zu bedenken, dass mit „καινός“ ein Begriff im Griechischen verwendet wird, der auch für „ungewöhnlich“, „überraschend“ oder sogar für „sonderbar“ stehen kann, wobei Letzteres nicht unbedingt positiv konnotiert sein muss. Jedenfalls bewirkt die „διδασχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσίαν“ und das Austreiben des „unreinen Geistes“, dass „ἅπαντες“ „ἐθαμβήθησαν“, was nicht nur als „sie entsetzten sich alle“ (siehe Elberfelder und Lutherbibel) oder als „da erschranken alle“ (Einheitsübersetzung), sondern auch als „sie staunten alle“ übertragen werden könnte.

Die mit dem markinischen Jesus verglichen werdenden „Schriftgelehrten“ treten in dieser Erzählung nicht (zumindest nicht explizit) in Erscheinung.⁶⁸⁴ Sie stellen somit keine Gegner des Protagonisten dar. Auf den ersten Blick scheint es, als würde diese Rolle vom Menschen mit „unreinem Geist“ eingenommen werden. Tatsächlich aber erweist sich der markinische Jesus als Gegner dieses „unreinen Geistes“, den (bzw. den Menschen, der ihn in sich trägt) er bedroht und zum Ausfahren bringt (V. 25f), umgekehrt wird er von diesem als „der Heilige Gottes“ bezeichnet⁶⁸⁵, was sehr untypische Worte eines Widersachers oder Gegners wären.⁶⁸⁶

Die erwähnte Uneindeutigkeit der Zuordenbarkeit der Personalpronomina an Personen bzw. Personengruppen besteht auch in V. 25. Wenn es dort heißt: „Und Jesus bedrohte ihn“, so kann damit sowohl der Mensch mit „unreinem Geist“ als auch dieser Geist direkt gemeint sein, kurz darauf ist beim Befehl „Verstumme und fahr aus von ihm“ mit Sicherheit der Mensch bezeichnet. Damit ist aber auch nicht klar, von wem es in V. 23f heißt: „und er schrie auf und sagte: Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus, Nazarener? Bist du gekommen, uns zu verderben?“ Mehrdeutig ist nicht nur, wer hier spricht, sondern auch, wen dieser mit „wir“ subsumiert⁶⁸⁷, d. h. wen er als vom Lehren des markinischen Jesus bedroht sieht. Diese

⁶⁸³ So Elberfelder Bibel und Einheitsübersetzung, Lutherbibel: „in“.

⁶⁸⁴ Dies ist auch in jener die Bergpredigt abschließenden Notiz im Matthäus-Evangelium der Fall, wo in Mt 7,28f („Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσαντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδασχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν“) ein nahezu gleicher Wortlaut verwendet wird wie in Mk 1,22 („καὶ ἐξεπλήσσαντο ἐπὶ τῇ διδασχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς“).

⁶⁸⁵ Diese Bezeichnung wird, neben der Parallelstelle Lk 4,34, ansonsten nur in Joh 6,69 verwendet, dort erscheint sie im Munde Simon Petrus, wenn er sagt: „Herr, zu wem sollten wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens; und wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist“ (Joh 6,68f).

⁶⁸⁶ Ernst Haenchen meint, „daß der böse Geist das wahre Wesen Jesu erkannt hat; es wird hier mit dem Würdenamen ‚der Heilige Gottes‘ ausgedrückt“ (Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu (s. Anm. 162), 87).

⁶⁸⁷ In 1,23 ist von einem „unreinen Geist“ im Singular die Rede, jedoch spricht dieser einen Vers später in der „Wir-Form“. Nach der Drohung Jesu heißt es, dass „der unreine Geist“ (V. 26) den Mann verlässt, wiederum im Singular formuliert. Hingegen sagen die erschrockenen Zuseher zueinander: „Und den unreinen Geistern gebietet

Bedrohung bringt er mit der Frage „ἤλθετε ἀπολέσαι ἡμᾶς;“ zum Ausdruck. Wie bereits zu Mt 12,14 und Mk 3,6 erörtert wurde, kann „ἀπόλλυμι“ („ἀπολέσαι“) auf sehr verschiedenartige Weise übersetzend interpretiert werden. Außer den in der Elberfelder Bibel („Bist du gekommen, uns zu verderben?“), der Einheitsübersetzung („um uns ins Verderben zu stürzen?“) oder der Lutherbibel („uns zu vernichten?“) gewählten Varianten wäre hier neben in etwa synonymen Übertragungsmöglichkeiten („zugrunde zu richten“, „umzubringen“ u. dgl.) auch denkbar, von „verschwinden zu lassen“ auszugehen. Letzteres ist nämlich eigentlich der Fall: Es wird in V. 26 nur erzählt, dass der „ unreine Geist“ „von ihm aus“ gefahren sei. Im Unterschied zu jenem „ unreinen Geist“, dem der markinische Jesus in Mk 5,8 ähnlich wie in 1,25 befiehlt, „aus dem Menschen“ zu fahren, der jedoch aufgrund seiner Bitte, „dass er sie nicht aus der Gegend fortschicke“ (5,10), in einer Schweineherde eine neue Heimat findet, wird dergleichen vom „ unreinen Geist“ in Mk 1 nichts erzählt. Ebenso wenig gibt es Angaben dazu, wie sich das Ausfahren des „ unreinen Geistes“ auf das Verhalten des diesen zuvor besessen habenden Menschen auswirkt, ebenfalls im Unterschied zur im „Land der Gerasener“ situierten Geschichte, in der die Menschen „den Besessenen, der die Legion gehabt hatte, bekleidet und vernünftig sitzen“ sehen (5,15). Der „ unreine Geist“ von Mk 1 wird also vom markinischen Jesus zum Verschwinden gebracht.⁶⁸⁸

So wenig über die Auswirkung der Austreibung des „ unreinen Geistes“ erzählt wird, so wenig wird dargelegt, wie sich dieser zuvor im Leben des betroffenen Menschen auswirkt. Im Vergleichstext Mk 5,1–20 sind es gravierende, außerordentliche Verhaltensweisen, die nicht nur selbstzerstörerische Elemente beinhalten (er „zerschlug sich mit Steinen“, V. 5), sondern auch in höchstem Maße hinsichtlich der sozialen Verträglichkeit zerstörerische Konsequenzen mit sich ziehen, weshalb der Betroffene „seine Wohnung in den Grabstätten hatte“ (V. 3). In Mk 1 ist von solchem Verhalten keineswegs die Rede. Damit bleibt auch offen, ob überhaupt von einem „ unreinen Geist“ ausgegangen werden sollte, und nicht vielmehr an dieser Stelle ebenfalls von einer größeren Bandbreite an Bedeutungen der Formulierung „ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ“. Aus der Varianz des Begriffes „πνεῦμα“ kann hier, inhaltlich passend, „Geist“ (des Menschen oder i. S. von böser Geist/Macht), aber auch „Gesinnung“ ausgewählt werden. Versteht man „ἀκάθαρτος“ als „unrein“, so ist neben der physisch sichtbaren Bedeutung

er, und sie gehorchen ihm“ (V. 27). Ob hier ein oder mehrere unreine Geister/Dämonen beteiligt geglaubt werden, bleibt ebenso vage, wie bereits die Formulierung in V. 23f offen lässt, ob der Mann oder der Geist spricht.

⁶⁸⁸ Streng genommen gehorcht der „ unreine Geist“ nur Jesu Befehl „verlass ihn“, nicht aber auch dessen Aufforderung, zu schweigen, da es in V. 27 heißt: „Und der unreine Geist zerzte ihn und rief mit lauter Stimme“.

„unsauber/schmutzig“ auch der Konnex mit unrein „in kult. Sinne, was mit d. Gottheit nicht in Berührung gebracht werden darf“, „bes. v. allem, was m. Götzendienst zusammenhängt da dieser alles verunreinigt (vgl. Am 7,17. Jes 52,1 (...))“⁶⁸⁹, ein möglicher. Gerade in Verbindung mit „Gesinnung“ wäre aber auch die Begriffspalette „verkommen“, „unsittlich“, „lasterhaft“, „schamlos“, „unkeusch“ oder „ausschweifend“ anwendbar. Dem würde entsprechen, dass nicht unmittelbar nach dem Ausfahren des „unreinen Geistes“ eine deutlich sichtbare Veränderung des von diesem befreiten Menschen erkenn- und erzählbar wäre, sondern dass erst längerfristig, in Zukunft ein neues Verhalten zu beobachten wäre.

Wovon also wird der „Mensch mit einem unreinen Geist“ (V. 23) geheilt? Dies bleibt sowohl vor als auch nach der Geist-Austreibung des markinischen Jesus unklar, weil unerzählt. Handelt es sich überhaupt um ein Geschehen, das adäquat als „Heilung“ zu bezeichnen ist (wie es beispielsweise in der Überschrift zu dieser Perikope in der Elberfelder Bibel geschieht)? Auch das ist zu hinterfragen. Normalerweise wird bei Geschichten über Heilungen des biblischen Jesus zumindest der (physische oder psychische) Leidenszustand vor dem wundersamen Befreitwerden davon dargelegt, zumeist auch die Veränderung durch das Geheiltwerden konstatiert. Beides ist hier nicht der Fall. Aufgrund der textlichen Basis könnte es sich daher um einen Zustand ohne Krankheitswert handeln, dessen Beendigung vom betroffenen Menschen nicht gewünscht wird. Darauf aufbauend könnte man darüber spekulieren, ob der Impetus des markinischen Jesus womöglich gar nicht in einer „Heilung eines Besessenen“ liegen, sondern es sich um eine spontane Reaktion auf das in V. 24 erzählte Geschrei (siehe V. 23: „er schrie auf“) handeln mag.⁶⁹⁰

In jedem Fall gibt es hier keine Beanstandung dahingehend zu verzeichnen, dass diese Heilung/Austreibung an einem Schabbat vorgenommen wird. Sämtliches Geschehen wird damit als schabbatkonform eingeordnet bzw. ist es so schabbatkonform, dass ebendiese Konformität nicht einmal thematisiert wird.

⁶⁸⁹ Siehe Bauer-Alands Wörterbuch zu „ἀκάθαρτος“.

⁶⁹⁰ Aus der Reaktion der Menschen in V. 27 kann jedoch auch geschlossen werden, dass diese von der Fähigkeit des markinischen Jesus, eine solche Heilung/Austreibung vorzunehmen, zuvor gar nicht wissen und er deshalb von niemandem darum gebeten wird, im Unterschied zur nachfolgenden Perikope (besonders in der Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums, wo es in 4,38 heißt: „sie baten ihn für sie“.

2. Zur Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums (Lk 4,31–37)

Im Vergleich mit dem markinischen Jesus hat der Jesus der Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums zum Zeitpunkt der Austreibung des „unreinen Geistes“ in Lk 4,31–37 trotz höherer Kapitelzahl noch nicht viel mehr öffentliches Wirken im Erwachsenenalter vorzuweisen⁶⁹¹: Wie im Markus-Evangelium ist diese Perikope nach dem Getauftwerden⁶⁹², nach dem verführerischen Wüstenaufenthalt und der Rückkehr nach Galiläa platziert. Die Ausführungen zu prä- und postnatalen Geschehnissen, die Erzählung über den Besuch Jerusalems nach Jesu Bar Mitzwa, sowie der interpolierte Stammbaum (3,23–38) stellen die Geschichte über die Heilung eines Menschen mit „unreinem Geist“ im Lukas-Evangelium in einen ganz anderen Kontext der Vorinformiertheit eines chronologisch Lesenden. Hinzu kommt die Vorschaltung einer Perikope, die für die anderen beiden synoptischen Evangelien an ganz anderer Stelle ihrer Narrative verarbeitet wurden, i. e. die Ablehnung von Jesu Lehren in der heimatlichen Synagoge (Lk 4,16–30).⁶⁹³

Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den Erzählungsvarianten des Markus- und Lukas-Evangeliums liegt darin, dass der lukanische Jesus erst nach der Heilung eines Menschen mit „unreinem Geist“ seine ersten Jünger beruft. Die oben gestellte Frage hinsichtlich der Zuordenbarkeit der Personalpronomina ist in Lk 4,31–37 daher anders beantwortbar. Die in V. 32.33.35.36 als „sie“ Titulierten sind hier als anonyme Bewohner Kafarnaums anzunehmen, die am Schabbat in der Synagoge anwesend sind. Unklar bleibt jedoch auch in diesem Fall, wer vom Menschen mit „unreinem Geist“ bzw. von Letzterem selbst als „wir“ bezeichnet wird.

Die Reaktion der Anwesenden auf das Lehren Jesu wird in Lk 4,32 ebenso ausgedrückt wie in Mk 1,22 („καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ“), die Begründung lautet ähnlich („ὅτι ἐν

⁶⁹¹ Bei insgesamt ca. 200 Versen, d. h. zehnmal soviel wie im Markus-Evangelium, die die vorangehenden Kapiteln bilden, wird hier dennoch kein späteres Stadium von Jesu Lebensgeschichte erreicht.

⁶⁹² Ob dies noch durch Johannes geschieht, ist im Lukas-Evangelium fraglich, da gerade zuvor, in Lk 3,19f, davon die Rede ist, dass Herodes „Johannes ins Gefängnis einschloss“. Falls es sich bei Lk 3,21f um einen Rückgriff in der Chronologie der Erzählung handelt, mithin doch Johannes als Täufer Jesu angenommen werden kann, so ist in Lk 3,21f wie in Mk 1,9–11, aber im Unterschied zu Mt 3,13–17 keine Rede davon, dass Johannes Jesus ge- oder erkannt hätte. Gut möglich ist daher, dass der lukanische Johannes zwar ankündigt, dass „ein Stärkerer als ich“ (3,16) kommen werde, er jedoch Jesus als Teil jener „Volksmengen, die hinausgingen, um von ihm getauft zu werden“ betrachtet, die er mit der Bezeichnung „Otternbrut“ (3,7) in Empfang nimmt.

⁶⁹³ Zur möglichen Auswirkung dieser Vorschaltung auf die Sichtweise von Lk 4,14–30.31–37.38f siehe meine Ausführungen im Abschnitt „Zur Ablehnung des Bauhandwerkers in der heimatlichen Synagoge. Annäherungen an Mk 6,1–6; Lk 4,16–30“.

ἐξουσία ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ“), jedoch wird im Lukas-Evangelium kein Vergleich mit Schriftgelehrten gezogen. Damit ist der Mensch mit „unreinem Geist“ bzw. dieser selbst der einzige Gegenpart zum lukanischen Jesus. Die Formulierung ist dabei eine eindeutiger als im Markus-Evangelium, denn in Lk 4,33 ist von einem „ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου“⁶⁹⁴ ἀκαθάρτου“ die Rede (in Mk 1,23 heißt es hingegen: „ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ“, zur mehrdeutigen Übersetzbarkeit siehe oben).

Das Ausfahren des „unreinen Geistes“ ist im Detail erzählerisch verschieden ausgeformt⁶⁹⁵, ebenso der Wortlaut der Reaktion von „allen“ (Anwesenden)⁶⁹⁶, im Großen und Ganzen gibt es jedoch keine weiteren nennenswerten Unterschiede zwischen den beiden Erzählungsvarianten. Die hinsichtlich einer möglichen Wirkungsgeschichte gravierendste Differenz besteht im Vorhanden- bzw. Nicht-Vorhandensein der „Schriftgelehrten“ als Vergleichsgruppe oder gar Gegeninstanz zum markinischen bzw. lukanischen Jesus.

⁶⁹⁴ Durch die Spezifizierung als „ἀκαθάρτου“ wäre eine andere Übersetzung denn als „Dämon“ oder „böser Geist“ nicht passend (z. B. „göttliches Wesen“, „Gottheit“, „(göttliche) Fügung“ oder „Schutzgeist“).

⁶⁹⁵ Über den lukanischen „Dämon“ wird gesagt, dass er den von ihm bewohnten Menschen „mitten unter sie geworfen hatte“ und danach ausfährt, „ohne ihm Schaden zu tun“ (Lk 4,35b), wohingegen der markinische „unreine Geist“ den Menschen „zerrte“ sowie „mit lauter Stimme“ ruft und danach oder dabei ausfährt (Mk 1,26).

⁶⁹⁶ In Mk 1,27 „entsetzten sich alle (...) und sagten: Was ist dies? Eine neue Lehre mit Vollmacht? Und den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm“, wohingegen in Lk 4,36 die Frage „Was ist dies für ein Wort?“ aufkommt, mit der Begründung: „Denn mit Vollmacht und Kraft gebietet er den unreinen Geistern, und sie fahren aus.“

v. Eine am Schabbat arbeitende Schwiegermutter? Annäherungen an Mk 1,29–31; Lk 4,38f⁶⁹⁷ (Heilung der Schwiegermutter des Petrus)

1. Zur Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 1,29–31)

Sofort an die Erzählung über die Austreibung eines „unreinen Geistes“ anschließend ist im Markus- und Lukas-Evangelium jene kurze Geschichte zu stehen gekommen, die von der Heilung einer Frau von Fieber am Schabbat handelt.⁶⁹⁸ „Sofort“ („εὐθὺς“) ist auch jenes Adverb, das diese Erzählung im Markus-Evangelium einleitet und auf detailsprachlicher Ebene eine Verbindung zur davor platzierten Perikope schaffen kann (siehe Mk 1,21: „καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν ...“ und 1,23: „Καὶ εὐθὺς ἦν ...“)⁶⁹⁹. Ansonsten aber wirkt Mk 1,29–31 eher wie eine Fortsetzung von 1,14–20, vor allem, indem die an letztgenannter Stelle neu gewonnenen Jünger wieder namentlich genannt werden. Die nur lockere Aneinanderfügung der Erzählung über die Heilung der Schwiegermutter des Petrus an die im Markus- und Lukas-Evangelium voranstehende Perikope, ohne besonderen inhaltlichen Zusammenhang oder logischer Weiterführung, wird auch durch die Verwendung der Perikope im Matthäus-Evangelium (i. e. an ganz anderer Stelle im narrativen Verlauf und ohne dezidierte zeitliche Situierung am Schabbat) ersichtlich.

Nicht ersichtlich aus der markinischen Erzählungsvariante wird hingegen, ob „sie“ (wer auch immer mit diesem Begriff hier gemeint ist⁷⁰⁰, die dem markinischen Jesus „sofort (...) von ihr [i. e. der

⁶⁹⁷ Diese Geschichte kommt auch in Mt 8,14f vor, ist dort aber zeitlich nicht dezidiert am Schabbat situiert. Bemerkenswert ist jedoch, dass auch auf die matthäische Erzählungsvariante dieselbe kurze Notiz folgt wie im Markus- und Lukasevangelium, i. e. dass nach Sonnenuntergang viele Kranke und Besessene zum matthäischen Jesus gebracht werden, auf dass er sie heile. Dies entspräche einem Achten auf das Ende eines Schabbats sowie z. B. dem Einhalten des Trageverbots oder der maximal zurückzulegenden Wegstrecke am Schabbat.

⁶⁹⁸ Darüber hinaus zeigt sie unmissverständlich auf, dass jener Mann, in dessen Nachfolge kirchliche Oberhäupter bis heute zu stehen behaupten, verheiratet war, was ansonsten von keinem im Neuen Testament vorkommenden männlichen Juden dezidiert ausgesagt wird, weil es sich um eine nicht erwähnenswerte Selbstverständlichkeit handelt.

⁶⁹⁹ In V. 30 wird dieser Begriff auffälligerweise schon wieder gebraucht: „καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς“.

⁷⁰⁰ Worauf sich „sie“ in V. 29 bezieht, ist, wie erwähnt, unklar. Ein chronologischer Leser bekam zuletzt in 1,16.18 Simon und Andreas, Jakobus und Johannes genannt. Die mehrfache Verwendung des Personalpronomens „sie“ in Folge (1,20.21.22a.b.27) könnte einerseits rechtfertigen, auch bezüglich 1,29–31 davon auszugehen, dass damit Jesus und die in 1,16.18 genannten ersten Jünger gemeint sind. Dagegen spricht andererseits, dass es in V. 29 heißt: „mit Jakobus und Johannes“. Daran zeigt sich zweierlei, nämlich erstens, dass es sich um textliche Versatzstücke aus verschiedenen Quellen handelt, welche auch in mehreren Redaktionsstufen nicht glatt und bruchlos in einen durch und durch logisch nachvollziehbaren Erzählzusammenhang gebracht wurden. Zweitens wird deutlich, dass es eben undeutlich, unklar bleiben muss, zu welchem Zwecke Jakobus und Johannes in 1,29 erneut erwähnt werden bzw. an welche Personen genau seitens der Erzähler dieser Geschichte gedacht worden sein mag. Ebenso unklar ist dies zu Beginn der unmittelbar anschließenden Perikope, wo es in 1,32f heißt: „Als es

Schwiegermutter]“ „sagen“⁷⁰¹) von Jesus eine Heilung erwarten, zumindest erhoffen und darum bitten. Das Austreiben des „unreinen Geistes“ wurde in der als zuvor handelnd platzierten Perikope nicht dezidiert als „Heilung“ bezeichnet, d. h. ob der markinische Jesus die Fähigkeit besitzt, der fieberkranken Schwiegermutter helfen zu können, muss den anderen Erzählfiguren noch nicht bekannt sein.⁷⁰² Dies könnte neben der Situierung dieser Geschichte in einem nicht-öffentlichen Privathaus (im Unterschied zur Synagoge in Mk 3,1–6) ein Grund dafür sein, dass es hier keine kritischen Stimmen bezüglich einer Heilungstätigkeit an einem Schabbat gibt (ebenfalls im Unterschied zu Mk 3,1–6). Des weiteren könnte Fieber als so eindeutig lebensbedrohend betrachtet worden sein, dass gar keine Diskussion über die Erlaubtheit einer Linderung desselben oder gar Heilung davon an einem Schabbat denkbar gewesen wäre, auch nicht zum Zeitpunkt des Einfügens dieser Erzählung ins Narrativ des Markus-Evangeliums. Selbst wenn aus heutiger Sicht Fieber als Symptom anstelle als Krankheit gewertet wird, als natürliche Abwehrreaktion des Körpers und daher nicht unbedingt zu bekämpfen gilt, so kann in der vorliegenden Erzählung „Fieber“ nicht nur stellvertretend für eine nicht näher bestimmte lebensbedrohliche Grunderkrankung zu deuten sein⁷⁰³, sondern auch gerade im Falle einer älteren Person (ein nicht allzu junges Alter ist bei einer Schwiegermutter anzunehmen) jedenfalls als eine stärkere Gefährdung. Außer in den synoptischen Erzählungen über die Heilung der Schwiegermutter des Petrus kommt in den Evangelien Fieber nur ein weiteres Mal vor, nämlich in Joh 4,46–54: Ein königlicher Beamter bittet den johanneischen Jesus, „dass er herabkomme und seinen Sohn heile; denn er lag im Sterben“ (V. 47). Durch Fernheilung wird bewirkt, dass „zur siebten Stunde (...) ihn das Fieber“ verlässt (V. 52). Fieber und unmittelbare Lebensdrohung sind hierbei gekoppelt. Auch im Talmud-Traktat Pesachim ist bezüglich Maßnahmen zur Fieberbekämpfung die Aussage „Heftiges Fieber gleicht einem Falle der Gefahr“⁷⁰⁴ (bPes 25b) zu finden, eine ähnliche Aussage gibt es im Traktat Avoda Zarah, wo es heißt: „R. Šamen b. Abba sagte im Namen R.

aber Abend geworden war und die Sonne unterging, brachten sie alle Leidenden und Besessenen zu ihm; und die ganze Stadt war an der Tür versammelt.“ – Ob mit „sie“ die ersten Jünger oder eben „die ganze Stadt“ gemeint ist, kann spekuliert werden. Diese Unklarheit bleibt auch in V. 36 bestehen, am Morgen des nächsten Tages, durch die Formulierung: „Und Simon und die, die mit ihm waren, eilten ihm nach“.

⁷⁰¹ So die Übersetzung der Elberfelder Bibel, in der Lutherbibel in korrekter Verbform „sagten“ (Einheitsübersetzung: „Sie sprachen (...) über sie“), „λέγουσιν“ wäre auch mit „berichten“ zu übersetzen.

⁷⁰² Ernst Haenchen meint, dass dies nicht einmal dem markinischen Jesus bekannt gewesen sein könnte, wenn er schreibt: „Vielleicht ist dies die erste Heilung gewesen, die Jesus vollbracht hat, und vielleicht hat gerade sie ihn erst gewahr werden lassen, welche Heilungskräfte Gott ihm geschenkt hatte“ (Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu (s. Anm. 162), 89).

⁷⁰³ Oder aber für „hämorrhagisches Fieber“ u. dgl. stehen. Bas van Iersel meint dazu: „Fever is certainly connected with diseases for which there were few therapies at the time“ (Iersel, Bas M. F. van: Mark. A Reader-Response Commentary, London u. a. 1998, 137).

⁷⁰⁴ <https://www.sefaria.org/Pesachim.25b.5?lang=bi&with=About&lang2=en> (abgerufen am 9. 2. 2024).

Johānans: Heftiges Fieber gleicht einer innerlichen Wunde, und man darf dessentwegen den Šabbath entweihen“ (bAZ 28a).⁷⁰⁵

Während, wie Markus Lau feststellt, im „Alten“ Testament „von keiner einzigen Fieberheilung berichtet“ werde, sei „vom *Fieber* (im Verbund mit anderen Leiden) v.a. als einer Strafandrohung Gottes die Rede (Lev 26,16; Dtn 28,22; Sir 40,9), die Gesetzesübertreter treffen kann“⁷⁰⁶ (vgl. dazu meine obigen Erörterungen die ebendort angedrohte Schwindsucht betreffend). Lau ist jedoch der Ansicht, dass „dieser Zusammenhang von sichtbarer Fiebererkrankung und hintergründiger Schuldzuweisung“ in der vorliegenden Perikope nicht zu finden sei, denn: „Hier ist Fieber keine (göttliche) Strafe, sondern eine heilbare Krankheit.“ Ob dies auf die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus zutrifft, ist möglich, jedoch zugleich fraglich, da die Geschichte sehr kurz ausfällt, es keine näheren Angaben etwa zur Dauer der Erkrankung gibt, es zu keinen ausgeschmückten Dialogen kommt u. dgl. Ein direkter Hinweis oder auch nur eine Andeutung auf die Vorstellung einer göttlichen Strafe als Ursache für eine Erkrankung wird generell selten in „neu“testamentlichen Heilungsgeschichten gegeben bzw. gemacht, eine Ausnahme dazu stellt die Sehendmachung eines Blindgeborenen dar (Joh 9,2, ausführlich dazu s. meine Erörterungen an späterer Stelle).

Wenn zudem dieses Fieber einfach in die Kategorie „heilbare Krankheit“ fallen würde, wie Markus Lau behauptet, so wäre es verwunderlich, dass davon überhaupt als wundersame Heilung durch den markinischen (und lukanischen) Jesus erzählt wird. Allerdings stellt ein solches Heilvermögen kein Alleinstellungsmerkmal Jesu dar. Im Talmud ist die folgende Geschichte zu finden: „Einst erkrankte der Sohn R. Gamliél's und er sandte zwei Schriftgelehrte zu R. Ḥanina b. Dosa, daß er für ihn um Erbarmen flehe. Als dieser sie sah, stieg er auf den Söller und flehte für ihn um Erbarmen. Beim Herabsteigen sprach er zu ihnen: Gehet, das Fieber hat ihn verlassen. Da sprachen sie zu ihm: Bist du denn ein Prophet? Er erwiderte: *weder bin ich ein Prophet, noch der Sohn eines Propheten*; allein so ist es mir überliefert: ist mir das Gebet im Munde geläufig, so weiß ich, daß es angenommen, wenn nicht, so weiß ich, daß es gewirrt wurde. Hierauf ließen sie sich nieder und schrieben die Stunde genau auf, und als sie zu R. Gamliél kamen, sprach er zu ihnen: Beim Kult, weder habt ihr vermindert noch vermehrt: genau

⁷⁰⁵ https://www.sefaria.org/Avodah_Zarah.28a.1?lang=bi&with=all&lang2=en (abgerufen am 9. 2. 2024).

⁷⁰⁶ Lau, Markus: „Fieberfrei auf dem Weg Jesu (Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus). Mk 1,29-31 (Mt 8,14f.)“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1 (s. Anm. 528), 214–220, hier 216.

dann geschah es, in jener Stunde verließ ihn das Fieber, und er bat uns um Wasser zum Trinken.“⁷⁰⁷

Dieser Fall unterscheidet sich von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus auf mehrfache Weise: Zum einen kommt es zu keiner Begegnung zwischen dem erkrankten Sohn R. Gamliél und R. Ḥanina b. Dosa, zum anderen wird nicht angenommen, dass R. Ḥanina besondere Heilkräfte besitze, aber dass sein Gebet besondere Wirkung hätte. Bemerkenswert ist zudem das Detail, dass offenkundig R. Ḥanina bereits beim Anblick der beiden Schriftgelehrten ihr Anliegen weiß (da es heißt: „Als dieser sie sah, stieg er auf den Söller“), er lässt sie gar nicht erst zu Wort kommen. Die Frage „Bist du denn ein Prophet“ könnte sich daher nicht nur auf die Zusage, dass das Fieber gewichen sei, beziehen, sondern die Verwunderung der beiden Schriftgelehrten darüber zum Ausdruck bringen, dass R. Ḥanina überhaupt schon vom Fieber wusste. Hierin würde R. Ḥanina den markinischen und lukanischen Jesus angesichts der Schwiegermutter des Petrus an wundersamem Wissen übertreffen.

In Mk 1,31 erfolgt die Heilung weder mit Hilfe von Gebet noch durch irgendein Wort, sondern durch das Ergreifen der Hand und das Aufrichten der Frau, wobei „ἤγειρεν“ nicht nur „richtete sie auf“, sondern auch schlicht „machte sie gesund“ bedeuten kann. Rätselhaft ist, was als Auswirkung des Weichens des Fiebers erzählt wird: „καὶ διακονεῖ αὐτοῖς“. Rein sprachlich läge dabei die Bandbreite zwischen den Begriffen „dienen“, „bei Tisch bedienen“, „einen (oder mehrere) Dienst(e) leisten“, etwas „besorgen/erledigen“, „sorgen für“, „sich kümmern um“, „helfen“, „unterstützen“ bis hin zur im Ersten Timotheusbrief konnotierten Bezeichnung „als Diakon/Gemeindehelfer dienen (1 Tim 3,10.13)“⁷⁰⁸. Offen bleibt dabei, ob es sich – was m. E. inhaltlich naheliegender wäre – um eine unmittelbar auf die Heilung erfolgende Tätigkeit handelt⁷⁰⁹ oder aber um eine längerfristig übernommene Gegenleistung⁷¹⁰. In letzterem Fall würde dies eine Erweiterung bzw. Ergänzung zum Gewinnen der ersten Jünger in 1,14–20 darstellen, das gemeinsame Anliegen bzw. künftige Aktivitäten würden durch eine weitere Person aus dem Familienkreis gleich zweier von vier Jüngern (Simon und Andreas) unterstützt werden. Geht

⁷⁰⁷ <https://www.sefaria.org/Berakhot.34b.27?lang=bi> (aufgerufen am 12. 2. 2024).

⁷⁰⁸ Siehe Kassühlkes Wörterbuch.

⁷⁰⁹ Zur Diskussion über einen feministischen Auslegungszugang von „διακονέω“ siehe Krause, Deborah: „Simon Peter’s Mother-in-Law – Disciple or Domestic Servant? Feminist Biblical Hermeneutics and the Interpretation of Mark 1.29-31“, in: Levine, Amy -Jill (Hg.): A Feminist Companion to Mark, Sheffield 2001, 37–53. Bedenken dazu äußert z. B. Peter Ben Smit („Simon Peter’s Mother in Law Revisited. Or Why One Should Be More Careful With Mothers-In-Law“, in: Lectio difficilior. Europäische elektronische Zeitschrift für Feministische Exegese (2003), 1, 1–12.

⁷¹⁰ Bas van Iersel weist darauf hin, „that the verb is not in the aorist but in the imperfect, which brings to expression that she looks after them repeatedly, not just once“ (Iersel, Bas M. F. van: Mark (s. Anm. 703), 138).

man hingegen von einer unmittelbar auf die Heilung erfolgenden Handlung aus⁷¹¹, so wäre fraglich, inwieweit dabei das Arbeitsverbot am Schabbat eingehalten oder vielmehr gebrochen wird. Die Spanne möglicher Interpretationen von „διακονέω“ würde auch Letzteres nicht ausschließen. Zugleich aber folgt in 1,32–34 eine Notiz, die darauf schließen lässt, dass das zuvor Erzählte sehr wohl als innerhalb der Regelungen zum Schabbat Zulässigen gedeutet werden sollte, anders gesagt, dass von den handelnden Personen sehr wohl auf die Einhaltung des Schabbats geachtet wird, denn es heißt: „Als es aber Abend geworden war und die Sonne unterging, brachten sie alle Leidenden und Besessenen zu ihm; und die ganze Stadt war an der Tür versammelt. Und er heilte viele an mancherlei Krankheiten Leidende, und er trieb viele Dämonen aus“. Diese Krankentransporte und auch die Heilungen durch den markinischen Jesus erfolgen also erst nach Ende des Schabbats.

2. Zur Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums (Lk 4,38f)

Die groben Züge der Erzählung des Markus-Evangeliums sind auch im Lukas-Evangelium gewahrt, einige Details jedoch differieren. Ein chronologischer Leser des Lukas-Evangeliums, der entweder keine Informationen aus anderen Evangelien hat oder diese nicht mit dem lukanischen Narrativ vermengt, kann mit dem Namen „Simon“ (4,38: „das Haus Simons“, „die Schwiegermutter des Simon“) nichts gedanklich verknüpfen, da dieser zuvor keine Rolle gespielt hat und es erst in 5,1–11 zur Berufung der ersten Jünger kommt. Andreas kommt weder bei der Heilung der Schwiegermutter noch bei der Jüngerberufung vor.

⁷¹¹ Martin Stowasser beschränkt seine Überlegungen auf die Bedeutung „bei Tisch bedienen“ für „διακονέω“. Er meint jedoch zu wissen, dass der historische Jesus anders agiert habe, als dies vom Verfasser des Markus-Evangeliums (den Stowasser im Singular annimmt) gezeichnet worden sei, wenn er schreibt: „Mit der Beteiligung von Frauen an der öffentlich inszenierten Realsetzung der anbrechenden Gottesherrschaft hat sich der historische Jesus auffällig darüber hinweggesetzt, was zu seiner Zeit in der ländlichen Dorfbevölkerung Palästinas der Rolle von Frauen in der Öffentlichkeit entsprochen hätte. Darin ist ihm der älteste Evangelist nicht gefolgt. Er ist sichtlich bemüht, Frauen im angestammten häuslichen Bereich tätig sein zu lassen. Wenn die Schwiegermutter des Petrus Gäste bedient oder eine Frau – auffällig genug – Jesus salbt, so agieren sie doch stets im Haus. Das für seine Leser und Leserinnen gesellschaftlich gewohnte Bild stört Mk durch in der Öffentlichkeit wirkende Frauen gezielt nicht. Er nimmt in seiner Darstellung der Tätigkeit Jesu Rücksicht auf solche zeitgenössischen Konventionen“ (Stowasser, Martin: „Gleichstellung von Frauen – Ja, aber ... Jünger und Jüngerinnen in der Jesusnachfolge u. im Markusevangelium“, in: Protokolle zur Bibel 32 (2023), 2, 119–140, hier 138). Nicht in den Blick Stowassers gerät die Frage nach einer möglichen Verletzung des Arbeitsverbotes am Schabbat durch eine Gäste bedienende Schwiegermutter.

Beim Fieber der Schwiegermutter handelt es sich im Lukas-Evangelium um ein „starkes“ („μεγάλω“), was die Angebrachtheit einer Heilung am Schabbat aufgrund von Lebensgefahr zum Ausdruck bringen könnte. Die Anwesenden⁷¹² sprechen nicht nur mit dem lukanischen Jesus über die Erkrankte, wie es im Markus-Evangeliums geschieht, sondern „baten ihn für sie“⁷¹³, daher ist anzunehmen, dass sie von den Heilkräften Jesu wissen oder zumindest darauf hoffen, ungeachtet einer möglichen Nicht-Erlaubtheit einer Heilung am Schabbat.

Die Heilung selbst geschieht durch weniger körperliche Aktivität als in der Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums⁷¹⁴, denn es heißt in Lk 4,39: „Und er beugte sich über sie“⁷¹⁵, bedrohte das Fieber, und es verließ sie“. Es handelt sich somit um eine Heilung lediglich durch Worte.

Durch die Ergänzung „μεγάλω“ als Hinweis auf eine größere Lebensgefahr und durch die Heilungstätigkeit ohne körperlich anstrengendes Zutun könnte eine Konformität mit Regelungen zum Arbeitsverbot am Schabbat suggeriert werden. Gegenteilig ist dies bei der abschließenden Bemerkung der Fall, wo es heißt: „sie aber stand sogleich auf“⁷¹⁶ und diente ihnen“. Damit wird die Bedeutungsvielfalt des Wortes „διακονέω“ wenn schon nicht eingeschränkt, so doch zeitlich auf eine unmittelbar auf die Heilung folgende Handlung fixiert, eine (oder mehrere) Handlung(en), zu denen sich wiederum die Frage nach der Erfüllung oder Missachtung des Arbeitsverbots am Schabbat stellen kann.

Zieht man in Betracht, dass im Griechischen hier das gleiche Wort verwendet wird wie zu Beginn der Perikope, so ließe sich daraus noch eine weitere Deutungsmöglichkeit ableiten. In 4,38 heißt es: „Ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος“, wobei

⁷¹² Um wen genau es sich dabei handelt, ist hier noch unbestimmbarer als in der Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums. Hier wird zunächst (V. 38) nur über Jesus gesagt, dass er die Synagoge verlässt und in das Haus des Simon geht. Dort aber bitten „sie“ Jesus für die erkrankte Schwiegermutter des Simon. Ein Plural ist auch in V. 39, nach der Heilung der Schwiegermutter zu finden („sie stand sofort auf und diente ihnen“). Aus den zuvor platzierten Perikopen lassen sich keine Rückschlüsse ziehen, wer sich mit Jesus im Haus des Simon befindet, bereits in 4,32 wird nur gesagt, dass Jesus „sie an den Sabbaten“ lehrte, womit wohl die Bewohner Kafarnaums gemeint, aber nicht explizit genannt sind.

⁷¹³ So einheitlich in Elberfelder Bibel, Lutherbibel und Einheitsübersetzung, „ἐρωτάω“ könnte auch als (be)fragen ins Deutsche übertragen werden.

⁷¹⁴ Der markinische Jesus „trat hinzu, ergriff ihre Hand und richtete sie auf“ (Mk 1,31), der matthäische Jesus, von dem nicht explizit erzählt wird, dass er die Schwiegermutter des Petrus an einem Schabbat heilt, „rührte ihre Hand an“ (Mt 8,15).

⁷¹⁵ Denkbar wäre auch eine Übertragung von „ἐπιστάς“ ins Deutsche als „er übernahm die Leitung über sie“, in dem Sinne, dass sie zuvor vom Fieber (oder einer sich als Fieber auswirkenden Krankheit) beherrscht wird.

⁷¹⁶ So gemäß Elberfelder Bibel. „ἀναστᾶσα“ könnte, neben vielen anderen Möglichkeiten, auch als „sie erholte sich“ oder „sie genas“ übersetzt werden.

„ἀναστᾶς“ als „er machte sich auf“ (Elberfelder und Lutherbibel) bzw. „stand auf“ (Einheitsübersetzung) übersetzt wird. Gemeint jedenfalls sind ein Aufbrechen und ein Wechsel des Ortes. Demzufolge könnte am Ende der Erzählung der Satz „παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα διακόνει αὐτοῖς“ (V. 39) ebenso als ein Aufbrechen der Schwiegermutter interpretiert werden, was „ohne weiteres“ (eine der Bedeutungsmöglichkeiten von „παραχρῆμα“) geschieht, zum Zwecke der Unterstützung Jesu. Spekulativ könnte die Schwiegermutter des Petrus damit als die erste Jüngerin des lukanischen Jesus bezeichnet werden. Von ihrer wie auch immer gearteten Unterstützung wird nicht erzählt, dass sie sich nur auf den Tag ihrer Heilung, auf den Schabbat beschränkt habe.

Als diese erste Jüngerin des lukanischen Jesus, berufen noch vor ihren männlichen Kollegen, auch vor ihrem Schwiegersohn, wäre ihre mit dem Verb „διακονέω“ bezeichnete Art der Nachfolge Jesu in eine Reihe zu stellen mit jenen Frauen, über die es in Lk 8,1–3 heißt: „Und es geschah danach, dass er nacheinander Städte und Dörfer durchzog, indem er predigte und die gute Botschaft vom Reich Gottes verkündigte; und die Zwölf mit ihm, und einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren: Maria, genannt Magdalena, von der sieben Dämonen ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuza, des Verwalters Herodes’, und Susanna und viele andere, die ihnen mit ihrer Habe dienten.“ In 8,3 wird diese Art der Unterstützung ebenfalls mit „διακόνουν“ umschrieben, so, wie dies auch in Mt 27,55⁷¹⁷ und Mk 15,40f⁷¹⁸ der Fall ist. Von einer nur auf den Tag der Heilung beschränkten Tätigkeit, die womöglich noch das Arbeitsverbot am Schabbat verletzen würde, kann also mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht ausgegangen werden.

⁷¹⁷ „Es sahen aber dort viele Frauen von Weitem zu, die Jesus von Galiläa nachgefolgt waren und ihm gedient [„διακονοῦσαι“] hatten; unter ihnen waren Maria Magdalena und Maria, des Jakobus und Josefs Mutter, und die Mutter der Söhne des Zebedäus.“

⁷¹⁸ „Es sahen aber auch Frauen von Weitem zu, unter ihnen auch Maria Magdalena und Maria, Jakobus’ des Kleinen und Josefs Mutter, und Salome, die, als er in Galiläa war, ihm nachfolgten und ihm dienten [„διακόνουν“], und viele andere, die mit ihm nach Jerusalem hinaufgekommen waren.“

vi. Zur Ablehnung des Bauhandwerkers⁷¹⁹ in der heimatlichen Synagoge.
Annäherungen an Mk 6,1–6; Lk 4,16–30⁷²⁰

1. Zur Erzählungsvariante des Markus-Evangeliums (Mk 6,2–6)

Als letzte explizit am Schabbat zeitlich situierte Geschichte des Markus-Evangeliums seien jene fünf Verse näher in den Blick genommen, die in der Elberfelder Bibel mit der Überschrift „Unglaube in Nazareth“ versehen wurden, in der Einheitsübersetzung bzw. Lutherbibel mit dem Titel „Die Ablehnung Jesu in seiner Heimat“ bzw. „in Nazareth“⁷²¹. Nach der bereits kommentierten Perikope über die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand, mit (wie auch immer zu deutendem) negativem Ausgang der Erzählung (3,6), wird auffallend oft angemerkt, dass der markinische Jesus von einer großen Menschenmenge umgeben ist⁷²², wobei sich viele Heilung von ihren Leiden erhoffen⁷²³. Zugleich bewirkt dieser Zustrom von Menschenmassen, dass „seine Angehörigen“ (3,21; konkreter in 3,31: „seine Mutter und seine Brüder“) losgehen, „um ihn zu greifen; denn sie sagten: Er ist von Sinnen“ (3,21). Weit negativer noch beurteilen „die Schriftgelehrten, die von Jerusalem herabgekommen waren“, die Lage, mit ihrer Aussage: „Er hat den Beelzebul, und: Durch den Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus“ (3,22). Der Kontrast zwischen der Anziehungskraft von einer großen Anzahl verzweifelt Heilungssuchender und demgegenüber negativ eingestellten Einzelpersonen („Schriftgelehrte“, „Pharisäer“), die in führenden Positionen vermutet werden können, wird durch die unmittelbar

⁷¹⁹ Neben der Bedeutung „Bauhandwerker“ ließe sich „ὁ τέκτων“ (Mk 6,3) auch als „Zimmermann“, „Handwerker“, „Schreiner“, „Baumeister“, „Künstler“ oder „Meister“ übersetzen. Thomas Söding meint, dass „das Wort (τέκτων) in der Antike nicht nur Holzarbeiten und Bautätigkeiten, sondern verschiedene Handwerke bezeichnen“ könne, wobei er näher ausführt: „Josephus denkt an einen Zimmermann (Ant 15,390), 2Kön 5,11LXX unterscheidet Holz- und Steinarbeiter; nach Justin (Dial 88) fertigt ein τέκτων Pflüge und Joche, nach Max Tyr (Dial 15,3) Pflüge, nach Ael Arist (Or 46) versieht er Steinarbeiten“ (Söding, Thomas: Das Evangelium nach Markus (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, hg. v. Herzer, Jens; Schnelle, Udo, Bd. 2), Leipzig 2022, 166).

⁷²⁰ In Mt 13,53–58 wird zwar der Schabbat nicht explizit erwähnt, allerdings ist es gut möglich, dass auch diese Geschichte am Schabbat spielt, weil der matthäische Jesus in einer Synagoge lehrt.

⁷²¹ Zu anderen Übersetzungsmöglichkeiten von „ἄπιστία“ siehe meine untenstehenden Erörterungen zu V. 6.

⁷²² 3,7f: „es folgte eine große Menge (...); da sie hörten, wie viel er tat“; 3,20: „wieder kommt die Volksmenge zusammen, sodass sie nicht einmal Brot essen konnten“; 3,23: „eine Volksmenge saß um ihn her“; 4,1: „es versammelt sich eine sehr große Volksmenge zu ihm“; 5,21: „versammelte sich eine große Volksmenge zu ihm“; 5,24: „eine große Volksmenge folgte ihm“.

⁷²³ Siehe z. B. 3,10: „Denn er heilte viele, sodass alle, die Leiden hatten, sich auf ihn stürzten, um ihn anzurühren“.

vor der in diesem Abschnitt zu besprechenden Perikope zu stehen gekommene Erzählung über die Heilung der totgeglaubten Tochter des Jairus (5,22–24.35–43) aufgebrochen, indem es sich hier um einen „der Synagogenvorsteher“ handelt, der den markinischen Jesus inständig um die Rettung seiner Tochter bittet.

Die Thematik „Glauben“/„Unglauben“ wurde seit 4,35 mehrmals gestreift, so etwa, wenn der markinische Jesus seinen Jüngern im Boot am stürmischen See die Frage stellt: „Warum seid ihr furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben?“ (4,40), wenn der geheilten blutflüssigen Frau konstatiert wird: „Tochter, dein Glaube hat dich geheilt“ (5,34) oder wenn Jairus trotz der Unkenrufe der Anwesenden ermutigt wird: „Fürchte dich nicht; glaube nur!“ (5,36). Dadurch könnte bei der Kompilation des Markus-Evangeliums bewusst ein textliches Umfeld, gleichsam ein Koordinatensystem für den „Unglauben“ (6,6) der Synagogenbesucher der Vaterstadt des markinischen Jesus geschaffen worden sein.⁷²⁴

Ein chronologischer Leser des Markus-Evangeliums, der nicht parallel die anderen kanonischen Evangelien mitdenkt bzw. die Divergenzen nicht miteinander gedanklich vermengt, kann allein aufgrund der im Markus-Evangelium gegebenen Informationen nicht mit Sicherheit bestimmen, was mit dem in der Einleitung der Perikope 6,1–6 als „Vaterstadt“ bezeichneten Ort gemeint sei. In 1,9 heißt es zwar: „Jesus kam von Nazareth in Galiläa und wurde von Johannes im Jordan getauft“, doch ist damit noch nicht ausdrücklich gesagt, dass Nazareth die „Vaterstadt“ des markinischen Jesus sei, ebenso wie mit der Aussage „es ging zu ihm [Johannes der Täufer] hinaus das ganze jüdische Land und alle Einwohner Jerusalems“ keine Angabe darüber gemacht wird, dass es sich bei Letzteren um gebürtige Jerusalemer handelt. Allerdings ist zumindest anzunehmen, dass sich die „Vaterstadt“ des markinischen Jesus im Gebiet von Galiläa befindet, da im Markus-Evangelium bisher mit Ausnahme Gerasas ausschließlich Orte in diesem Bereich genannt wurden (siehe 1,9.14.21.39; 4,1; 5,21). Statt der Bezeichnung „Vaterstadt“ könnte ebensogut der betreffende Ort genannt werden, jedoch gibt es im Markus-

⁷²⁴ Dies allerdings unter der Voraussetzung, dass „ἀπιστία“ (6,6) nicht anders übersetzt wird, so z. B. als „Zweifel“, „Misstrauen“, „Unzuverlässigkeit“ oder „Untreue“, sowie unter der Prämisse, dass es sich bei V. 6a nicht um eine späte textliche Hinzufügung handelt. Thomas Söding bemerkt zur einem Propheten in der Heimat nicht widerfahrenden Ehre: „Jesus selbst macht diese Erfahrung; sie ist nicht zwangsläufig, wie sein Erstaunen (V. 6a) zeigt, aber charakteristisch (vgl. Mk 12,1–12), weil ein Prophet mit dem Wort Gottes das Ohr von Menschen erreichen will – und dann jene kritischen Prozesse ablaufen, die Jesus in der Gleichnisrede (Mk 4,10–25) eingefangen hat“ (Söding, Thomas: Das Evangelium nach Markus (s. Anm. 719), 167). Es ist genau dieses Erstaunen, das zum zuvor, in V. 4 getätigten Ausspruch inhaltlich nicht passt. Der in V. 4 sprechende markinische Jesus müsste logischerweise nicht wie in V. 6 verwundert über die „ἀπιστία“ sein, sondern vielmehr diese als eine Erfüllung seines eigenen Ausspruches werten.

Evangelium nicht nur keine ausschmückenden Details über Jesu Kindheit oder gar über pränatale Ereignisse, sondern auch keine gedanklich konnotierbaren, mit Assoziationen versehbaren Ortsnamen wie etwa Betlehem. Der Begriff „Vaterstadt“ dient zu Beginn dieser Perikope daher vermutlich schlichtweg als inhaltlicher, nicht als örtlicher Rahmen der Erzählung, um die Aussage des markinischen Jesus in 6,4 über das Ergehen eines Propheten „in seiner Vaterstadt“ im Allgemeinen vorzubereiten. Zugleich bildet genau dieser Begriff, neben jenem des „Unglaubens“, einen der beiden Brennpunkte dieser Erzählung, denn obwohl das Geschehen am Schabbat handelt, ist es in diesem Fall nicht die Frage der Schabbatkonformität des Handelns Jesu oder seiner Jünger, die thematisiert wird, d. h. nicht etwas, was irgendeine Personengruppe als das Arbeitsverbot am Schabbat missachtend bewertet, somit Anstoß erregt und zu Ablehnung führt.

Was also lässt sich aus dieser Perikope bezüglich des Verhaltens des markinischen Jesus am bzw. über sein Verhältnis zum Schabbat ableiten? Zunächst wäre da ein Detail zu nennen, das je nach Übersetzungsweise bzw. Satzbetonung verschiedene Bedeutungsnuancen erhalten kann. In 6,2 heißt es: „καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ“, für die Elberfelder Bibel wurde dies übersetzt als: „Und als es Sabbat geworden war, fing er an, in der Synagoge zu lehren“⁷²⁵. Dies kann dahingehend gedeutet werden, dass der markinische Jesus nicht gleich nach Ankunft in seiner „Vaterstadt“ (vgl. V. 1) zu lehren beginnt, sondern dies erst am nächsten Schabbat in der Synagoge tut. Daraus ließe sich die Fragestellung ableiten, ob überall dort, wo in den Evangelien davon die Rede ist, dass Jesus in einer Synagoge lehrt, ohne dass der Schabbat explizit genannt wird, in jedem Fall davon auszugehen bzw. es zumindest gut wahrscheinlich ist, dass dies an einem Schabbat stattfindet, mithin, ob in den Evangelien nicht weitere Textpassagen zu finden sind, die am Schabbat handeln.⁷²⁶ Eine zweite Möglichkeit bestünde darin, „ἄρχω“ (davon abgeleitet: „ἤρξατο“) als „der erste sein“ ins Deutsche zu übertragen. Damit könnte gemeint sein, dass der markinische Jesus nicht der einzige ist, der an diesem Schabbat die gelesenen Schriftstellen interpretiert, sondern dass lediglich derjenige, der als erster dazu an die Reihe kommt.⁷²⁷

⁷²⁵ Ähnlich lautend in der Lutherbibel, wohingegen für die Einheitsübersetzung an zwei Stellen simplifiziert wurde: „Am Sabbat lehrte er in der Synagoge.“ Anstelle als „lehren“ ließe sich „*διδάσκω*“ auch als „*darlegen*“ oder „*erklären*“ u. a. ins Deutsche übertragen.

⁷²⁶ Dieser Frage wäre andernorts ausführlicher nachzugehen.

⁷²⁷ Dass es überhaupt zu einem Lehren in der Synagoge kommt, lässt Joel Marcus zufolge auf eine explizite Einladung dazu schließen, wenn er schreibt: „We know scarcely anything about the customs in synagogues at the time, but presumably visitors taught or preached only at the invitation of the leaders of the synagogue (cf. Acts

Was auf den ersten Blick selbstverständlich erscheint, ist doch einen näheren zweiten Blick wert: Jesus befindet sich an einem Schabbat in einer Synagoge. Ob dies hingegen von seinen Verwandten ebenso zu behaupten ist, ist fraglich. Sie werden zwar dezidiert und zum Teil mit Namen genannt, werden aber nicht um ihre Meinung gefragt oder tragen zu der Diskussion bei. „Hier bei uns“ in der Frage „Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns?“ kann entweder als „in der Vaterstadt“ oder als „in der Synagoge befindlich“, als mit anwesend verstanden werden. Im zweiten Fall aber würde es naheliegen, dass die zuvor genannte Mutter und die Brüder Jesu nicht „hier bei uns“, i. e. nicht in der Synagoge anwesend wären.

In jedem Fall ist es bemerkenswert, dass in V. 3 die engsten Verwandten Jesu genannt werden, aber als aktiv Handelnde nicht vorkommen. Bemerkenswert ist auch, dass der markinische Jesus in V. 4 davon spricht, dass „ein Prophet“ nicht nur „in seiner Vaterstadt“, sondern auch „unter seinen Verwandte“ „ohne Ehre“ sei. Daraus könnte geschlossen werden, dass die genannten Verwandten an diesem Schabbat nicht in der Synagoge anwesend sind, weil sie vom Lehren des markinischen Jesus wissen und dieses bereits im Vorfeld abgelehnt haben, oder aber, dass sie zwar in der Synagoge anwesend sind, jedoch den Skeptikern beipflichten. Auffällig ist des Weiteren, dass der markinische Jesus von der Ablehnung eines Propheten nicht nur „in seiner Vaterstadt und unter seinen Verwandten“, sondern auch „in seinem Haus“ spricht. Was darunter im Falle Jesu zu verstehen sein mag, könnte Gegenstand weiterer Spekulationen sein.

Ob die am Schabbat handelnde Szene mit V. 4 bereits abgeschlossen wird oder auch V. 5 am Schabbat spielt, ist nicht klar auszumachen, was auch für V. 6 gilt. Die Notiz in V. 6b hingegen, dass der markinische Jesus lehrend „durch die Dörfer ringsum“ zieht, wird als vermutlich nicht mehr am Schabbat zeitlich situiert anzunehmen sein. Geht man davon aus, dass V. 5 ebenfalls

13:14-16)” (Marcus, Joel: Mark 1–8 (s. Anm. 413), 191). Ernst Haenchen hingegen sieht die Sache mit Bezugnahme auf die gleiche Stelle aus der Apostelgeschichte auf andere Weise: „Wie es möglich war, daß er im Synagogengottesdienst das Wort ergreifen konnte, berichtet der Evangelist nicht. Aber wir wissen: Jeder erwachsene Israelit konnte nach der Textverlesung aufgefordert werden, eine erbauliche Ansprache zu halten (vgl. Apg 13,15). Ob man in Nazareth freilich gerade Jesus darum gebeten hätte, ist nach Mk 3,21.31 ff (...) eine andere Frage“ (Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu (s. Anm. 162), 213f.). In Mk 3,21.31 ist allerdings nur davon die Rede, dass die Angehörigen des markinischen Jesus (V. 31: „seine Mutter und seine Brüder“) kommen, „um ihn zu greifen, denn sie sagten: Er ist von Sinnen.“ Eine Ablehnung vonseiten vieler (s. 6,2) Synagogenbesucher in Nazareth wie in 6,4 ist damit nicht vorherzusehen. Im Gegenteil: Der Ruf, dass „solche Wunderwerke geschehen durch seine Hände“ (6,2), muss dem markinischen Jesus entweder vor seinem Eintreffen in seiner „Vaterstadt“ vorausgeeilt sein oder aber er vollbrachte diese Werke in der erzählerisch nicht ausgeschmückten Zeit zwischen seinem Eintreffen und dem Schabbat (s. 6,2: „Und als es Schabbat geworden war“).

noch an diesem Schabbat handelt, so erregt die Heilung von „wenigen Schwachen“⁷²⁸ durch Handauflegung keinen Widerstand, auch nicht deshalb, weil sie an einem Schabbat durchgeführt wird.

Was jedoch kann in dieser Perikope als Stein des Anstoßes vermutet werden?⁷²⁹ Zunächst ist festzuhalten, dass „viele“ der Zuhörer dem markinischen Jesus „Weisheit“ und „Wunderwerke“ zugestehen. Die Frage „Woher (hat) der das?“ in Verbindung mit der Vertrautheit mit dem markinischen Jesus in seinem Handwerksberuf⁷³⁰ und mit seiner Familie könnte womöglich dazu führen, dass die Zuhörer nicht „Anstoß“ am markinischen Jesus nehmen, sondern vielmehr meinen, dass auch sie, mit ähnlichen Voraussetzungen der Herkunft oder der beruflichen Tätigkeit, zu vergleichbarem Lehren und Tun von Wunderwerken fähig sein könnten – was die Reaktion bzw. den Effekt „καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ“ (V. 3) zur Folge haben könnte.⁷³¹ Diese Ausdrucksweise könnte nämlich auch eingedeutscht werden als: „Und sie wurden durch ihn verführt“ oder „sie kamen zu Fall wegen ihm“ (vgl. Kassühlke), vielleicht auch als: „und sie wurden irre an ihm“

⁷²⁸ Alternative Übersetzungsmöglichkeiten von „ἀρρώστοις“ wären: „Kränklichen“, „Kraftlosen“, „*ἀρρώστια*“ kann (gemäß Langenscheidt) zudem auch „Mutlosigkeit“ oder „Unlust“ bedeuten.

⁷²⁹ Thomas Söding meint dazu: „Die Widerstände offenbaren nicht Charakterprobleme von skeptischen Menschen, sondern das Anstößige der Sendung Jesu“ (Söding, Thomas: Das Evangelium nach Markus (s. Anm. 719), 165). Was dieses „Anstößige der Sendung“ genau sei, konkretisiert Söding nicht, auch nicht, wenn er des Weiteren befindet: „Die Geschichte ist ein paradoxes Apophthegma, weil Jesus zwar (dem Evangelisten zufolge) Recht hat, aber nicht bekommt und diese Abweisung seiner Sendung zuordnet“ (ebda.). Die Kontrastsetzung, die Söding zwischen Mk 1,21–28 (Heilung eines Menschen mit unreinem Geist, vgl. meine obigen Erörterungen dazu) und Mk 6,1–6 vornimmt, ist ebenfalls der Hinterfragung wert. Die letztere Erzählung würde, so Söding, „das genaue Gegenstück zu der Reaktion in Kapharnaum“ bilden: „Beide Male (Mk 1,22; 6,2) geraten die Zuhörer ‚außer sich‘ (ἐκπλήσσομαι). Aber während sie dort die göttliche Macht Jesu bestaunen (Mk 1,22.27f.), wird hier aufgeregte Skepsis laut“ (ebda., 166). So wenig in Mk 1,27 von der „göttlichen Macht Jesu“ die Rede ist, so wenig eindeutig ist m. E. die Reaktion in Mk 6 als „aufgeregte Skepsis“ zu bewerten.

⁷³⁰ Eine interessante Beobachtung macht Geza Vermes, wenn er von einer ganz anderen Möglichkeit des Verständnisses des Begriffs „Zimmermann“ schreibt, „eine übertragene Bedeutung“ davon in „den Schriften des antiken Judentums“ nennt: „In talmudischen Äußerungen steht das aramäische Nomen, das den Zimmermann oder Handwerker (*naggar*) bezeichnet, für ‚Gelehrter‘ oder ‚gebildeter Mann‘: ‚Dies kann kein Zimmermann, Sohn eines Zimmermanns, erklären.‘ [yYev 9b; yQid 66a] ‚Da ist kein Zimmermann, auch kein Sohn eines Zimmermanns, der es erklären könnte.‘ [bAZ 50b] Zwar kann niemand ganz sicher sein, daß der zitierte talmudische Satz bereits im ersten Jahrhundert in Galiläa im Umlauf war, aber die Wahrscheinlichkeit spricht für das hohe Alter solcher Redewendungen“ (Vermes, Geza: Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993, 7). Würde man diese Bedeutung auch für Mk 6,3 annehmen, so wäre allerdings noch weniger erklärlich, warum die Zuhörerschaft „Anstoß an ihm“ nimmt.

⁷³¹ Diese Schlussfolgerung zieht Klaus Berger nicht, dennoch sieht auch er als „das treibende Motiv, das die Situation kippen lässt“, den „Hinweis darauf, dass man doch die Verwandten Jesu kenne. Denn die Qualität der Verwandtschaft (bzw. deren unanstößige Normalität) lässt in den Augen der Skeptiker den Schluss zu, dass es mit der Größe Jesu auch nicht so weit her ist, wie es den Anschein hat“ (Berger, Klaus: Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2020, 160).

(vgl. Langenscheidt).⁷³² Der Spruch des markinischen Jesus in V. 4, dass „ein Prophet (...) nicht ohne Ehre“ sei, außer in den genannten Fällen, könnte dann dahingehend interpretiert werden, dass er durch dieses Nacheifern und Ihm-Gleich-Tun-Wollen der Bewohner seiner „Vaterstadt“ ebendort nicht (mehr) als Prophet zu Ehren kommen kann. Das Unvermögen, an diesem Ort (bzw. noch in der Synagoge, welche mit dem Begriff „dort“ in V. 5 auch gemeint sein kann) bis auf wenige, unspektakulär und ohne Details erzählte Ausnahmen Wunderwerke zu tun, würde dann damit zusammenhängen, dass er zu viele Nachahmer hätte.⁷³³

2. Zur Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums: Predigt über den Schabbat? (Lk 4,16–30)

„καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν“, „und er ging nach seiner Gewohnheit am Sabbattag in die Synagoge“: Auf den ersten Blick enthält die Einleitung zur Variante des Lukas-Evangeliums der Erzählung über die Ablehnung der Schriftauslegung Jesu in der Synagoge jenes Ortes, „wo er erzogen worden war“ (Lk 4,16), die einzige Information, die daraus hinsichtlich des Verhaltens des lukanischen Jesus am bzw. über sein Verhältnis zum Schabbat entnommen werden kann.

⁷³² Umgekehrt hätte „Anstoß nehmen“ im Sinne von „sich ärgern/entrüsten“ oder „zornig/empört/unzufrieden sein“ in eindeutiger Weise z. B. mit dem Verb „ἀγανακτέω“ ausgedrückt werden können.

⁷³³ Dass es für andere Menschen möglich ist, ähnliche „Wunderwerke“ zu vollbringen, wird in der unmittelbar folgenden Perikope erzählt, wo es nach der Aussendung der „Zwölf“ über ebendiese heißt: „und sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Schwache mit Öl und heilten sie“ (Mk 6,13). Alkier/Paulsen sehen zwischen diesen beiden Perikopen jedoch andere Verbindungslinien, die wiederum selbst innerhalb größerer narrativer Bögen zu finden seien, wenn sie schreiben: „In der Ablehnung Jesu in Nazareth (6,3) wird auch das Schicksal der Propheten narrativ eingespielt (vgl. 6,4). Daran wird nicht nur die Gefährlichkeit der sich anschließenden Aussendung der Schüler Jesu (6,7–13) deutlich, sondern auch schon die Erzählung der Hinrichtung des Boten des Protagonisten in einen Deutehorizont eingebunden. Johannes stirbt den Tod der Propheten Gottes. Der gewaltsame Tod des Johannes (6,17–29) wiederum bereitet noch vor den diskursiven Leidensankündigungen ab Kap 8 die Leser und Leserinnen auf narrative Weise auf das gewaltsame Ende Jesu und dessen Grablegung (vgl. 6,29) vor“ (Alkier, Stefan; Paulsen, Thomas: Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie mit einem Glossar, Paderborn 2021, 232). Hierbei gibt es gleich mehrere Alogismen in der Argumentation aufzufinden: Zum einen ist es m. E. nicht nachvollziehbar, dass anhand einer Ablehnung in der Heimat die „Gefährlichkeit“ einer Aussendung, i. e. einer Entfernung aus der Heimat, eines Gehens in die Fremde „deutlich“ werden solle. Gleiches gilt für den Tod Johannes des Tüfers, dessen Ursache nicht in einer auf irgendeine Weise vergleichbaren Ablehnung wie jene des Lehrens des markinischen Jesus in der Synagoge liegt. Zudem ist die Parallelisierbarkeit zwischen zwei Grablegungen (der des Johannes und der Jesu) zwar selbstverständlich gegeben, jedoch nur insofern, als dass es sich eben jeweils um eine Grablegung handelt, ohne erkennbaren weiteren inhaltlichen Zusammenhang oder Alleinstellungsmerkmalen dieser beiden Grablegungen gegenüber jeder anderen.

Eine Vielzahl von Vergleichen zwischen den beiden Textvarianten des Markus- und des Lukas-Evangeliums könnte gezogen werden sowie zwischen den paraphrasierten Stellen über die „alt“testamentlichen Propheten Elija und Elischa und den entsprechenden Textpassagen in 1 Kön 17 und 2 Kön 5. Aufgrund der gebotenen Beschränkung meiner Ausführungen möchte ich jedoch nur auf ein Detail näher eingehen, das auf den zweiten Blick weitere Schlussfolgerungen bezüglich des Verhältnisses des lukanischen Jesus zum Schabbat zulässt.

In 4,21 heißt es: „Er fing aber an, zu ihnen zu sagen: Heute ist diese Schrift vor euren Ohren erfüllt.“ Das Erfüllt-Sein der zuvor vom lukanischen Jesus vorgetragenen Stelle („Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, Armen gute Botschaft zu verkündigen; er hat mich gesandt, Gefangenen Freiheit auszurufen und Blinden, dass sie wieder sehen, Zerschlagene in Freiheit hinzusenden, auszurufen ein angenehmes Jahr des Herrn“⁷³⁴) könnte oberflächlich betrachtet als durch ebendiesen, durch den lukanischen Jesus, geschehen interpretiert werden.

Sich selbst erwähnt der lukanische Jesus jedoch gar nicht, es heißt beispielsweise nicht: „Heute ist diese Schrift durch mich / in mir / in meiner Person erfüllt.“ Die Betonung liegt vielmehr auf dem Wort „heute“, allein schon durch die Satzstellung („σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὡσὶν ὑμῶν“). Dieses „Heute“ aber ist ein Schabbat: Am Schabbat also geschieht es, dass den „Armen“, „Gefangenen“, „Blinden“ und „Zerschlagenen“ Befreiung widerfährt – wenigstens für einen Tag bzw. wenigstens im Modus der Hoffnung.

Auch die Formulierung „ἐν τοῖς ὡσὶν ὑμῶν“, die in V. 21 als in betonter Schlussstellung stehend bezeichnet werden kann, mag auf ebendieses hinweisen: Die Erfüllung der genannten Befreiung geschieht nicht, was eine gängigere Ausdrucksweise wäre, „vor euren Augen“ (was mehr auf die Person des lukanischen Jesus zu münzen wäre), sondern im Hören, in einem Vollzug in der Dimension der Zeit,

⁷³⁴ Bereits Ernst Haenchen befindet, dass „die atl. Stelle, die Jesus nach Lk 4,17 ‚findet‘, (...) gar nicht so im A. T.“ stehe, denn: „Sie ist vielmehr aus zwei verschiedenen Stellen zusammengesetzt: V. 18 entspricht mit den Worten: ‚Der Geist des Herrn ist auf mir ... den Blinden das Sehendwerden‘ ‚zu heilen die, welche betrübten Herzens sind‘ dem LXX-Text von Jes 61,1. Die darauffolgenden Worte aber: ‚Vergewaltigte in Freiheit zu setzen‘ stammt aus Jes 58,6. Der Schluß ‚ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkünden‘ lenkt wieder zu Jes 61 (V. 2) zurück.“ Daraus schließt Haenchen: „Wir sehen also: hier wird eine Kombination verschiedener Schriftstellen (wie sie wohl später in der christlichen Gemeinde üblich war; vgl. Paulus!) als ein von Jesus vorgelesener einheitlicher Prophetentext ausgegeben. Damit wird deutlich: wir haben hier keine gute, alte Überlieferung vor uns, sondern einen späteren Versuch, Jesu erste Predigt inhaltlich zu bestimmen“ (Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu (s. Anm. 162), 217). Prinzipiell jedoch entspricht eine Lesung aus dem Jesaja-Buch der von Hubert Frankemölle beschriebenen Praxis: „Üblich war in Palästina ein vierjähriger, in der Diaspora ein einjähriger Zyklus aus 54 Wochenabschnitten. Im Anschluss an die Tora-Lesung folgte seit dem 2. Jh. v. Chr. jeweils eine entsprechende ‚Abschluss‘-(= Haftará)Lesung aus den Propheten“ (Frankemölle, Hubert: Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog, Stuttgart 2009, 23). – Wohlgemerkt, „im Anschluss an die Tora-Lesung“, die zuvor von jemand anderem als dem lukanischen Jesus vorgetragen worden sein wird.

der nicht haptisch festzumachen ist. Auch dies kann als unmittelbar mit dem Schabbat in Verbindung stehend interpretiert werden. Der Begriff „ein angenehmes Jahr des Herrn“ in der Jesaja-Paraphrase in V. 19 kann parallel dazu als Verweis auf das Schabbatjahr dienen.

Bei der Reaktion der Anwesenden auf die Aussage des lukanischen Jesus über das Erfülltsein der Jesaja-Paraphrase handelt es sich um einhellige Zustimmung (V. 22: „Und alle gaben ihm Zeugnis“), was bei einer Darlegung über den Zusammenhang mit dem soeben von ihnen allen begangenen Feiertag, i. e. dem Schabbat, nicht weiter Wunder nehmen würde. Erst die nachfolgenden Vergleiche des lukanischen Jesus mit der Witwe in Sarepta und Naaman, dem Syrer, mit zwei nicht zum Volk Israel gehörenden Personen, führen zur wuterfüllten (V. 28) negativen Reaktion der Zuhörer. Auch dies ist nicht verwunderlich, da der lukanische Jesus zuvor zwar angibt, von ihrem Wunsch zu wissen, dass sich in Nazareth Gleiches ereignen möge, wie ihnen vom Hörensagen als in Kafarnaum geschehen zugetragen wurde⁷³⁵, er diesen Wunsch jedoch mit den Worten „ich sage euch, dass kein Prophet in seiner Vaterstadt angenehm ist“ und den genannten Vergleichen abschlägt. Bei der Aussage über das Unangenehm-Sein eines Propheten in seiner Heimat handelt es sich jedoch um eine sich-selbst-erfüllende Prophezeiung: Im Narrativ des Lukas-Evangeliums gibt es zuvor keinerlei Hinweis auf eine mögliche Ablehnung Jesu in Nazareth, im Gegenteil, in 2,52 heißt es über die Zeit seines Erwachsenwerdens: „Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Gunst bei Gott und Menschen“.

In der Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums wird damit und beispielsweise durch die diese Perikope unmittelbar einleitende Bemerkung, dass der lukanische Jesus in anderen Synagogen „geehrt von allen“ lehrt, ein durchwegs positiver Kontext geschaffen, der, wie gesagt, erst durch die Ausführungen des lukanischen Jesus in V. 24 bis 27 einen Bruch erfährt. Im Unterschied zur Variante des Markus-Evangeliums wird hier nur gefragt: „Ist dieser nicht der Sohn Josefs?“, ohne dass die Herkunft des Wissens bzw. der außergewöhnlichen Fähigkeiten zum Thema gemacht wird, andere Verwandte oder eine Berufsbezeichnung genannt werden. Inspiriert von den oben dargelegten Beobachtungen Geza Vermes' bezüglich einer möglichen Bedeutung des Begriffes „Zimmermanns“ als „Gelehrter“ ist im Erzählszusammenhang des Lukas-Evangeliums noch viel stärker anzunehmen, dass mit der Frage nach der Josefssohnschaft alles andere als Negatives verknüpft ist (vgl. Lk 1,27: „Josef,

⁷³⁵ Was damit genau gemeint ist, geht aus dem Text nicht hervor. In Lk 4,14f heißt es nach dem 40-tägigen Aufenthalt des lukanischen Jesus in der Wüste lediglich: „Und Jesus kehrte in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück, und die Kunde von ihm ging hinaus durch die ganze Umgegend. Und er lehrte in ihren Synagogen, geehrt von allen“.

aus dem Haus Davids“).⁷³⁶ Die Irritation, die mit einer Übersetzung von „ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ“ in V. 22 als „[alle] wunderten sich über die Worte der Gnade, die aus seinem Mund hervorgingen“ einhergehen kann, die auch dazu führen kann, die Frage nach der Josefssohnschaft als ähnlich negativ konnotiert zu deuten wie jene in der markinischen Erzählungsvariante gestellten Fragen, kann leicht aus dem Weg geräumt werden, wenn eine der gleichermaßen denkbaren Übersetzungsmöglichkeiten von „θαυμάζω“ berücksichtigt wird: „bewundern“, „hochschätzen“, „verehere“, „wissen wollen“, oder „neugierig sein“.

vii. Schabbatgeschichten als unverbundene und unverbindliche Einsprengsel? Zwischenfazit zum Markus-Evangelium

In den ersten sechs Kapiteln des Markus-Evangeliums spielen fünf Geschichten an einem Schabbat, wobei vier davon aufgrund ihrer Koppelung zur Doppelperikope auch an (je) *einem* (i. e. an ein und demselben) Schabbat handeln können:

1,21–28	Heilung eines Menschen mit unreinem Geist	keine Beanstandung
1,29–31	Heilung der Schwiegermutter des Petrus	keine Beanstandung
2,23–28	Ährenpflücken	Beanstandung der Jünger, keine Entgegnung der „Pharisäer“ auf Replik Jesu
3,1–6	Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand	„Pharisäer“ beraten mit Herodianern, wie sie Jesus

⁷³⁶ Im Falle des Lukas-Evangeliums würde die Annahme, dass es sich bei Jesus und seinem Vater Josef um „Gelehrte“, d. h. um die Verwendung des Begriffs „Zimmermann“ und „Zimmermanns Sohn“ als Metapher handele, viel besser in die Gesamterzählung passen – der Haken an der Sache liegt darin, dass im Lukas-Evangelium keine Berufsbezeichnung genannt wird.

		loswerden bzw. umbringen können
6,2–6	Ablehnung beim Lehren in der heimatlichen Synagoge	nur wenige Heilungen möglich, aber keine Beanstandung in Zusammenhang mit Schabbat

Man könnte durch die gegenüber dem Matthäus-Evangelium höhere Anzahl von an einem Schabbat stattfindenden Erzählungen annehmen, dass diese nicht nur so platziert wurden, dass, wie gesagt, vier davon als zwei Doppelperikopen (1,21–31 und 2,23–3,6) wahrnehmbar sind, sondern auch, dass es Bezugnahmen der Schabbatgeschichten aufeinander geben könnte, ein Aufeinander-Aufbauen oder Fortführen von Gedanken, Inhalten, Motiven u. a., dass mithin nicht nur der zeitliche Rahmen des Schabbats als kleinster gemeinsamer Nenner dieser fünf Geschichten zu finden wäre, sondern auch weitere Verbindungslinien gezogen werden könnten.

Dem ist jedoch nicht so. Stattdessen wirken die fünf (bzw. 2 + 2 + 1) Erzählungen gleichsam wie separate, voneinander unabhängige Einsprengsel in das Narrativ des Markus-Evangeliums, ohne vordergründig erkennbare Auswirkungen etwa auf einen zum Ende hin ziehenden Spannungsbogen. In den auf die letzte an einem Schabbat handelnde Geschichte folgenden zehn Kapiteln, d. h. in mehr als der Hälfte des Markus-Evangeliums, wird der Schabbat nicht mehr (explizit) thematisiert.

Auch der negative Ausgang der Perikope 3,1–6 aufgrund einer Beanstandung des Handelns des markinischen Jesus an einem Schabbat hat im weiteren Verlauf letztlich keine Bedeutung. Die in 3,6 genannten „Herodianer“ werden lediglich ein einziges weiteres Mal erwähnt: Einige von ihnen wie auch von den „Pharisäern“ werden in 12,13 zum markinischen Jesus gesandt⁷³⁷, „um ihn in der Rede zu fangen“. Doch geht dieses Kalkül nicht auf, die Replik auf „ihre Heuchelei“ (12,15) bewirkt kein negatives Ende der Perikope, denn „sie verwunderten sich über ihn“ (12,17). An dieser Stelle treten die „Pharisäer“ überhaupt das letzte Mal im Markus-Evangelium auf den Plan. Sie kommen weder in den Leidensankündigungen noch innerhalb des „Prozesses“

⁷³⁷ Als Entsender können „die Hohen Priester und die Schriftgelehrten und die Ältesten“ von 11,27 vermutet werden, mit Sicherheit lässt sich jedoch nicht behaupten, wer in 12,13 mit „sie“ gemeint ist.

gegen den markinischen Jesus vor. Bei ihren wenigen Auftritten zuvor verhalten sie sich zudem keineswegs in einer an 3,6 anknüpfenden Weise. In 7,1 heißt es: „Und es versammeln sich zu ihm die Pharisäer und einige der Schriftgelehrten, die von Jerusalem gekommen waren“. Hierbei handelt es sich offensichtlich um eine gemeinsame Mahlzeit, denn ansonsten würden sie nicht „einige seiner Jünger mit unreinen, das ist ungewaschenen, Händen Brot essen“ sehen (7,2). Erst dieses Verhalten der Jünger des markinischen Jesus veranlasst sie zu kritischem Nachfragen – beanstandet wird hier, wie beim Ährenpflücken am Schabbat, nicht das Tun des markinischen Jesus selbst, das sich offensichtlich vom Agieren seiner Jünger unterscheidet.

An zwei anderen Stellen treten „Pharisäer“ an den markinischen Jesus mit dem Ansinnen heran, diesen zu „versuchen“ (8,11 und 10,2). Hier wäre nicht nur in Betracht zu ziehen, dass die in beiden Fällen gleiche Wortwahl („πειράζοντες αὐτόν“) neutraler übersetzbar wäre, indem „πειράζω“ auch „erproben“, „prüfen“ oder „untersuchen“ bedeuten kann⁷³⁸, sondern auch, ob die in 8,11 in den gängigen Bibelausgaben gewählten Übersetzungsentscheidungen eine Gegner- oder gar Feindschaft der „Pharisäer“ zu Jesus zum Ausdruck bringen, die nur eine, womöglich unwahrscheinlichere von mehreren Möglichkeiten darstellt: Als Übertragung von „Καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ’ αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, πειράζοντες αὐτόν“ heißt es in der Elberfelder Bibel: „Und die Pharisäer kamen heraus und fingen an, mit ihm zu streiten, indem sie von ihm ein Zeichen vom Himmel begehrten, um ihn zu versuchen“, laut Einheitsübersetzung „begannen“ die „Pharisäer“ „ein Streitgespräch mit ihm“, in der Lutherbibel „streiten“ die „Pharisäer“ wie in der Elberfelder Bibel. Die Bedeutung „sich mit jemandem streiten“ für „συζητέω“ ist jedoch nur eine mögliche, Alternativen dazu wären: „verhandeln“, „diskutieren“, „fragen“ oder „sich besprechen“⁷³⁹. In Mk 1,27 beispielsweise („καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας· τί ἐστὶν τοῦτο;“) wird in den genannten Übersetzungen „συζητέω“ mit „einer den anderen fragen“ oder „sich untereinander befragen“ eingedeutscht. Wie ich bereits bezüglich des traditionell als Tötungsvorsatz interpretierten Ausgangs der Erzählung über die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand (3,6) erörtert habe, lassen sich auch hier, in 8,11 und 10,2 die negativsten

⁷³⁸ In Bauer-Alands Wörterbuch ist u. a. die Möglichkeit „untersuchen, um zu ermitteln, welcher Art jmd. ist“, zu finden. Allerdings wird bei Bauer-Aland auch in einer Weise differenziert, die zumindest als tendenziös und hinterfragenswert zu bezeichnen ist, wenn zwischen jenen Bibelstellen, bei denen „πειράζω“ als „in gutem Sinn v. Gott od. Christus, welche Menschen auf die Probe stellen“ gegenüber jenen, wo als „in üblem Sinn, um etwas herauszubekommen, was sich gegen den ‚Versuchten‘ gebr. läßt“ zu übersetzen sei, unterschieden wird, Letzteres mit dem Vermerk: „So wird Jesus von Seiten seiner Gegner behandelt“.

⁷³⁹ Von den vier zu Rate gezogenen Wörterbüchern nennt nur Preuschen „streite“ an erster Stelle.

denkbaren Übertragungsmöglichkeiten für „συζητέω“ und „πειράζω“ nicht ausschließen, jedoch sind andere, weniger negative bzw. neutrale deutsche Begriffe in gleicher Weise verwendbar. Welche Entscheidung diesbezüglich getroffen wird, bringt nicht nur die prinzipielle Einstellung des Übersetzers gegenüber „den Pharisäern“ (sowie ggf. dem Judentum insgesamt) zum Ausdruck, sondern kann auch die entsprechende, tendenziöse Weiterinterpretation dieser Stellen bewirken. Meines Erachtens wäre es daher gemäß dem Anliegen, eine möglichst nicht mehr potentiell antijüdisch wirksam werdende christliche Theologie zu entwickeln, zunächst angebracht, eine weitestgehend neutrale Übersetzung zu wählen, allenfalls mit Verweis auf die schärferen, negativeren, rein sprachlich auch denkbaren und traditionell (bewusst oder unbewusst) präferierten, alternativen Möglichkeiten. Im Falle von Mk 8,11 und 10,2 lässt sich aus einer solchen Eindeutschung entsprechend die Schlussfolgerung ziehen, dass das Verhalten des markinischen Jesus am Schabbat in der Perikope 3,1–6 und die negativ konnotierte Beratung der „Pharisäer“ „mit den Herodianern“ in 3,6 eine im Markus-Evangelium singulär auftretende Reaktion darstellt, mithin, dass die Heilungstätigkeit des markinischen Jesus am Schabbat auch in diesem einzigen beanstandeten Fall keine weiteren Konsequenzen nach sich zieht, als Erzählfaden nicht weitergesponnen wird.⁷⁴⁰

Die Heilmethoden des markinischen Jesus sind vielfältig und zum Teil sehr situationsspezifisch. Im Markus-Evangelium insgesamt werden folgende Arten des Geheiltwerdens genannt:

⁷⁴⁰ Dieser Befund unterscheidet sich diametral von den Behauptungen Paul-Gerhard Klumbies', wenn er über Mk 3,4 schreibt: „Dem in V. 4 gezeichneten Jesus geht es (...) um die grundsätzliche Aufhebung der durch einen verabsolutierten Sabbatgehorsam gedeckten Neutralität gegenüber Gut und Böse. Die isolierte, von innerjüdischen Voraussetzungen her formulierte Frage nach dem Halten oder Übertreten des Sabbatgebotes interessiert ihn nicht. Damit sprengt der Verfasser den in V. 2 zunächst auf eine sich innerhalb der Grenzen des Judentums vollziehende Debatte abgestimmten Rahmen. (...) Für Markus ist dieser Normenwechsel zugleich das auslösende Moment für den Tod Jesu. Dies kündigt sich bereits in dem κατηγορήσωσιν von V. 2 an und wird explizit deutlich in dem Todesbeschluss der Pharisäer und Herodianer in V. 6“ (Klumbies, Paul-Gerhard: „Die Sabbatheilungen Jesu nach Markus und Lukas“, in: Koch, Dietrich-Alex; Sellin, Gerhard; Lindemann, Andreas (Hgg.): Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche, Gütersloh 1989, 165–178, hier 167f). Die Verortung Jesu als nicht von „innerjüdischen Voraussetzungen“ tangiert hängt hier unmittelbar mit einer Sichtweise zusammen, die ignoriert, dass die „Pharisäer“ im „Prozess“ keine Rolle spielen und dass der „Normenwechsel“ und der dadurch resultierende angebliche „Todesbeschluss“ in V. 6 nicht als „das auslösende Moment für den Tod Jesu“ herangezogen werden können.

1. keine Angabe (1,34.39; 3,10)
2. indirekt, durch Berührung von Jesu Gewand u. ä. (3,10; 5,27–29; 6,56)
3. durch Worte (2,11; 5,8; 7,29⁷⁴¹; 10,52)
4. durch Ergreifen der Hand, in Kombination mit Worten (5,41)
5. durch Berühren mit ausgestreckter Hand,⁷⁴² in Kombination mit Worten (1,41)
6. durch Bei-der-Hand-Nehmen und Aufrichten in Kombination mit Worten (9,25.27)⁷⁴³
7. durch In-die-Ohren-Legen der Finger und Berührung der Zunge mit Speichel, in Kombination mit Worten (7,33f)⁷⁴⁴
8. durch Bei-der-Hand-Fassen und Aus-dem-Dorf-Hinausführen, Speien in die Augen und zweifaches Auflegen der Hände⁷⁴⁵ (8,23.25)⁷⁴⁶

Die Art des Heilens am Schabbat unterscheidet sich nicht wesentlich vom Heilen an anderen Wochentagen, jedoch handelt es sich tendenziell um eine möglichst geringe Aktivität seitens des markinischen Jesus: In 1,25 und 3,5 geschehen die Heilungen durch Worte, in 6,5 durch Auflegen der Hände und in 1,31 kommt es bei der Behandlung der Schwiegermutter des Petrus bereits zum Maximum an Heilungsaktivität am Schabbat, indem er die Hand ergreift und die Frau aufrichtet.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass vom markinischen Jesus folgende Tätigkeiten am Schabbat, außer zu heilen, erzählt werden:

1. Lehren in Synagoge (1,21; 6,2)
2. Synagogenbesuch ohne Lehren (3,1)
3. Wanderung bzw. Spaziergang durch Felder (2,23)

⁷⁴¹ Hierbei handelt es sich zudem um eine Fernheilung.

⁷⁴² Dies geschieht bei der Heilung eines Aussätzigen, die Berührung eines solchen ist ungewöhnlich, die ausgestreckte Hand deutet aber die Wahrung einer gewissen Distanz an.

⁷⁴³ Die Jünger des markinischen Jesus konnten das epileptische Kind gemäß 9,18 nicht heilen. Der markinische Jesus behauptet in 9,29, dass dies „nur durch Gebet“ möglich sei, jedoch wird zuvor kein äußerlich wahrnehmbares Gebet erwähnt.

⁷⁴⁴ Zuvor heißt es: „sie (...) bitten ihn, dass er ihm die Hand auflege“ (7,32), der markinische Jesus wählt jedoch eine spezifischere, seinem jeweiligen Gegenüber angepasste Methode an, gleichsam als Beispiel für individualisierte Medizin.

⁷⁴⁵ Der markinische Jesus wird zuvor allerdings nur darum gebeten, „dass er ihn anrühre“ (8,22).

⁷⁴⁶ Von den Jüngern Jesu wird zudem in 6,13 gesagt: „sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Schwache mit Öl und heilten sie“.

Wenn man davon ausgeht, dass die Felder vom Wohnort nicht weiter als einen Schabbatweg entfernt liegen, so geschieht all dies innerhalb gängiger jüdischer Vorstellungen (zur Zeit Jesu und zu späteren Zeiten).

Aussagen über den Schabbat macht der markinische Jesus nur in den Perikopen vom Ährenpflücken und von der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand, i. e. in 2,23–3, 6, wobei er streng genommen in V. 27f eine Aussage trifft, in 3,4 hingegen eine (rhetorische) Frage stellt, deren Antwort aus der nachfolgenden Heilung geschlussfolgert werden kann (nämlich, dass es erlaubt sei, am Schabbat „Gutes zu tun“ und „das Leben zu retten“). Die in 2,27f getätigte, an obiger Stelle bereits ausführlich erörterte und mit alternativen Übersetzungsvorschlägen bedacht wordene Behauptung, dass der Schabbat „um des Menschen willen geschaffen worden“ und „somit (...) der Sohn des Menschen Herr auch des Sabbats“ sei, könnte als allgemeingültige⁷⁴⁷ Aussage interpretiert werden, als nicht nur diesen einen konkreten (Ausnahme-)Fall betreffend. Damit aber würde diese Aussage letztlich nichts aussagen, denn sie wäre dann so allgemein gehalten, dass sie für andere konkrete Fälle nicht oder kaum Hilfestellung leisten könnte, indem es ohne Festlegung von Grenzen zu willkürlichen Entscheidungen darüber kommen könnte, wie der Mensch sein „Herrsein“ über den Schabbat versteht bzw. dies in die Tat umsetzt. Doch sei hier erneut darauf hingewiesen, dass der Begriff „Herr“ an sich, im allgemeinen und auch im „neu“testamentlichen Sprachgebrauch keinesfalls mit den Bedeutungen „Abschaffer“, „Auflöser“, „Vernichter“ u. dgl. synonym zu verwenden ist.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ Wie oben dargelegt, trifft diese Allgemeingültigkeit jedoch jedenfalls auf den Begriff „Sohn des Menschen/Menschensohn“ zu, wie auch Dieter Zeller dezidiert festhält: „In der Folgerung V.28 ist also ‚der Menschensohn‘ generalisierend zu nehmen. Eine christologische Engführung wäre sekundär“ (Zeller, Dieter, Art. „Menschensohn“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2011, 5), denn: „Jesus hat sich kaum selbst als kommenden Menschensohn gesehen. Der Menschensohn wurde im zeitgenössischen Judentum als eine himmlische Gestalt erwartet. Hätte Jesus beansprucht, diese gleichsam vorweg auf Erden zu verkörpern, wäre er auf totales Unverständnis gestoßen. Die Gleichsetzung Jesu mit dem erhöhten Menschensohn ist nur aus der nachösterlichen Perspektive denkbar, die Jesus im Himmel glaubt und ihm heilsentscheidende Bedeutung zuspricht. Der traditionell erwartete Menschensohn konnte dann kein zweiter, von Jesus verschiedener Exponent des göttlichen Gerichts, aber auch des Heils sein. Der Menschensohn-Titel wurde deshalb nicht nur dem wiederkommenden Jesus beigelegt, sondern auch in dessen irdisches Wirken zurückgetragen“ (ebda., 7f.).

⁷⁴⁸ Damit ist Wolfgang Reinbold zuzustimmen, wenn er schreibt: „In den neutestamentlichen Texten selbst ist in der Regel noch sichtbar, dass sich hier nicht ‚Christen‘ und ‚Juden‘ gegenüberstehen, sondern der Jude Jesus und seine Jünger anderen Juden. Trotz aller Polemik bleibt, aufs ganze besehen, deutlich, dass Jesu Streit mit den Pharisäern und Schriftgelehrten nicht von anderer Qualität ist als der Streit der Schriftgelehrten untereinander. Am besten sichtbar wird das in der Perikope Mk 12,28-34“ (Reinbold, Wolfgang: Der Prozess Jesu (s. Anm. 675), 155).

Ähnliches ist für 2,25 geltend zu machen, denn der markinische Jesus antwortet dort auf den Hinweis „der“ Pharisäer, dass die Jünger etwas tun würden, was am Schabbat „nicht erlaubt“ sei, nicht damit, dass dies sehr wohl erlaubt sei, sondern nur, in welchem Fall dies (ausnahmsweise) möglich sei.⁷⁴⁹ Wie oft aber dieser konkrete Fall in Zukunft noch eintreten könnte, auf welche anderen Situationen er als Präzedenzfall Anwendung finden könnte, wo oder wie diese Ausnahmeregelung noch gelten solle, dazu macht der markinische Jesus keine Angaben.⁷⁵⁰

viii. Heilung mit geregelten Öffnungszeiten? Annäherungen an Lk 13,10–17 **(Heilung einer gekrümmten Frau am Schabbat)**

„In einer der Synagogen“ lehrt der lukanische Jesus zu Beginn der Erzählung von der Heilung einer gekrümmten Frau am Schabbat. Beim matthäischen, markinischen oder johanneischen Jesus wurde keine solche Geschichte ins jeweilige Narrativ eingeflochten. Schauplatz und Zeit

⁷⁴⁹ Gerhard Dautzenberg befindet dementsprechend über das Markus-Evangelium: „Auf der Ebene der Erzählung berichtet es von keinem einzigen Gesetzesbruch Jesu. Jesu Stellungnahmen zum Sabbat erscheinen nicht als Kritik am Sabbat, sondern an dessen falschem Verständnis durch die Phariseer (Mk 2,24; 3,6)“ (Dautzenberg, Gerhard: „Jesus und die Tora“ (s. Anm. 409), hier 371). Im Kontrast dazu spricht Paula Fredriksen davon, dass „Mark presents a Jesus whose instruction on fasting (or, rather, not fasting; 3:18-19), on breaking the Sabbath when life is not at risk (2:23-28; 3:1-6), on forgiving sin (which Mark's scribes deem blasphemous; 2:7), and on following the commands of God rather than the traditions of men (a point he makes, and so somewhat compromises, by citing Jewish scriptures, 7:1-13, cf. Is 29:13 LXX) challenges and upsets his Jewish audience, especially the Pharisees.“ (Fredriksen, Paula: From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament. Images of Jesus, New Haven (Connecticut) 2000, 47). Die Bezeichnung „breaking the Sabbath when life is not at risk“ stuft sowohl den Hunger der Jünger als auch die Erkrankung des Menschen mit verdorrter Hand als nicht lebensgefährlich ein, was, wie oben erörtert, zumindest in zweiterem Fall zu hinterfragen ist. Zudem berücksichtigt Fredriksen nicht, dass es sich bei der Methode der Heilung in diesem Fall um eine denkbar unaufwändige handelt.

⁷⁵⁰ Dementsprechend ist die folgende Behauptung Thomas Kazens als rein spekulativ einzustufen: „Markus (...) rechtfertigt die teils anstößige Praxis seines nicht-jüdischen Publikums damit, dass sie im Einklang mit der Gesetzesinterpretation Jesu stehe oder gegenüber einzelnen Bestimmungen des Gesetzes den Vorrang habe (Mk 2,15-17.18-22.23-3,6; 7,1-23)“ (Kazen, Thomas: „Jesu Interpretation der Tora“ (s. Anm. 417), hier 403). Vor allem ließe sich hinterfragen, vor wem dieses Rechtfertigen geschehen sein soll: Kazen setzt voraus, dass diejenigen, vor denen „die teils anstößige Praxis seines nicht-jüdischen Publikums“ gerechtfertigt werden sollte, das Markus-Evangelium gelesen hätten und für sie die Person Jesu eine Bedeutung gehabt habe.

(Wochentag) des erzählten Geschehens sind eindeutig, ein Ortsname wird jedoch nicht angegeben und ist auch aus dem Kontext nicht erschließbar.⁷⁵¹

Es scheint zunächst, dass der lukanische Jesus nur zum Lehren in diese Synagoge gekommen sei, und sich die Heilung der gekrümmten Frau spontan ergibt. Ob diese Frau von Jesus und seinen Tätigkeiten als Heiler zuvor wusste, kann nicht aus dem Beginn der Erzählung geschlossen werden, vielleicht aber aus dem weiteren Fortgang derselbigen, indem der Synagogenvorsteher die „Volksmenge“ dazu auffordert, an allen anderen Wochentagen zu kommen und sich heilen zu lassen. Demnach wäre es möglich, dass die gekrümmte Frau als Teil einer größeren Menschenansammlung in die Synagoge gekommen war, in der Hoffnung auf Heilung.⁷⁵²

Von der Erkrankung der Frau wird ausgesagt, dass sie einen „πνεῦμα (...) ἀσθενείας“ habe, was für die Elberfelder Bibel als „Geist der Schwäche“ übersetzt wurde. „ἀσθενεία“ könnte synonym dazu ebenso als „Kraftlosigkeit“ oder „Schwachheit“ übertragen werden, wie auch allgemeiner als „Krankheit“. In Kassühlkes Wörterbuch ist zu Lk 13,11 die Bezeichnung „Geist der krank macht“ als deutsche Version von „πνεῦμα ἀσθενείας“ zu finden.⁷⁵³ Dieser „Geist“ (womit sowohl der „Geist“ der Frau als auch ein „böser Geist“, eine böse Macht gemeint sein kann, für Letzteres spricht die Deutung des lukanischen Jesus in 13,16, dass „der Satan“ die Frau

⁷⁵¹ Zuvor, in 10,38, gibt es eine nur vage Ortsangabe: „Es geschah aber, als sie ihres Weges zogen, dass er in ein Dorf kam“, ebenso nicht weiterführend ist die Aussage in 11,1: „als er an einem Ort war“. Nach der hier besprochenen Perikope heißt es in 13,22: „Und lehrend durchzog er nacheinander Städte und Dörfer und reiste nach Jerusalem.“ Der lukanische Jesus ist offensichtlich mit seinen Jünger/-innen unterwegs, auf längere Sicht gesehen, in Richtung Jerusalem. Die Bezeichnung „in einer der Synagogen“ in 13,10 könnte darauf hindeuten, dass es sich um eine größere Stadt mit mehreren Synagogen handelt. Gleichmaßen wäre aber auch möglich, dass aus dieser Bezeichnung keine weiteren Rückschlüsse gezogen werden können und es sich vielmehr um eine Angabe aus zeitlicher oder innerer Distanz handelt.

⁷⁵² Sandra Hübenal meint, dass das, „was die gekrümmte Frau in der Synagoge erlebt, (...) gleichsam ein ‚umgekehrter Hexenschuss‘“ sei, denn: „Von einem Augenblick auf den anderen wird sie gänzlich unerwartet von ihrem Leiden befreit“ (Hübenal, Sandra: „Umgekehrter Hexenschuss: Keine Heilung ohne Kontext (Heilung einer gekrümmten Frau am Sabbat). Lk 13,10-17“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1 (s. Anm. 528), 615–625, hier 619). Eine gänzliche Unerwartetheit der Heilung kann jedoch aufgrund fehlender Textbasis nicht mit Sicherheit behauptet werden.

⁷⁵³ Dem entspricht die Lutherbibel, wo es heißt: „Und siehe, eine Frau war da, die hatte seit achtzehn Jahren einen Geist, der sie krank machte“, wohingegen in der Einheitsübersetzung mehr dichterische Freiheit gegenüber dem griechischen Text walten gelassen wurde: „Und siehe, da war eine Frau, die seit achtzehn Jahren krank war, weil sie von einem Geist geplagt wurde“.

„gebunden“ habe⁷⁵⁴) bewirkt eine krumme, gekrümmte Körperhaltung und die völlige („μη (...) εἰς τὸ παντελές“) Unfähigkeit, sich aufzurichten. Die Krankheit ist demnach nach achtzehn Jahren bereits so weit fortgeschritten, dass die Frau auch bei bestem Willen nicht mehr imstande wäre, etwas dagegen selbst zu unternehmen.

Wodurch die Heilung von diesem Zustand bewirkt wird, ist in dieser Erzählung fraglich. Zwar heißt es eindeutig, dass die Frau „sofort (...) gerade“ wird, als bzw. nachdem der lukanische Jesus ihr die Hände auflegt bzw. aufgelegt hat. Doch bereits zuvor war ihr zugesagt worden: „Frau, du bist gelöst von deiner Schwäche!“ (V. 12). Liest man dazu bereits die erwähnte Deutung des lukanischen Jesus, dass die Frau durch den „Satan gebunden“ gewesen sei, so könnte man von einer zweifachen Heilung bzw. Loslösung ausgehen: Durch Worte bewirkt oder zumindest befindet der lukanische Jesus die Loslösung von der „Schwäche“, i. e. der Bindung durch „Satan“, mithin der Ursache, die Handauflegung bewirkt die Veränderung der sichtbaren Manifestation dieser Ursache. Dies könnte man dahingehend deuten, dass durch geistiges, in Worten ausgedrücktes Heilen eine Auflösung der als geistig vorgestellten Ursache bewirkt wird, durch körperliches Heilen ein Gesundwerden der körperlichen Auswirkung.

Bemerkenswert ist die erzählte unmittelbare Reaktion der Frau auf ihre Heilung: Sie „verherrlichte“⁷⁵⁵ Gott“. Bemerkenswert vor allem hinsichtlich des dadurch noch stärkeren Kontrastes zu der Reaktion des Synagogenvorstehers, die damit von Lesern als noch unverständlicher gedeutet werden mag. „Sechs Tage sind es, an denen man arbeiten soll“, so sein Einwand (V. 14). Damit klassifiziert er die Heilungstätigkeit des lukanischen Jesus eindeutig als „Arbeit“, zugleich aber sieht er offenkundig nicht die Schuld bei diesem, sondern bei der „Volksmenge“, an die er sich mit dem Aufruf wendet: „An diesen [übrigen sechs Tagen] nun kommt und lasst euch heilen und nicht am Tag des Sabbats“. Dies kann mehrere Fragen aufkommen lassen: Der Synagogenvorsteher hat vermutlich Jesus gekannt, ansonsten hätte dieser nicht ungehindert in der Synagoge am Schabbat lehren dürfen. Dann müsste er auch von dessen Ruf als wundertätiger Heiler gewusst haben, vielleicht auch von jener gleichen „Kraft und Vollmacht über alle Dämonen und zur Heilung von Krankheiten“, die der lukanische Jesus in 9,1 den „Zwölf“, sowie in 10,1–12 an „siebzig andere“ übertragen hatte. Hätte der

⁷⁵⁴ „Die Vorstellung, dass eine Krankheit von einem numinosen Wesen – in diesem Falle einem Geist – ausgelöst wird, ist in der Antike trotz des Wissens um die medizinischen Zusammenhänge gängig“, so Sandra Hübenthal (Hübenthal, Sandra: „Umgekehrter Hexenschuss“ (s. Anm. 752), hier 619).

⁷⁵⁵ Alternativ zu übersetzen als: sie „rühmte“, „pries“ oder „ehrte“ Gott. Die „Verherrlichung Gottes“ im jüdischen Sinne als „Kiddusch Haschem“ wäre ein breiter fassbarer Überbegriff.

Synagogenvorsteher somit nicht damit rechnen müssen, dass es mit großer Wahrscheinlichkeit zu einer Heilung kommt, auch am Schabbat? Offenkundig ist dies nicht der Fall, zudem heilt der lukanische Jesus hier nur diese eine Frau und nicht auch andere Menschen aus der „Volksmenge“. Zudem ist fraglich und aus dem Text der Erzählung nicht eruierbar, wieso der Synagogenvorsteher dem lukanischen Jesus selbst keinen Vorwurf macht, das Arbeitsverbot am Schabbat gebrochen zu haben.⁷⁵⁶ Die Antwort Jesu in V. 15f bezieht sich allerdings sehr wohl auf seine Tätigkeit als Heiler und nicht darauf, dass die „Volksmenge“ am falschen Tag herbeigeströmt sei, um sich heilen zu lassen. Er rechtfertigt damit sein eigenes Tun und übernimmt zugleich die Verantwortung für das Geschehen. Damit knüpft er an den Beginn der Erzählung an, wo keineswegs davon die Rede ist, dass die gekrümmte Frau zu Jesus gekommen wäre und ihn um Heilung gebeten hätte, oder zumindest jemand anderer an ihrer Stelle, wie dies innerhalb des Narrativs des Lukas-Evangeliums z. B. in 9,38 der Fall ist. Es ist hier im Gegenteil anzunehmen, dass die Initiative zur Heilung vom lukanischen Jesus ausgeht. Ob er dabei bewusst in Kauf nimmt, dass es mögliche Einwände dagegen geben könnte, dass er an einem Schabbat heilt, lässt sich aus dem Text der Erzählung nicht ableiten.

Bemerkenswert ist zudem, dass in V. 14 davon die Rede ist, dass nur eine Person, konkret: der Synagogenvorsteher sich „ἀγανακτῶν“, also „ärgerlich“, „zornig“, „empört“, „entrüstet“ zeigt⁷⁵⁷, hingegen sowohl die Antwort des lukanischen Jesus in V. 15 mehrere Personen adressiert („Bindet nicht jeder von euch“) als auch laut V. 17 „alle seine Widersacher“, also wiederum mehr als eine Person, als „beschämt“ beschrieben werden.

Somit gibt es mehrere schillernde, uneindeutige oder unlogische Anteile dieser Erzählung, so etwa die Unklarheit, wann und wodurch genau die Heilung vonstattengeht, die oben angeführten Merkwürdigkeiten hinsichtlich der Figur des Synagogenvorstehers, oder den Wechsel zwischen einer bzw. mehreren Personen als Gegnerschaft des Tuns Jesu, i. e. das plötzliche Auftauchen von „Widersachern“ im letzten Vers der Erzählung.

Berücksichtigt man die im Zuge meiner Erörterungen zur Heilung des Menschen mit verdorrter Hand angeführten Mischna- und Talmudstellen hinsichtlich der Bewertung der Heilungstätigkeit des lukanischen Jesus am Schabbat wie auch der Beanstandung durch den

⁷⁵⁶ Jordan Ryan ist der Ansicht, dass „the assembled public, referred to as the *ὄχλος* in our passage, played the decisive role in settling synagogue disputes. This serves to explain the fact that the *ἀρχισυνάγωγος* and Jesus both address the crowd rather than one another” (Ryan, Jordan J.: „Jesus and Synagogue Disputes: Recovering the Institutional Context of Luke 13:10-17”, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 79 (2017), 41–59, hier 59).

⁷⁵⁷ In der Elberfelder Bibel ist dies harmloser als „unwillig“ formuliert.

Synagogenvorsteher, so ist noch ein näherer Blick auf die Art der Erkrankung der gekrümmten Frau ausstehend.

Wie alt die Frau ist, kann aus der Erzählung nur bedingt geschlossen, dementsprechend nach einer heutigen Bezeichnung für die möglicherweise zugrundeliegende Krankheit gesucht werden. Denkbar wäre sowohl eine Skoliose, die sich bereits im Kindesalter entwickelt hat⁷⁵⁸ (was nach einer angegebenen Leidensdauer von 18 Jahren eine zwanzig- bis dreißigjährige Frau vermuten ließe), als auch eine Hyperkyphose, die sich z. B. nach den Wechseljahren eingestellt hat (wobei es sich um eine mindestens sechzig- bis siebzigjährige Frau handeln würde, was zur Lebenszeit Jesu ein seltenes, hohes Alter darstellen würde). Das Alter der Frau und die Ursache der Krankheit aus heutiger Sicht müssen demnach dahingestellt bleiben. In jedem Fall aber ist, wenn auch von starken Schmerzen, Einschränkungen im Alltag, höherem Sturzrisiko und eventueller Einschränkung der Lungenfunktion, so doch nicht von Lebensgefahr, weder akuter noch mittelfristiger, auszugehen.

Die Antwort, die der lukanische Jesus anstelle der vom Synagogenvorsteher adressierten „Volksmenge“ gibt, lässt keinen Zweifel daran, dass er das generelle Arbeitsverbot am Schabbat nicht in Frage stellt, jedoch auch um die gängige Praxis von Ausnahmen für die Versorgung von Tieren (und zwar justament von Arbeitstieren) nur allzu gut Bescheid weiß.⁷⁵⁹ Allein das Losbinden der Tiere von der Krippe würde als „einen Knoten auflösen“ zu jenen 39 am Schabbat verbotenen Hauptarbeiten zählen, die in mShabb 7,2 festgehalten sind.⁷⁶⁰ Was der lukanische Jesus jedoch nicht vornimmt, ist eine Unterscheidung hinsichtlich der unabdingbar notwendigen Wassergabe an Tiere und der durchaus auch auf einen Tag nach dem Schabbat verschiebbaren Heilung der gekrümmten Frau. In V. 16 betont der lukanische Jesus, dass sie „achtzehn Jahre lang“ von ihrer Krankheit betroffen war, wodurch wohl die Dringlichkeit seiner Heilungstätigkeit unterstrichen werden soll. Umgekehrt könnte man aber auch entgegenhalten, dass nach diesen langen achtzehn Jahren die Verschiebung der Heilung um nur einen Tag oder

⁷⁵⁸ Neben der wesentlich häufigeren idiopathischen Skoliose wäre aufgrund der Deutung innerhalb des Narrativs des Lukas-Evangeliums als „Geist der Schwäche“ auch an eine neurogene, konkret: myopathische Skoliose zu denken, bei der eine vererbte Muskelschwächekrankheit als Ursache der Verkrümmung angenommen werden könnte.

⁷⁵⁹ Ob diese tatsächlich notwendig sind, sei dahingestellt, denn es bestünde auch die Möglichkeit, z. B. die benötigte Menge Wasser am Tag vor dem Schabbat in Gefäßen den Tieren bereitzustellen, sodass sie nicht losgebunden und zur Tränke geführt werden müssten. Dies erörtert der lukanische Jesus jedoch nicht, sondern nimmt die von ihm beschriebene Praxis als von jedem seiner Zuhörer ausgeführt an.

⁷⁶⁰ Zudem ist davon auszugehen, dass die Tiere nach dem Getränktwerden wieder angebunden werden, d.h. auch die Hauptarbeit „einen Knoten machen“ ist zumindest betroffen.

sogar lediglich um ein paar Stunden bis nach Sonnenuntergang des Schabbats nicht besonders erheblich gewesen wäre.⁷⁶¹ Als Argument dagegen könnte allerdings ins Treffen geführt werden, dass die Frau bis dahin in der Nähe Jesu hätte bleiben müssen, d. h. dass er sich nicht inzwischen andernorts begeben hätte oder sie schlichtweg von der „Volksmenge“ von ihm verdrängt worden wäre.

Der Vergleich des lukanischen Jesus zwischen dem Losbinden von Ochs und Esel und seiner Heilung der gekrümmten Frau spielt nicht unwesentlich auf sprachlicher Ebene.⁷⁶² Die Frau sei vom „Satan gebunden“ (V. 16) gewesen, was mit dem Angebundensein der Tiere parallelisiert wird, die Frau wird „von dieser Fessel gelöst“ – was mit dem Losbinden von der Krippe verglichen wird.⁷⁶³ Abgesehen davon hinkt der Vergleich jedoch, denn die Frau ist nachhaltig „gelöst“, losgebunden von ihrer Krankheit, die Tiere werden jedoch nicht nur nach dem Gang zur Tränke wieder an ihren Platz angebunden, sondern bleiben auch während diesem Gang am Halfter ihres Besitzers, der sie ja zur Tränke „führt“ (V. 15).

Durch die Formulierung „sollte sie nicht von dieser Fessel gelöst werden am Tag des Sabbats“ (V. 16), mit betonter Schlussstellung von „am Tag des Sabbats“ auch im Griechischen („οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου“) kann der Schabbat als geradezu

⁷⁶¹ Sabine Bieberstein schließt daraus, dass es „bei der Heilung dieser Frau (...) ja nicht darum“ ging, „sie aus akuter Lebensgefahr zu erretten; die Frau hätte, so besehen, nach den vergangenen 18 Jahren auch noch einen Tag später geheilt werden können“: „So scheint es bei dem, was Jesus hier tut, auch noch um anderes zu gehen“, nämlich um „Befreiung von lebensfeindlichen Fesseln und positiv: Befreiung zu einem aufrechten Gang und Ermöglichung von Leben“, was Bieberstein damit in Verbindung bringt, dass „Israel (...) des Sabbats gedenken“ sollte, „weil Gott es aus der Sklaverei in Ägypten befreit hatte (vgl. z. B. Dtn 5,15)“ (Bieberstein, Sabine: „Aufrechte Frauen und das Reich Gottes. Zum literarischen Zusammenhang von Lk 13,10–21“, in: Dies.; Kosch, Daniel (Hgg.): Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, Luzern 1998, 37–46, hier 41).

⁷⁶² All diese Aspekte bedenkt Piet van Boxel nicht, wenn er lediglich meint, dass „Jesus selbst (...) seine Handlungsweise in ganz ähnlicher Weise“ verteidigen würde, „wie er es - nach Matthäus - auch bei der Heilung der erstorbenen Hand getan hatte. Er argumentierte mit einer erlaubten Handlung, und indem er diese auf die Heilung der Frau übertrug, legte er den Schluß nahe, daß auch diese Heilung erlaubt sei“ (Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 89). Dabei, so Boxel, zeige „sich jedenfalls das Bedürfnis Jesu, sein Tun durch eine halachische Argumentation zu legitimieren, um in der Öffentlichkeit nicht als ein Übertreter des Sabbatgebotes dazustehen. Ob bei der parallelisierten Praxis des Losbindens von Tieren zum Zwecke des Führens zur Tränke von einer „erlaubten Handlung“ zu sprechen ist, geht jedoch aus Lk 13,15 keineswegs hervor, vielmehr stellt es m. E. eine gängige Ausnahme dar, die „jeder“ der Anwesenden am Schabbat durchführt, entgegen Vorschriften bzw. Vorstellungen zum Arbeitsverbot am Schabbat. Demzufolge würde der lukanische Jesus lediglich mit demselben Maße gemessen, mit denselben Kriterien beurteilt werden wollen, wie es hinsichtlich anderer, am Schabbat an sich nicht erlaubter und dennoch durchgeführt werdender Tätigkeiten geschieht.

⁷⁶³ Die entsprechende Formulierung verwendet der lukanische Jesus bereits in V. 12 bei der Zusage: „Frau, du bist gelöst von deiner Schwäche!“

prädestiniert für die Heilung eines Falles wie des vorliegenden erscheinen bzw. dahingehend suggeriert werden. Die Deutung der Ursache ihrer Krankheit durch den lukanischen Jesus als „Bindung“ des „Satans“ zielt vermutlich darauf hin, dass er bei der Frau kein Verschulden sieht, das die Krankheit bewirkt haben könnte. Ob die Bezeichnung als „eine Tochter Abrahams“ weitgehendere Implikationen in sich trägt, oder schlichtweg eine noch größere Unvergleichbarkeit mit Ochsen und Eseln zum Ausdruck bringt, sei dahingestellt.⁷⁶⁴

Die Erzählung nimmt einen doppelten Ausgang, nämlich in ihrer Mitte und an ihrem Ende: Die geheilte Frau „ἐδόξαζεν τὸν θεόν“, von einem Dank an oder gar Huldigung von Jesus ist hier keine Rede. Zuletzt heißt es: „die ganze Volksmenge freute sich über all die herrlichen Dinge, die durch ihn geschahen“ – hier ist mit „ihn“ der lukanische Jesus gemeint. Diese Veränderung im Fokus hinsichtlich der Zuschreibung des die Heilung Bewirkenden (von „τὸν θεόν“ hin zum lukanischen Jesus) könnte ein Indiz dafür sein, dass die Erzählung aus zwei aneinandergefügten Hälften besteht, die entweder unterschiedlichen örtlichen oder zeitlichen Ursprungs sind. Dafür würde auch sprechen, dass in V. 15 plötzlich die Bezeichnung „der Herr“ für den lukanischen Jesus verwendet wird, eine Bezeichnung, die im Matthäus-Evangelium im Konnex mit Jesus gar nicht zum Einsatz kommt, im Markus-Evangelium nur im sekundären Schluss (in 16,19), im Johannes-Evangelium ebenfalls nur einmal (13,13f). Im Lukas-Evangelium erscheint sie sowohl als Bezeichnung für Gott (1,25.28.32.58; 2,15) als auch für Jesus (2,11; 7,13; 10,1.41; 11,39; 12,41f; 17,5f; 18,6; 22,61; 24,34), neben neutralen Bedeutungen, wie sie auch in den anderen Evangelien vorkommen.

ix. „Heute ist der Schabbat vor euren Ohren erfüllt“. Zwischenfazit zum Lukas-Evangelium

Die insgesamt sieben an einem Schabbat zeitlich situierten Erzählungen des Lukas-Evangeliums sind, anders bzw. stärker als in den anderen Evangelien, zu Gruppen zusammengefasst. Durch die Aneinanderreihung der Geschichten über die Ablehnung des

⁷⁶⁴ Bieberstein deutet diese Bezeichnung dahingehend, dass „die Frau in das Gottesvolk einbezogen“ werde und „die Geschichte dieses Volkes mit seinem Gott in den Blick“ komme, „eine Geschichte, zu der als eine der grundlegendsten Erfahrungen jene eben erwähnte Erfahrung der Befreiung durch Gott gehört“ (Bieberstein, Sabine: „Aufrechte Frauen und das Reich Gottes“ (s. Anm. 761), hier 41).

lehrenden lukanischen Jesus in der heimatlichen Synagoge, über die Heilungen eines Menschen mit unreinem Geist und der Schwiegermutter des Petrus entstand so eine Dreier-Perikope, Ährenpflücken und Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand bilden eine Doppelperikope (wie auch bei den übrigen Synoptikern). Als Einzelerzählung wurde, nach geraumer Distanz innerhalb des Narrativs des Lukas-Evangeliums (dazwischen liegen sechs Kapitel), die Geschichte über die Heilung einer schwachen (gekrümmten) Frau eingebaut, wenig später eine weitere Einzelerzählung, die Heilung eines Wassersüchtigen, wobei dies eine Doublette zur Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand darstellt und daher als mit der Dreier-Perikope 4,16–39 in Beziehung stehend interpretiert werden kann (wie ich dies auch bei meinen obigen Erörterungen vorgenommen habe).

Der Verfasser des Vorworts des Lukas-Evangeliums tritt mit dem Anspruch auf, das, was „schon viele unternommen haben“, i. e. „einen Bericht von den Ereignissen zu verfassen, die sich unter uns zugetragen haben“, „der Reihe nach zu schreiben“. Umso mehr könnte man daher annehmen, dass sich dieses Ansinnen auch auf die Erzählungen, die an einem Schabbat stattfinden, ausgewirkt hat und dass darin vielleicht mehr als in anderen Evangelien ein roter Faden, eine Bezugnahme der einzelnen Geschichten bzw. –gruppen aufeinander, ein Fortspinnen aufgerissener Problemfelder, eine Entwicklung von Gestalten, die als Gegner, Befürworter oder Bewunderer des lukanischen Jesus, insbesondere seiner Heilungsaktivitäten an Schabbaten auftreten, erkennbar werden könnte.

In der folgenden Übersicht sollen daher zunächst die jeweiligen Ausgänge der Erzählungen dargestellt werden:

4,16–30	Ablehnung von Lehren in heimatlicher Synagoge	„alle in der Synagoge“ wollen Jesus vom „Rand des Berges“ hinabstürzen, „er aber schritt durch ihre Mitte hindurch und ging weg.“
4,31–37	Heilung eines Menschen mit unreinem Geist	„Und die Kunde von ihm ging hinaus in jeden Ort der Gegend.“

4,38f	Heilung der Schwiegermutter des Petrus	„sie aber stand sogleich auf und diente ihnen“
6,1–5	Ährenpflücken	keine Entgegnung auf Jesu Replik
6,6–11	Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand	„Schriftgelehrte“ und „Pharisäer“ besprechen „sich untereinander, was sie Jesus tun sollten“
13,10–17	Heilung einer schwachen (gekrümmten) Frau	„alle seine Widersacher“ werden „beschämt“, „die ganze Volksmenge freute sich“
14,1–6	Heilung eines Wassersüchtigen	„Gesetzesgelehrte“ und „Pharisäer“ „konnten“ auf Jesu Replik „nicht antworten“

Hierbei tritt gleich am Ende der ersten Erzählung ein Alogismus offen zu Tage: Wie ist es vorstellbar, dass eine einzelne Person (der lukanische Jesus) plötzlich dazu fähig ist, einfach durch eine Menschenmenge (4,28: „alle in der Synagoge“), die ihn „von Wut erfüllt“ „zur Stadt hinaus“ stößt und in den Tod stürzen will, mittig hindurch und unbehelligt wegzugehen? Von einem göttlichen Eingreifen, vergleichbar etwa der Teilung des Schilfmeers (Ex 14,21), ist im Text keine Rede. Zudem kommen die erbosten Synagogenbesucher von Nazareth im weiteren Verlauf des Lukas-Evangeliums nicht wieder vor, was angesichts ihres Tötungsvorsatzes verwunderlich sein kann.

In die Mitte der Dreierperikope wurde die Heilung eines Menschen mit unreinem Geist gesetzt, das Setting ist dabei jenem der vorangegangenen Perikope denkbar ähnlich: Der lukanische Jesus lehrt am Schabbat in einer Synagoge, dieses Lehren bewirkt Erstaunen (vgl. 4,32 mit 4,22). Eine ähnliche Ausgangssituation ist in der Geschichte 6,6–11 wiederzufinden, auch hier wird explizit das Lehren des lukanischen Jesus erwähnt, doch stellt es, anders als in 4,16–30

und 4,31–37, keinen Gegenstand weiterer erzählerischer Entfaltung dar. Statt an die bereits zuvor abgehandelten Schabbatgeschichten wird hier an das Motiv einer zunehmenden Infragestellung des Handelns des lukanischen Jesus durch „Pharisäer“ und „Schriftgelehrte“⁷⁶⁵ angeknüpft, sowie ohne entsprechender Vorgeschichte eine Heilungstätigkeit am Schabbat plötzlich als problematisch dargestellt (die beiden bisher an einem Schabbat stattgefunden habenden Heilungserzählungen, 4,31–37 und 4,38f, enthalten keinerlei Problematisierung der Heilung als eventuell das Arbeitsverbot missachtend).

Das Motiv des „Lauerns“ der „Schriftgelehrten“ und „Pharisäer“ in 6,7 wird in 14,1 wieder aufgegriffen (die „Schriftgelehrten“ sind hier „Gesetzesgelehrte“) – nicht jedoch der Ausgang der Perikope 6,6–11. Zudem ist durch die Anmerkung in 13,17, am Ende der zuvor platzierten Schabbatgeschichte, dass „alle seine Widersacher beschämt“ seien, dieses „Lauern“ wenig nachvollziehbar, würde man nur zwischen narrativen Verbindungslinien der am Schabbat zeitlich situierten Erzählungen suchen. Schillernd und mehrdeutig ist aber die Figur der „Pharisäer“ mit ihrem „Lauern“ in 14,1 auch deswegen, weil gerade noch, unmittelbar zuvor (13,31), „einige Pharisäer“ den lukanischen Jesus vor Herodes warnen, abgesehen davon, dass einer „der Obersten der Pharisäer“ den lukanischen Jesus in 14,1 überhaupt zum Essen in sein Haus eingeladen haben muss.

Der Befund hinsichtlich einer Referentialität der Schabbatgeschichten des Lukas-Evangeliums zueinander, des Zueinander-in-Beziehung-Stehens oder Aufeinander-Verweisens fällt m. E. daher ähnlich aus wie im Falle des Markus-Evangeliums⁷⁶⁶: Eine solche Referentialität existiert offenkundig nicht, es entsteht kein erkennbarer Spannungsbogen oder Entwicklungsstrang, der über die einzelnen Perikopen bzw. allenfalls ihren näheren Erzählkontext hinausreichen würde.

Bezüglich des Verhaltens des lukanischen Jesus am Schabbat gibt es wenig nennenswerte Unterschiede zu den anderen beiden synoptischen Evangelien: Er lehrt in Synagogen (4,31⁷⁶⁷; 6,6), er spaziert bzw. wandert durch „die Saaten“ (6,1) und er heilt. Diese Heilungen finden statt:

⁷⁶⁵ Näheres dazu siehe bei meinen obigen Erörterungen.

⁷⁶⁶ Im Matthäus-Evangelium stellt sich die Frage nicht bzw. nur in abgewandelter Form, da ja die einzigen zwei am Schabbat handelnden Erzählungen unmittelbar hintereinander platziert wurden.

⁷⁶⁷ Ob die Notiz in 4,15 („Und er lehrte in ihren Synagogen, geehrt von allen“) als ebenso und ausschließlich an Schabbaten vorzustellen ist, bleibt im Text offen.

1. durch Worte (6,10; ebenso geht die Austreibung des unreinen Geistes in 4,35 vonstatten)
2. durch Sich-Beugen und Worte (4,39)
3. durch Worte und Auflegen der Hände (13,12f)
4. durch Anfassen (14,4)

Auch hierzu gilt das bereits im Zwischenfazit zum Markus-Evangelium Gesagte, nämlich, dass es sich um denkbar wenig Aktivitäten handelt, die nicht als körperliche Arbeit gelten können und, was allein den physischen Aufwand betrifft, somit nicht gegen das Arbeitsverbot am Schabbat verstoßen. Bemerkenswert ist, dass es in 4,40 über den lukanischen Jesus nach Ende des Schabbats, nach Sonnenuntergang heißt: „er (...) legte jedem von ihnen die Hände auf und heilte sie“. Nicht einmal diese geringfügige Aktivität hat er bei den beiden zuvor erzählten Heilungen (eines Menschen mit unreinem Geist und der Schwiegermutter des Petrus) durchgeführt, was als Respekterweis gegenüber dem Arbeitsverbot am Schabbat zu deuten möglich ist.⁷⁶⁸

Jedenfalls wird durch eine explizite Aussage, die so nur im Lukas-Evangelium zu finden ist, der lukanische Jesus als eindeutig innerhalb jüdischer Gepflogenheiten⁷⁶⁹ (durchgängig bis in

⁷⁶⁸ Allerdings ist Piet van Boxel zuzustimmen, wenn er hinsichtlich der Erzählung über die Heilung eines Wassersüchtigen in Lk 14,1–6 schreibt: „Die eigentliche Todesgefahr war auch in diesem Fall nicht größer als in allen anderen zuvor behandelten Geschichten von einer Heilung am Sabbat, und dieser Umstand ist geradezu charakteristisch für diese Geschichten“ (Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 90).

⁷⁶⁹ Dies kann auch damit in Zusammenhang gebracht werden, dass, so Gerhard Dautzenberg, „das Lukasevangelium (...) die Übernahme der in der ntl exegetischen Diskussion mit Vorliebe für eine Gesetzeskritik Jesu herangezogenen mk Belege Mk 2,27; 7,1-23; 10,2-9“ vermeide und „Jesus von seinen Anfängen bis zum Passahmahl vor seinem Tode im Rahmen des jüdisch-palästinischen Gesetzesgehorsams, ebenso die Jerusalemer Urgemeinde einschließlich der Hellenisten“ zeichnen würde, denn: „Die partielle Außerkraftsetzung des Gesetzesgehorsams im Interesse der Heidenmission erfolgt ausdrücklich auf Grund nachösterlicher Offenbarung, ohne Berufung auf eine Gesetzeskritik Jesu (Apg 10-11), ebenso die Zulassung des Verzichts auf die Beschneidung und die Befolgung der ganzen Tora in der Heidenmission (Apg 15)“ (Dautzenberg, Gerhard: „Jesus und die Tora“ (s. Anm. 409), hier 370). Dem entsprechend argumentiert Sabine Bieberstein, dass in der Geschichte über die Heilung einer schwachen (gekrümmten) Frau in Lk 13,10–17 „zwei verschiedene Auffassungen über den Sabbat zusammen“ stoßen würden, mit dem Zusatz: „Wohl gemerkt, es sind zwei verschiedene *jüdische* Auffassungen, und es besteht kein Anlaß, in antijüdischer Manier ein ‚falsches‘ und als jüdisch angesehenes Sabbatverständnis des Synagogenvorstehers gegen ein ‚richtiges‘, als nicht-jüdisch oder gar christlich angesehenes Sabbatverständnis Jesu auszuspielen. Sondern beide, sowohl der Synagogenvorsteher, als auch Jesus, bewegen sich im Kontext der jüdischen Sabbatdiskussion“ (Bieberstein, Sabine: „Aufrechte Frauen und das Reich Gottes“ (s. Anm. 761), hier 40f.). Hierzu wäre lediglich kritisch zu hinterfragen, ob sich denn auch die Figur des Synagogenvorstehers, wie sie dargestellt wird, „im Kontext der jüdischen Sabbatdiskussion“ bewegt (oder es sich gerade hierbei um eine a- bzw. antijüdische Sichtweise des Judentums handeln könnte), sowie, ob man von einer „jüdischen Sabbatdiskussion“, noch dazu im Singular, zur Lebenszeit des historischen Jesus sprechen kann. Zu widersprechen ist m. E. allerdings der generalisierenden Behauptung Amy-Jill Levines, dass „Lukas (...) die Synagoge als Ort der Gewalt (Lk 4,28-29) schildern würde“ (Levine, Amy-Jill: „Das Evangelium nach Lukas“, in: dies.; Brettler, Marc Zvi (Hgg.): *The Jewish annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation*, Oxford 2011, 116f., hier 117), der von ihr genannten Stelle 4,28f ließen sich zahlreiche anderslautende Textbeispiele

die heutige Zeit) positioniert, wenn es in 4,15 heißt: „er ging nach seiner Gewohnheit am Sabbattag in die Synagoge“. ⁷⁷⁰

Die Aussagen, die der lukanische Jesus über den Schabbat trifft, unterscheiden sich ebenfalls nicht wesentlich von jenen des matthäischen und markinischen Protagonisten. Dass „der Sohn des Menschen (...) Herr des Sabbats“ sei (Lk 6,5), wird allerdings im Unterschied zu Mt 12,8 und Mk 2,28 nicht durch die Worte „denn“ oder „somit“ eingeleitet, da auch keine Erklärungszusätze vorangehen. Bei der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand stellt sowohl der markinische als auch der lukanische Jesus den „Pharisäern“ bzw. „Schriftgelehrten“ und „Pharisäern“ eine rhetorische Frage ⁷⁷¹, die weder durch die Angesprochenen noch durch ihn selbst eine mündliche Antwort erfährt, jedoch durch das Handeln des markinischen und lukanischen Jesus implizit beantwortet wird. Eine spezielle Aussage, die Aufschluss über das Verhältnis des lukanischen Jesus zum Schabbat geben könnte, wird damit jedoch nicht

entgegenhalten. Allerdings ist Levine zuzustimmen, wenn sie schreibt: „Die Darstellung der Juden und des Judentums durch das Evangelium ist komplex“ (ebda.). Dies thematisiert auch Hans Klein bezüglich der Geltung von „Mose und die Propheten“ gemäß Lk 16,29 und andernorts im Lukas-Evangelium, jedoch meint Klein, dass „sie eine neue Ausrichtung, nämlich auf die Gottesherrschaft hin“ bekommen würde (Klein, Hans: Lukasstudien (= Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hg. v. Koch, Dietrich-Alex; Köckert, Matthias, Bd. 209), Göttingen 2005, 119, vgl. auch 50 u. a.), was wiederum hinsichtlich möglicher antijüdischer Auslegbarkeit einer solchen „neuen“ Ausrichtung zu hinterfragen wäre. Demgegenüber geht Thomas Kazen davon aus, dass „Lukas (...) das Verhältnis Jesu zum Gesetz in einem Kontext“ schildern würde, „der insgesamt von Frömmigkeit und Gesetzestreue geprägt ist (...)“ (Lk 1,9; 2,22–24.27.41f.; 4,16; 22,39; 23,56). Bei Lukas gibt es keinen wirklichen Bruch mit dem jüdischen Gesetz bis in die Apostelgeschichte hinein und auch dort nur als Folge des Kontakts mit Nicht-Juden, die zur Jesusbewegung hinzustoßen (Apg 10f.; 15). Obwohl auch der lk. Jesus (...) die religiöse Führung kritisiert (Lk 11,37–54), sind die Angriffe gegen die Heuchelei hier weniger heftig als bei Matthäus. Die mk. Streitgespräche, die das Händewaschen und die Ehescheidung thematisieren, sind bei Lukas ausgelassen“ (Kazen, Thomas: „Jesu Interpretation der Tora“ (s. Anm. 417), hier 403f.).

⁷⁷⁰ Darauf weist auch Henry Sturcke hin, mit dem Zusatz: „The same author repeatedly mentions the Sabbath in connection with the missionary activity of Paul (Acts 13:14–15, 42–44; 16:12–13; 17:1–2; 18:1–11)” (Sturcke, Henry: *Encountering the Rest of God. How Jesus Came to Personify the Sabbath*, Zürich 2005, 17, Fn. 5), was voraussetzt, dass das Lukas-Evangelium und die Apostelgeschichte tatsächlich von ein und demselben Autor (noch dazu im Singular) verfasst worden seien. Spekulationen darüber, ob Autor/-en von ersten schriftlichen Fassungen des Lukas-Evangeliums aus jüden- oder heidenchristlichem Milieu stammen, inklusive Mutmaßungen über eine potentielle Zeitspanne der Entstehung solcher Verschriftlichungen, unterbleiben an dieser Stelle aus Gründen der notwendigen Beschränkung. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf die diesbezüglichen Überlegungen beispielsweise von Rusam, Dietrich: „Das Lukasevangelium“, in: Ebner, Martin; Schreiber, Stefan (Hgg.): *Einleitung in das Neue Testament* (s. Anm. 148), 187–209, bes. 196f.; siehe auch: Böttlich, Christfried: *Art. „Lukasevangelium / Evangelium nach Lukas“*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2014; Meiser, Martin: „Der theologiegeschichtliche Standort des lukanischen Doppelwerks“, in: Kraus, Wolfgang (Hg.): *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hg. v. Dunn, James D. G. u. a., Bd. 163), Berlin u. a. 2009, 99–126, bes. 99 und 126; Klausner, Joseph: *Jesus von Nazareth* (s. Anm. 488), 167; u. v. a.

⁷⁷¹ In der Erzählungsvariante des Matthäus-Evangelium stellen hingegen die „Pharisäer“ die Frage nach der Erlaubtheit des Heilens am Schabbat.

getroffen, denn „Gutes zu tun“ und „Leben zu retten“ ist nichts Schabbatspezifisches, nur am Schabbat zu Erfüllendes, ebenso wie „Böses zu tun“ oder „Leben zu verderben“ nicht als etwas an anderen Wochentagen Erlaubtes bezeichnet werden kann. Letztlich handelt es sich bei dieser Fragestellung um eine sprachliche Finte des lukanischen (und markinischen) Jesus, die genau jene Frage, die die „Pharisäer“ des Matthäus-Evangeliums direkt stellen, umgeht.

Im Unterschied dazu wird diese letztere Frage vom lukanischen Jesus in 14,3 explizit und offensiv an die „Gesetzeslehrer“ und „Pharisäer“ gerichtet. Sie wird im Grunde genommen in dieser Perikope von keiner Seite direkt beantwortet: Die Adressierten „aber schwiegen“⁷⁷² (14,4) und auch der lukanische Jesus gibt nach durchgeführter Heilung keine eigentliche Antwort darauf, denn bei der wiederum rhetorischen Frage, wer seinen in einen Brunnen gefallenen Sohn oder Ochsen „nicht sogleich heraus am Tag des Sabbats“ ziehe (14,5), bleibt offen, ob es sich beim genannten Beispiel um einen Ausnahmefall handelt oder ob irgendwelche Rückschlüsse auf ein generelles Vorgehen am Schabbat vom lukanischen Jesus suggeriert⁷⁷³ werden sollen (resp. von den Autoren/Redaktoren des Lukas-Evangeliums durch ihren Protagonisten).

Die konkreteste Aussage über den Schabbat würde der lukanische Jesus treffen, wenn man die oben erörterte Möglichkeit in Betracht zieht, dass er mit den Worten „Heute ist diese Schrift vor euren Ohren erfüllt“ (4,21) nicht etwa meint, dass dies in seiner Person geschehe, sondern, dass das „Heute“ sich auf den Schabbat bezieht. Dann würde der lukanische Jesus in seiner

⁷⁷² Elritia Le Roux behauptet, dass „das gleiche Wort (...) von Lukas in Lk 23,56 benutzt“ werde, „um signifikanterweise die Einhaltung der Sabbatrue während Jesu Tod zum Ausdruck zu bringen“ (Le Roux, Elritia: „Der unstillbare Durst nach Heilung (Die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat). Lk 14,1–6 (Mt 12,11)“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1 (s. Anm. 528), 627–636, hier 629). Aus dem Schweigen der Gesetzesgelehrten und Pharisäer in 14,4 meint Le Roux die folgende Aussage ableiten zu können: „Obwohl die Pharisäer sich selbst als Beschützer des Gesetzes betrachteten, waren sie nicht in der Lage, es zu verteidigen oder gar aktiv zu erfüllen“, eine Schlussfolgerung, die nicht nur der Textbasis, der Zur-Kenntnisnahme der schillernden Figur(en) der „Pharisäer“ innerhalb des Lukas-Evangeliums entbehrt, sondern auch der Einbeziehung von Überlegungen hinsichtlich real-historischer Begebenheiten, nachträglicher Stilisierungen u. v. a.

⁷⁷³ Sandra Hübenthal meint, dass innerhalb der Erzählung von der Heilung einer schwachen (gekrümmten) Frau eindeutige Leserlenkungen auszumachen seien, wenn sie schreibt, dass „die Erzählstimme im zweiten Teil durch die Wiedergabe von Emotionen (,war in großer Aufregung‘, ,waren zutiefst beschämt‘, ,erfreute sich sehr‘) und wertende Interpretationen (,weil Jesus am Sabbat heilte‘, ,Gegner‘, ,herrliche Taten, die durch ihn geschehen‘) deutlich“ lenken würde. „Anhand dieser Lenkung“, so Hübenthal weiter, sei „relativ eindeutig, welches Rezeptionsverhalten die Adressatinnen und Adressaten an den Tag legen sollen“ (Hübenthal, Sandra: „Umgekehrter Hexenschuss“ (s. Anm. 752), hier 617). Dies kann auf das gesamte Lukas-Evangelium generalisierend übertragen werden.

Auslegung des Buches Jesaja den Schabbat⁷⁷⁴ mit Attributen wie „gute Botschaft für die Armen“, „Freiheit für die Gefangenen“, „Sehen-Können für Blinde“ und „In-Freiheit-Hinsenden von Zerschlagenen“ versehen.

x. Aufheben des Schabbats durch Aufheben eines Bettes – eine Verwechslungskomödie mit letalem Ausgang? Annäherungen an Joh 5,1–

16

„Danach war ein Fest der Juden“ – bereits diese Einleitung zur Erzählung über die Heilung eines Gelähmten am Teich Betesda⁷⁷⁵ könnte als ein deutliches Zeichen an den Leser gesehen werden, dass der nachfolgende Text in Distanznahme zum Judentum bzw. unter der Annahme entstanden ist, dass die potentielle Leserschaft vom Judentum unterschieden, abgekoppelt, mit

⁷⁷⁴ David Smith merkt richtigerweise an, dass „this calling to a work of liberation was not, either in the conception of the Lukan Jesus or in the prophet he reads, an innovation. The biblical institution of the Sabbath Year involved precisely this responsibility to liberate indentured servants, sending them away free (...). Within the scriptural tradition both the weekly Sabbath and the Sabbath year served as a ritual reenactment of Israelite release from Egyptian bondage (Deut 15,15; Lev 25,38)“ (Smith, David A.: „Lord of the Sabbath Controversies: Luke’s Development of a Theological Vision“, in: *Revue Biblique* 129 (2022), 1, 49–67, hier 65). Allerdings glaubt Smith, „in these several episodes of Sabbath healing (...) – in singular contribution to New Testament material on the subject – the unique eschatological Sabbath practice of the Son of Man“ (ebda., 66f.) erkennen zu können, was auch damit zusammenhängt, dass er zuvor behauptet, dass „the first of these controversies climaxes in the assertion that Jesus is Lord of the Sabbath – a powerful, if enigmatic, statement that exalts Jesus“. Allerdings gibt er gleichzeitig zu bedenken, dass dies „says nothing about how his followers were to relate to the sacred day“ (ebda., 65), obwohl „of course, in all of the New Testament writings there is an element of *Gemeindebildung*“ (ebda., 64).

⁷⁷⁵ Zum im griechischen Text vorfindlichen Ortsnamen „Βηθζαθα“ gibt es gemäß Nestle-Aland in verschiedenen Quellen die Varianten „Βηθεσδα“, „Βηθσαισα“ oder „Βελζεθα“. Dessen ungeachtet, befindet Steven Graham bereits bezüglich der in den Haupttext von Nestle-Aland übernommenen Variante „Βηθζαθα“: „the meaning is debatable“ und weist auf „an interesting text“ hin, „that could shed light on this term (...) found in the Copper Scroll: ‚in Beth Eshdatain‘ ((...), 3Q15 XI,12)“ (Graham, Steven A.: „Semitic Language and Syntax within the Speech of the Johannine Jesus“, in: Anderson, Paul N.; Just, Felix; Thatcher, Tom (Hgg.): *John, Jesus, and History*, Vol. 3: *Glimpses of Jesus Through the Johannine Lens*, Atlanta 2016, 407–422, hier 412). Welche Bedeutung seitens Autor(-en)/Redaktor(-en) dieser Textpassage des Johannes-Evangeliums intendiert und seitens der potentiellen Leserschaft als assoziiert erwartet worden sein mag, könnte andernorts ausführlicher spekuliert werden. Graham sieht jedenfalls im Vorhandensein von „Semitic terms and syntax within the Johannine narrative“ zwar nicht die Möglichkeit „to verify a primitive recollection of the Galilean rabbi within the memory of Johannine tradition, yet it still raises the possibility of some form of historical contact between the Jesus of the Fourth Gospel and Jesus of Nazareth“ (ebda., 407).

ihm nicht vertraut ist. „Die Juden“ erscheinen in 5,10 als Gegenpart des Geheilten, in 5,16 dann als „Verfolger“ des johanneischen Jesus bzw. in V. 18 als Mordpläne gegen ihn schmiedend.

Zudem werden „die Juden“ pauschal (und nicht etwa wenigstens nur eine kleine Gruppe daraus, wie die synoptischen „Schriftgelehrten“, „Pharisäer“ oder „Gesetzeslehrer“) als Wächter über die Einhaltung von Verboten zum Schabbat dargestellt. Die Grenzen scheinen dabei klar definiert zu sein: „Es ist Sabbat, es ist dir nicht erlaubt das Bett zu tragen“ (V. 10), so die Reaktion auf die wundersame Heilung des chronisch Kranken. Von dieser Heilung scheinen die johanneischen „Juden“ völlig unbeeindruckt zu sein, vielmehr scheint ihnen der Sinn nur nach strikter Überwachung der Schabbatvorschriften zu stehen. Im Falle des Geheilten wird jedoch nach der Ermahnung von keinen Konsequenzen seines Verstoßes erzählt. Wesentlich gravierender wird dagegen das Gesund-Machen am Schabbat (siehe V. 15f) bewertet, es wird als Begründung dafür genannt, dass „die Juden“ den johanneischen Jesus „verfolgen“.

Gerade im vorliegenden Fall lohnt es sich jedoch besonders, zunächst einen detaillierten Blick auf den griechischen Text und seine möglichen alternativen Übersetzungsmöglichkeiten zu werfen. Auffällig ist die Häufung des „Tragens“ des Bettes bzw. der Liege in den Versen 8 bis 12, wo in jedem Vers das Verb „ἄρῶ“ in irgendeiner Konjugation erscheint. Interessanterweise wurde es für die Elberfelder Bibel, Lutherbibel und Einheitsübersetzung in den Versen 8, 9, 11 und 12 als „nehmen“ oder „aufnehmen“ eingedeutscht, in V. 10 jedoch als „tragen“ übersetzt. Letzteres ist genau dort der Fall, wo es heißt: „Es sagten nun die Juden zu dem Geheilten: Es ist Sabbat, es ist dir nicht erlaubt, das Bett zu tragen.“ Durch diese Übersetzungsweise mag noch deutlicher zum Ausdruck kommen, dass ein Verstoß gegen das Trageverbot am Schabbat beanstandet wird. Hatte der johanneische Jesus zuvor, in V. 8, den Geheilten jedoch tatsächlich dazu aufgefordert, wie dieser es in seiner Rechtfertigung in V. 11 behauptet?

Das Verb „ἄρῶ“ kann auf vielerlei Weise ins Deutsche übertragen werden, darunter möchte ich zwei prinzipielle Bedeutungsfelder differenzieren, die für den vorliegenden Fall in Frage kommen:

1. „nehmen“, „heben“, „tragen“, „hochheben“, „aufheben“, „aufnehmen“
2. „wegnehmen“, „wegschaffen“, „beseitigen“, „entfernen“

Somit wäre es denkbar, dass die Aufforderung des johanneischen Jesus in V. 8 („ἄρῶν τὸν κρᾶβάττον σου“) wesentlich trefflicher übersetzt werden könnte als: „entferne dein Bett“, „beseitige dein Bett“, „schaffe dein Bett weg“. Ebenso denkbar wäre, dass der Geheilte jedoch die Aufforderung falsch versteht, nämlich innerhalb des ersten der beiden genannten

Bedeutungsfelder und anstelle das Bett wegzuwerfen, es mit sich trägt. Dementsprechend würde in den Versen 10 bis 12 über eben dieses Tragen diskutiert werden.

Eine Aufforderung des johanneischen Jesus, das Bett zu beseitigen, würde einerseits dazu passen, dass der nunmehr Geheilte seiner jetzt nun nicht mehr bedarf, andererseits auch dazu, dass es sich bei „τὸν κράββαττον“ um ein „ärmliches Bett“ (Langenscheidt), um „d. Bett d. kleinen Mannes“ (Bauer-Aland), um eine Matte bzw. Trage handelt, d. h. um etwas, was jetzt, nach erfolgter Heilung und damit auch (Wieder-)Herstellung der (vollen) Erwerbsfähigkeit⁷⁷⁶ des Geheilten einen veränderten Stellenwert bekommen hat, nicht mehr aufbewahrt werden muss. Nicht zuletzt aber könnte die Aufforderung, dieses Bett wegzuschaffen, auch damit zusammenhängen, dass der Geheilte darauf vertrauen soll, dass er wirklich vollständig und nachhaltig geheilt ist und bleibt. – Auf letzteren Punkt könnte ihn der johanneische Jesus beim erneuten Zusammentreffen im Tempel hinweisen: Gut wahrscheinlich ist nämlich, dass der Geheilte dabei nach wie vor sein Bett mit sich herumträgt, und dass der johanneische Jesus deshalb darauf hinweist: „Siehe, du bist gesund geworden.“ In Gedanken könnte man dies fortsetzen mit: „Warum also trägst du immer noch dein Bett mit dir herum?“ Die abschließende Ermahnung des johanneischen Jesus „Sündige nicht mehr, damit dir nichts Ärgeres widerfährt“ würde sich dann nicht etwa darauf beziehen, dass als Ursache der ursprünglichen Krankheit ein Sündenfall gesehen wird⁷⁷⁷, sondern dass das Misstrauen gegenüber dem endgültigen Geheiltsein als Misstrauen

⁷⁷⁶ Der Begriff „ἀσθενεία“ in V. 5 („ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα [καὶ] ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ.“) kann nicht nur als „Krankheit“ oder „Schwäche“, sondern auch als „Dürftigkeit“ oder „Armut“ übersetzt werden und kann daher sowohl gesundheitliche als auch finanziell-wirtschaftliche Aspekte umfassen.

⁷⁷⁷ Dies deckt sich mit den Ansichten Patricia Bruces, die befindet: „When Jesus later finds the man in the Temple and says, ‘See, you have been made well! Do not sin any more, so that nothing worse happens to you’ (5:14 (...)), he does not imply that there was a link between the man’s former physical suffering and sin (sin was not raised as an issue when he was healed) nor does he contradict what he will say in 9:3 (where he denies that either the man blind from birth or his parents had sinned). Jesus’ words are a warning against present sin: μή ἁμαρτάνῃς is a present imperative, implying that the man must stop doing something that he is currently doing” (Bruce, Patricia: „John 5:1-18 The Healing at the Pool. Some Narrative, Socio-Historical and Ethical Issues“, in: *Neotestamentica* 39 (2005), 1, 39–56, hier 44f.). Ihre daran geknüpften Schlussfolgerungen gehen jedoch mit ihrem impliziten Antijudaismus in eine ganz andere Richtung, wenn sie schreibt: „I am of the opinion that the sin of which the man is guilty has been to go to the Temple (v. 14), with all that this choice implied for the original readers of John’s Gospel. ‘Sin, in John’s gospel, is the failure to recognize and to believe in Jesus’ (Stibbe 1994, 116). By going to the Temple the man is making the wrong choice” (ebda., 45). Dabei gerät Bruce nicht in den Blick, dass auch der johanneische Jesus gemäß V. 14 in den Tempel geht. In der Gedankenwelt heidnischer, i. e. ajüdischer Christologie bewegt sich auch Michael Theobald, der behauptet, dass für Jesus „Sündige nicht mehr“ „nur [man beachte die einschränkende Exklusivitätsbestimmung des Wortes „nur“] heißen“ könne: „Verschließe dich nicht dem Anruf des Offenbarers, der vor dir steht und dir das Wort sagt, das allein wahres Leben schenkt. Sonst ergeht es dir wirklich schlimm – nicht körperlich und auch nicht in einem zukünftigen Gericht, sondern in dem, was der Unglaube dem Offenbarer gegenüber jetzt schon bedeutet: Verfallenheit an den ewigen Tod“ (Theobald, Michael: „„Steh auf!“ – Erweckung zum Leben hier und jetzt (Die Heilung eines Gelähmten) – Joh 5,1-18“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1 (s. Anm. 528), 690–704, hier 701). Für all diese Aussagen gibt es keine Textbasis im Johannes-Evangelium, schon gar nicht im näheren textlichen Umfeld der vorliegenden Perikope. J. Chr. Thomas ist der Ansicht, hinsichtlich 5,14 sagen zu können, dass „Jesus implies that the man had been ill because he has personally sinned“ (Thomas, John Christopher: „„Stop

gegenüber Gott interpretiert werden könnte, somit als Sündigen, welches das Widerfahren von „Ärgerem“ zur Folge haben könnte.

Eine zweite Möglichkeit bestünde darin, dass es ursprünglich nicht zu einem sprachlichen Missverständnis zwischen dem johanneischen Jesus und dem Geheilten kommt, sondern dass diese Erzählung im Laufe der Zeit erweitert wurde und dabei ein geändertes Verständnis von „αἴρω“ eine Rolle gespielt haben mag. Auffällig ist nämlich jedenfalls, dass erst in V. 9b zum ersten Mal der Schabbat Erwähnung findet: „Es war aber an jenem Tag Sabbat.“ Eine inhaltlich vollständige, abgerundete Geschichte wäre es auch dann, wenn sie bereits zuvor, mit V. 9a, zu Ende ginge, mit der Feststellung der erfolgten Heilung: „Und sofort wurde der Mensch gesund und nahm sein Bett auf⁷⁷⁸ und ging umher.“⁷⁷⁹ Diese simple Heilungserzählung hätte dann so problem- und beanstandungslos geendet wie die unmittelbar zuvor platzierte Perikope über die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten (4,43–54). Im Zuge von Be- und Ausarbeitungen des Johannes-Evangeliums könnte es zu einer Fortschreibung gekommen sein, im Zuge dessen nicht nur das Motiv des Schabbats eingeführt wurde, sondern auch jenes einer abschließenden Frontstellung der „Juden“ gegenüber dem johanneischen Jesus. Dabei könnte „ἄρῳ τὸν κράββατόν“ (V. 8) bzw. „ἤρεν τὸν κράββατον“ (V. 9) nicht mehr als Beseitigen der Liegestatt verstanden worden sein, sondern als Umhertragen, was ein Fortspinnen der Geschichte auf Basis des Trageverbots am Schabbat begünstigt hätte.

sinning lest something worse come upon you’. The man at the pool in John 5”, in: *Journal for the Study of the New Testament* 18 (1995), 59, 3–20, hier 16). Dies wäre ein Jesus, der in Gegensatz zum in Joh 9,3 auftretenden Jesus stünde, siehe dazu ausführlicher meine untenstehenden Erörterungen im Abschnitt „Offenbarendes Gericht am Schabbat? Annäherungen Joh 9,1–7 (bzw. 9,1–41)“.

⁷⁷⁸ Hier und in V. 8 könnte natürlich auch in diesem Fall vom „Entfernen“ des Bettes die Rede sein.

⁷⁷⁹ Zur Diskussion über die „*communis opinio* that 5.2-9b (+ 14b) originally was ‘a self-contained miracle story’” vgl. beispielsweise Witkamp, Leonard Theodoor: „The Use of Traditions in John 5.1-18”, in: *Journal of the Study of the New Testament* 25 (1985), 19–47, hier 21). Witkamp gibt zu bedenken, dass „it must, however, be said that the bare fact that the mention is *nachklappend* is not strong enough to bear the conclusion that it is an addition to the story, for the writer could have postponed the indication until the moment it suited him. But in combination with the other arguments (...) it can be accepted” (ebda., 31). Diese Sicht teilt, argumentativ weniger differenzierend, beispielsweise Michael Theobald (Theobald, Michael: „Steh auf!“ (s. Anm. 777), hier 698). Auch Michael Mees ist der Meinung, dass „der Wunderbericht aus Joh 5. 1-18 (...) vom Evangelisten aus der Tradition übernommen und seinem Werke eingegliedert“ worden sei, „also dessen Absichten dienstbar gemacht und daher mit neuem Inhalt gefüllt, also aktualisiert“ (Mees, Michael: „Die Heilung des Kranken vom Bethesdateich aus Joh 5.1-18 in frühchristlicher Sicht“, in: *New Testament Studies* 32 (1986), 596–608, hier 596). Mees weist zudem darauf hin, dass das Vorgehen der „Redaktion des Evangelisten“ „in ähnlicher Weise“ auf „die Ausleger desselben während der ersten frühchristlichen Jahrhunderte“ zutrifft, denn: „Sie aktualisierten den Text, indem sie Teile desselben, Halbverse oder auch nur einzelne Worte ihren Absichten dienstbar machten.“ Gerade für Joh 5,16 sei laut Mees zu beobachten, dass „die frühen Zeugen“ diesen Vers „benutzen (...) und dies noch dazu in recht freier Form für ihre antijüdische Polemik. Dies findet sich schon bei Irenaeus, der in *Adv. haer.* 4,12,1 die Vorwürfe der Juden, Jesus habe durch die Heilung den Sabbat verletzt, als Verfälschung des Sabbatgesetzes betrachtet“ (ebda., 604). Als weitere Beispiele führt Mees „Ps. Tertullian, *Adv. Jud.* 9. 31“ oder Origenes’ „*Hom Num.* 23,4“ (siehe ebda., 604 und 606) an.

Bemerkenswerterweise erfolgt die Beanstandung des Heilens an einem Schabbat erst ganz am Ende der Perikope, in V. 16, und auch dort ist sie lediglich indirekt formuliert („weil er dies am Sabbat getan hatte“), sodass nur mit Rückgriff auf den Satz zuvor (V. 15: „dass es Jesus war, der ihn gesund gemacht hatte“) erschlossen werden kann, welcher Tatbestand überhaupt in V. 16 gemeint sein könnte. Zuvor, in den Versen 10 und 12, deutet allerdings noch nichts darauf hin, dass die „Juden“ an einer Heilungstätigkeit am Schabbat Anstoß nehmen könnten. Aus den Angaben, die der Geheilte in V. 11 macht, geht zudem nicht einmal hervor, dass die Heilung an einem Schabbat durchgeführt worden sei, sie könnte ebenso gut auch vor dem Schabbat stattgefunden haben, ebenso wie die Aufforderung, das Bett zu tragen.⁷⁸⁰ Zudem verhalten sich die „Juden“ in V. 16 auffallend „unjüdisch“, und zwar in dem Sinne, wie ich es in meinem Zwischenfazit zum Matthäus-Evangelium hinsichtlich der „unjüdischen Pharisäer“ dargelegt habe. Sie glauben der Aussage einer einzelnen Person, befragen keine weiteren Zeugen, konfrontieren nicht diejenigen, den sie eines Deliktes beschuldigen, selbst mit ihrer Einschätzung, bieten ihm daher keine Gelegenheit zur Rechtfertigung, lassen ihm, falls er sich überhaupt etwas zuschulden hätte kommen lassen, was gegen Ge-/Verbote des Tanachs verstoßen hätte, keine Möglichkeit der Wiedergutmachung (in Form eines Sündopfers oder dergleichen), diskutieren auch

⁷⁸⁰ Ein weiterer Aspekt kann hier zusätzlich in den Blick genommen werden, hinsichtlich der Beanstandung der „Juden“ in V. 10 („Es ist Sabbat, es ist dir nicht erlaubt, das Bett zu tragen“). Wie bereits Strack/Billerbeck festgestellt haben, wird „unter den 39 Hauptarbeiten (...), die nach Schab 7,2 am Sabbat verboten sind (...) zuletzt genannt das Fortschaffen oder Tragen aus einem Bereich in einen anderen“ (Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch, München ²1961, 454f.). Konkreter äußert sich dazu Israel Jacob Yuval, wenn er schreibt: „Nach der jüdischen Halacha ist es Juden am Sabbat verboten, Gegenstände aus dem privaten in den öffentlichen Bereich zu transportieren“ (Yuval, Israel Jacob: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, hg. v. Brenner, Michael; Rohrbacher, Stefan, Bd. 4), Göttingen 2007, 237. Ähnlich argumentiert J. Chr. Thomas: „In particular, it appears that the man violated the (emerging rabbinic) regulation that deals with transporting an object from one domain to another (m. *Sab.* 11.1-11)“ (Thomas, John Christopher: „„Stop sinning lest something worse come upon you““ (s. Anm. 777), hier 12).) Geht man nicht davon aus, dass zur Zeit der schriftlichen Abfassung von Joh 5,1–16 die Einrichtung eines Eruvs, i. e. „des Zusammenlegens von Höfen“, sodass „die jüdischen Bewohner eines Gebäudekomplexes oder eines Wohnviertels untereinander eine fiktive Gemeinschaft herstellen, so dass alle sozusagen demselben Privatbereich angehören“ (ebda.) üblich und den Autor(-en)/Redaktor(-en) des Johannes-Evangeliums bekannt war (Yuval gibt an, dass „dieser Brauch in einer italienischen halachischen Schrift aus der Mitte des 9. Jh.“ erstmals erwähnt wird), und sich der Geheilte beim Tragen seines Bettes im gleichen Eruv bewegen würde, der auch das Gebiet umfasst, in welchem der Teich Betesda liegt, so werden die „Juden“ in V. 10 davon ausgehen, dass der Geheilte sein Bett aus seinem privaten in einen öffentlichen Bereich am Schabbat getragen hat. Angesichts der Anmerkung in V. 3, dass „eine Menge Kranker, Blinder, Lahmer, Dürrer“ in den fünf Säulenhallen am Teich Betesda gelagert waren, ist des Weiteren anzunehmen, dass die „Juden“ den Geheilten nicht persönlich kennen, d. h. dass es sich überhaupt um einen Geheilten handelt, mithin überhaupt eine Heilung stattgefunden hat, wird höchstwahrscheinlich außerhalb ihres Kenntnisstandes liegen. Aus der Entgegnung des Geheilten in V. 11 („Der mich gesund machte, *der* sagte zu mir: Nimm dein Bett auf und geh umher“) greifen die „Juden“ in ihrer Nachfrage nur die Aufforderung, das Bett zu tragen, auf, der erste Halbsatz erregt hier keinen Anstoß. Die Erwähnung, „dass es Jesus war, der ihn gesund gemacht hatte“ tritt somit erst in V. 15 in den Vordergrund der Lagebeurteilung der „Juden“ dieser Erzählung. Umso unlogischer ist es daher, dass die „Juden“ auf diese Mitteilung sofort und diskussionslos mit einem „Verfolgen“ des johanneischen Jesus, „weil er dies am Sabbat getan hatte“, reagieren.

untereinander nicht, wie die Sachlage einzuschätzen sei, differenzieren nicht hinsichtlich potentieller oder akuter Lebensgefahr, ebenso nicht hinsichtlich der Art der Heilung, der angewendeten Methoden u. v. a.⁷⁸¹ Angesichts all dieser Aspekte, aber auch aufgrund der wenig zwingend logischen Ableitung von V. 16 aus V. 15 wäre es auch möglich, dass V. 16 zu einem noch späteren Zeitpunkt in den Text des Johannes-Evangeliums eingearbeitet worden ist, zu einem Zeitpunkt, als „den Juden“ eine generelle Schuld an der Ermordung des inzwischen als „Gottessohn“ im nicht-jüdischen Sinne definierten christlichen Jesus zugeschrieben wurde.

Dies könnte auch zu einem Zeitpunkt geschehen sein, als die vorliegende Perikope mit dem nachfolgenden Textabschnitt Joh 5,17–47 narrativ in Verbindung gebracht wurde. An der Nahtstelle, zwischen 5,16 und 5,17, ist dabei ein doppelter Alogismus übersehen oder aber in Kauf genommen worden. Zum einen heißt es: „Jesus aber antwortet ihnen“ (V. 17). Zuvor war jedoch keine Rede davon, dass es überhaupt einen Wortwechsel zwischen dem johanneischen Jesus und den „Juden“ gibt, hier nun folgt eine Entgegnung auf eine nicht gestellte Frage oder Anklage. Zum anderen heißt es in V. 18, dass „darum (...) die Juden noch mehr“ gesucht hätten, „ihn zu töten, weil er nicht allein den Sabbat aufhob, sondern auch Gott seinen eigenen Vater nannte und sich (so) selbst Gott gleich machte“. Hier wird das „Verfolgen“ von V. 16 (um-)interpretiert zu einem Tötungsvorsatz, der jetzt, in V. 18, aufgrund der Aussage des johanneischen Jesus in V. 17 („Mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke“) gar „noch mehr“ Dringlichkeit bekommen hätte.

Demgegenüber ist es äußerst verwunderlich, dass der johanneische Jesus in weiterer Folge (V. 19–47) unbehelligt eine lange Rede halten kann, die für jüdische Ohren noch Anstößigeres, Blasphemischeres enthält als die kurze Bemerkung in V. 17, sowie, dass keinerlei Reaktion der „Juden“ auf diese Rede erzählt wird, sondern der johanneische Jesus vielmehr in 6,1 ohne Hindernis oder gar mit ihm „töten“ wollenden „Juden“ im Nacken „auf die andere Seite des Sees von Galiläa“ gehen kann.

⁷⁸¹ All dies wird von Peder Borgen nicht berücksichtigt. Stattdessen meint er, dass „the criticism of Jesus' healing on the Sabbath is in accordance with *Migr.* 91, when Philo prohibits such actions which as well could be done on other days as on the festival seasons. (...) Philo warns that those who held the views he criticized will be subject to censure by the community which will bring charges against them. Correspondingly, John 5:16 and 18 tell that Jesus' fellow-Jews persecuted and sought to kill him. Thus John 5:1-18 has interpreted the Jesus tradition under the influence of Jewish controversies on Sabbath observance such as the conflicting views and practices documented in Philo, *Migr.* 86-91” (Borgen, Peder: *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh 1996, 113). Aus Gründen der notwendigen Beschränkung untersuche ich hier nicht die näheren Umstände der Entstehung, Überlieferung und Rezeption der genannten Schrift Philos, hingewiesen sei jedoch darauf, dass Borgen die in Joh 5,1–16 enthaltenen Erzählelemente m. E. unkritisch als historische Gegebenheiten rezipiert. In noch bedenkllicherer Weise geschieht dies durch Michael Theobald, wenn er über „die von der Erzählung präsentierte soziale Welt“ schreibt: „Beherrscht wird sie von einer Behörde, die über die Einhaltung religiöser Normen wacht und diese mit Gewalt durchzusetzen sucht – bis hin zur physischen Vernichtung derer, die sie übertreten“ (Theobald, Michael: „Steh auf!“ (s. Anm. 777), hier 694). In einer solchen Sichtweise und Formulierung können antijudaistisch gerichtete Interpretationen des Johannes-Evangeliums mehr als einen Anknüpfungspunkt finden.

Hinzu kommt ein weiterer Aspekt, nämlich jener der durchaus möglichen, in den üblichen Übersetzungen jedoch in keiner Weise berücksichtigten Variabilität der Bedeutung⁷⁸² von „καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν, ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ“ (V. 16). Durchgängig wird dies übertragen als „Und darum verfolgten die Juden Jesus, weil er dies am Sabbat getan hatte“ (so in der Elberfelder Bibel, mit vernachlässigbaren kleinen Varianten in Lutherbibel und Einheitsübersetzung). Das Verb „διώκω“ umfasst jedoch eine ausgesprochene Bandbreite an Übertragungsmöglichkeiten, die geradezu konträre Bedeutungen beinhaltet⁷⁸³:

1. verfolgen, jagen, nachstellen
2. vertreiben, verjagen
3. gerichtlich belangen, anklagen
4. eilen, rennen
5. nachlaufen, hinterherlaufen, folgen
6. erstreben, trachten nach, streben nach

Theoretisch wäre es also sogar denkbar, dass die „Juden“ gerade deshalb, weil der johanneische Jesus einen zuvor aussichtslos scheinenden Fall, einen seit 38 Jahren, also mehr als einer Generation lang Kranken geheilt hat, und zwar justament an einem Schabbat, Jesus „nachlaufen“, ihm „folgen“, ihn als etwas „Erstrebenswertes“ erachten. Die 38 Jahre könnten dabei mit der vierzigjährigen Wüstenwanderung assoziiert werden⁷⁸⁴ und mit jenem Exodus, mit jener Befreiung, auf die der Schabbat verweist, und zwar bereits zu Lebzeiten Jesu seit

⁷⁸² Diese Variabilität besteht nicht nur hinsichtlich der Eindeutigkeit von „ἐδίωκον“, sondern auch bezüglich „ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ“. „ταῦτα“ könnte auch als „auf diese Weise“, „so“ oder „deshalb“ übersetzt werden, und das Wort „ποιέω“ neben vielen anderen Möglichkeiten als „arbeiten“. Der V. 16 abschließende Satzteil könnte demnach im Deutschen auch formuliert werden als: „da er auf diese Weise am Schabbat gearbeitet hat“. Es bliebe zwar trotzdem fraglich, auf welcher Grundlage die johanneischen „Juden“ zu ihrem Urteil kommen, aber jedenfalls würde dadurch das Delikt einer Missachtung des Arbeitsverbotes am Schabbat noch deutlicher zum Ausdruck gebracht werden.

⁷⁸³ Die folgende Zusammenstellung umfasst, thematisch sortiert von den negativsten bis zu den positivsten Aspekten, die meisten der in Langenscheidt, Kassühlke, Preuschen und Bauer-Aland genannten Übersetzungsvarianten.

⁷⁸⁴ J. Chr. Thomas sieht dies als eine von mehreren Möglichkeiten: „Although it is possible that the number is meant to be taken as a symbol of Israel's wilderness wanderings, if the number has any symbolic meaning perhaps it is that 38 years is the time of a whole generation, as in Dt. 2.14. While such secondary significance of the number is possible, its presence clearly indicates that the illness was not a temporary one and that the subsequent healing was miraculous“ (Thomas, John Christopher: „Stop sinning lest something worse come upon you“ (s. Anm. 777), hier 7f.).

alters her. Eine solche Eindeutschung und Interpretation würde zu traditionellen Übersetzungsweisen in denkbar größtem Kontrast stehen, wäre rein sprachlich jedoch m. E. ebenso wahrscheinlich wie jene Übertragungsvarianten, die auf eine negative Konnotation der „Juden“, auf eine Kontrastsetzung zwischen ihnen und dem johanneischen Jesus hinzielen.

Eindeutig jedoch ist die Begriffswahl in V. 18, wo es heißt: „διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι“, denn „ἀποκτείνω“ lässt sich auch bei bestem Willen und bei noch so großem Ansinnen, eine möglichst nicht-antijudaistisch interpretierbare Sichtweise auf die Evangelientexte inklusive einer entsprechenden Übersetzungswahl zu erarbeiten, nicht anders als in letalem Sinne auslegen. Die in den erwähnten Wörterbüchern genannten deutschen Synonyme reichen von „töten“ über „umbringen“, „ermorden“, „schlachten“, „zum Tode verurteilen“ bis zu „hinrichten (lassen)“. Fraglich bleibt allerdings der für dieses Ansinnen genannte Grund, denn „καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ“ wird zwar als Hauptschuld des johanneischen Jesus genannt, jedoch wird auch „ὅτι οὐ μόνον ἔλυνεν τὸ σάββατον“ als Ursache für die Tötungsabsichten der „Juden“ angegeben. „λύω“ würde wiederum ein breites (wenngleich nicht so vielfältiges wie das Verb „δίδωκω“) Spektrum an Möglichkeiten der Eindeutschung abdecken, dabei wären auch Varianten wie „erleichtern“ oder „befreien“ denkbar. In Bauer-Alands Wörterbuch findet sich dazu ein Verweis, der Aufschluss gibt über die von den Erstellern des Wörterbuchs intendierte und tendenziöse Interpretationsvorgabe: „d. joh. Jesus bricht nicht den Sabbat, sondern er schafft ihn ab“. Dies entspricht jener Variante, die für die Elberfelder Bibel gewählt wurde, wo es heißt: „weil er nicht allein den Sabbat aufhob“, wohingegen in der Lutherbibel und in der Einheitsübersetzung vom „Brechen“ des Schabbats die Rede ist. Ein „Brechen“ des Schabbats wäre noch innerhalb jüdischer Vorstellungswelten denkbar, ein „Aufheben“ oder „Abschaffen“ samt und sonders hingegen nicht.

Joshua Ezra Burns bringt zur Frage, aus welchem Grund die „Juden“ von V. 18 auf die Idee kommen könnten, den johanneischen Jesus töten zu wollen, einen nicht unerheblichen Aspekt in die darüber existierende Diskussion ein, wenn er schreibt: „they are said to be angered by their belief that Jesus was now challenging traditional Jewish sensibilities as to the singular nature of the God of Israel. In fact, however, he has said nothing to this effect. That Jesus presumes to call God his father hardly deviates from the traditional Jewish language of divine patronage. To wit, the Jews themselves claim to be children of God later in the gospel narrative

(8:41).⁷⁸⁵ Diese Überlegungen, vor allem aber die Textbasis von Joh 5,18 lassen Burns schlussfolgern: „Jesus does not claim (...) to be one with the Father. And yet, in the following verse, the Jews jump to the conclusion that he has made himself ‘equal to God.’”⁷⁸⁶ Dies kann man dahingehend weiterdenken, dass die schillernde, variable und sich verschiedenartig verhaltende Figur der „Juden“ in Joh 5,1–47 nicht vorschnell als ein und dieselbe Personengruppe betrachtet werden sollte, sondern als Ausdruck unterschiedlicher Projektionen der Autor(-en)/Redaktor(-en) von zu unterschiedlichen Zeiten in das Johannes-Evangelium eingebrachten Textschichten.⁷⁸⁷

Alles in allem also changiert die Erzählung über die Heilung eines Gelähmten am Teich Betesda zwischen verschiedenen Nähen zum Judentum, zwischen verschiedenen Sichtweisen auf die Frage, wie der Schabbat zu halten und was von ihm zu halten sei – und zwischen verschiedenen Zugängen von Autoren, Redaktoren und Übersetzern dieses Textes bis in die heutige Zeit, die unmittelbare Auswirkung darauf haben, ob und wie der johanneische Jesu innerhalb des Judentums oder als sich außerhalb oder gar darüberstellend positioniert wird.

Ebendieser johanneische Jesus selbst äußert sich jedoch in 5,1–16 in keiner Weise zum Schabbat, ganz anders, als dies der synoptische Jesus im Zuge der Geschichten über das

⁷⁸⁵ Burns, Joshua Ezra: „Like Father, Like Son: An Example of Jewish Humor in the Gospel of John”, in: Myers, Susan E. (Hg.): *Portraits of Jesus. Studies in Christology* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.Reihe, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 321), Tübingen 2012, 27–43, hier 33.

⁷⁸⁶ Ebda., 37.

⁷⁸⁷ J. Chr. Thomas betrachtet die Figur der „Juden“ folgendermaßen, wenn er über Joh 5,10 schreibt: „At this point the Jews are introduced into this pericope. Thus far in the Fourth Gospel the term *οἱ Ἰουδαῖοι* has not only been used in a neutral sense (2.6,13; 4.9; 5.1), but also has been (cf. 1.19; 2.18; 20; 3.1) and increasingly will be used to identify the Jewish religious leaders. Their appearance in v. 10 marks the beginning of a period of growing hostility to Jesus” (Thomas, John Christopher: „Stop sinning lest something worse come upon you” (s. Anm. 777), hier 29). Auch R. Alan Culpepper spricht von einer „increasing hostility against Jesus”, in „the section Jn 5-10”. Diese „rising hostility is introduced by the explanation in Jn 5.16 (...) and 5.18” (Culpepper, R. Alan: „John 5.1-18. A Sample of Narrative Critical Commentary”, in: Stibbe, Mark W. G. (Hg.): *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives* (= New Testament Tools and Studies, hg. v. Metzger, Bruce M. u. a., Bd. 17), Leiden u. a. 1993, 193–207, hier 196f.). Nach einer Übersicht über Joh 5,19–10,40, die seine These untermauern soll, kommt Culpepper zum Schluss: „The importance of Jn 5.1-18 in the development of the plot of the Gospel of John is therefore clear: it introduces the reasons for the Jews' hostility against Jesus and defines their role as his antagonists” (ebda., 197). Während die Entwicklung der Gestalt der als „Juden” bezeichneten resp. subsumierten Personengruppen andernorts ausführlich zu untersuchen bzw. die dazu vielfältigen Zugänge in bisher bestehender Forschungsliteratur einander gegenüberzustellen wären, sei an dieser Stelle jedenfalls der zuletzt getätigten Aussage Culpeppers klar widersprochen, insofern es eben gerade nicht „therefore clear“ ist, dass die Bedeutung von Joh 5,1–18 innerhalb des Narrativs des Johannes-Evangeliums darin liege, „the reasons“ für eine generelle bzw. generalisierte „hostility“ der „Juden“ darzulegen – da, wie oben erörtert, keinesfalls von einer eindimensionalen, einsträngigen und logisch durchkomponierten Erzählstruktur innerhalb der genannten Perikope gesprochen werden kann.

Ährenpflücken, die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand u. a. am Schabbat vornimmt. Durch die Frage „Willst du gesund werden?“ in Joh 5,6, die der johanneische Jesus dem seit langer Zeit Kranken stellt, liegt der Ball im Grunde genommen bei Letzterem. Im Unterschied zum synoptischen Jesus in den oben besprochenen Erzählungen heilt der johanneische Jesus nicht gleichsam automatisch, in der Annahme, dass es ohnehin erwünscht sei, sondern erfragt den Wunsch des Betroffenen (aus welchen Gründen dies geschieht, könnte Gegenstand weiterer Spekulationen sein⁷⁸⁸). Für die Kranken am Teich Betesda spielt es keine Rolle, ob gerade Schabbat ist oder nicht: In der vorliegenden Perikope ist keine Rede davon, dass das im wundersamen Teich in Wallung geratende Wasser Unterschiede hinsichtlich des Wochentages aufweist oder davon, dass am Schabbat keine oder umgekehrt eher Heilung zu erwarten sei. Der vom johanneischen Jesus Gefragte gibt keine direkte Antwort⁷⁸⁹, sondern berichtet, warum es ihm bislang nicht möglich war und auch in Zukunft nicht möglich sein wird, rechtzeitig in das Heilung verheißende Wasser zu gelangen, bevor dessen Heilkraft durch das Hineinsteigen eines anderen Kranken wieder erschöpft ist.⁷⁹⁰ Ebenfalls keine direkte Aussage gibt es zudem darüber, von welcher Krankheit genau überhaupt auszugehen ist, es wird in V. 3 zwar „eine Menge Kranker, Blinder, Lahmer, Dürrer“ genannt, jedoch in V. 5 nur von einem Menschen,

⁷⁸⁸ J. Chr. Thomas verweist darauf, dass „the rationale behind this question is not immediately evident to the readers, with diametrically opposed explanations having been offered by a variety of interpreters“ (Thomas, John Christopher: „Stop sinning lest something worse come upon you““ (s. Anm. 777), hier 9).

⁷⁸⁹ Dies kann ein Hinweis darauf sein, dass er mit einer Möglichkeit der Heilung nicht rechnet und gar nicht erst auf die Idee kommt, dass der vor ihm stehende johanneische Jesus dazu fähig wäre. Patricia Bruce weist zudem darauf hin, dass „the unnamed man is not required to show any faith in Jesus and, in fact, he does not even know Jesus' identity“ (Bruce, Patricia: „John 5:1–18“ (s. Anm. 777), hier 43).

⁷⁹⁰ Es handelt sich also um einen in begrenztem Maße wunderwirkenden Teich, gleichsam nach dem Motto „Wer zuerst kommt, heilt zuerst“. Michael Theobald meint, dass „der Gelähmte“ auf „den wundertätigen Teich (...) fixiert“ gewesen sei, „insofern er seit Jahren zwanghaft seine Heilung von ihm erwartet“ (Theobald, Michael: „Steh auf!““ (s. Anm. 777), hier 693) – dem wäre entgegenzuhalten, dass vermutlich ansonsten gar keine Möglichkeit der Heilung oder Hoffnung darauf bestanden hätte. Von „diesem Ort“, so Theobald weiter, würde der Betroffene „durch Jesu heilendes Wort, das die Heilwasser überbietet, befreit“ werden (ebda.). Von einem „Überbieten“ zu sprechen ist gemäß traditionell substitutionstheoretisch geprägter Herangehensweise zwar gedanklich nachvollziehbar, entbehrt hier jedoch gänzlich der Textbasis. Der johanneische Jesus stellt nämlich das Wirken des wundersamen Teiches nicht in Frage, durchbricht aber die Chancenlosigkeit seines Gegenübers aufgrund des Wettrennens zum Teich. Es bleibt zudem die einzige (erzählte) Heilung an diesem Ort, da es in V. 13 heißt: „Jesus hatte sich entfernt, weil eine Volksmenge an dem Ort war.“ In 6,2 ist zwar davon die Rede, dass „ihm eine große Volksmenge“ folgt, „weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken [im Plural] tat“. Angesichts der Tatsache, dass die Strecke von Jerusalem nach Kafarnaum oder Tiberias zu Fuß zumindest über dreißig Stunden reine Gehzeit in Anspruch nimmt, gibt es jedoch keinen Grund zur Annahme, dass auch das ab 6,1 erzählte Geschehen noch am gleichen Schabbat zeitlich situiert ist und dass es zuvor zu mehreren Heilungen am Teich Betesda gekommen war. Zudem weist Esther Kobel darauf hin, dass es „einen Bruch in der Lokalisierung“ gibt, denn: „Joh 5 spielt in Jerusalem, aber in Joh 6,1 begibt sich Jesus auf die andere Seite des Sees“ (Kobel, Esther: Art. „Evangelium nach Johannes“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2017).

der „mit seiner Krankheit behaftet war“, gesprochen. Aufgrund der Heilungsworte („Steh auf, nimm dein Bett auf und geh umher!“, V. 8) und der Antwort, die der Kranke dem johanneischen Jesus in V. 7 gibt, könnte man schlussfolgern, dass es sich um eine Erkrankung handelt, die den Betroffenen in seiner Bewegungsfähigkeit einschränkt.⁷⁹¹ In Mk 2,9 ist es eine nahezu idente Formulierung („Steh auf und nimm dein Bett auf und geh umher“⁷⁹²), die die Heilung eines dort dezidiert als „Gelähmten“ Bezeichneten bewirkt. Fragen hinsichtlich potentieller oder akuter Lebensgefahr spielen weder in jenem Teil der Erzählung, in dem vom Schabbat keine Rede ist (V. 1–9a)⁷⁹³, noch in jenem, in welchem er dezidiert genannt und zugleich problematisiert wird (ab V. 9b), eine Rolle.

Eine bemerkenswerte Konstellation ist in diese Perikope eingearbeitet: Der johanneische Jesus bewegt sich dabei ganz innerhalb jüdischer Vorstellungswelten. Wie erwähnt, äußert er sich hier, anders als dies in den synoptischen Evangelien der Fall ist, nicht zum Schabbat, schon gar nicht auf eine Weise, die als den Schabbat freier interpretierend, pragmatischer denkend oder gar ansatzweise auflösend-negierend gedeutet werden kann. Er heilt den Kranken mit denkbar geringstem Aufwand, nämlich ausschließlich durch Worte. Und – falls man „ἄρον τὸν κράββατὸν σου“ in der oben dargelegten Weise nicht als Aufforderung, das schabbatliche Trageverbot zu missachten, sondern dazu, die nicht mehr benötigte Liegestatt zu entfernen, und zwar ultimativ aus dem Leben des Geheilten, übersetzend interpretiert (bzw. interpretierend übersetzt) – er nimmt keine Handlungen vor, die Ge-/Verboten des Tanachs zum Schabbat widersprechen. Anders hingegen die in dieser Erzählung dargestellten „Juden“: Sie verhalten sich zunächst so, wie es ebendiesen Ge-/Verboten des Tanachs entspricht, sie weisen denjenigen, der gegen das Trageverbot am Schabbat verstößt, darauf hin, dass doch Schabbat und dass sein Verhalten nicht angemessen sei. Sie geben dem Geheilten die Chance auf Rechtfertigung seines Tuns und zur

⁷⁹¹ J. Chr. Thomas argumentiert diesbezüglich, dass „it may reasonably be deduced from the fact that the man is described as lying and is later commanded to walk that he suffered from some form of paralysis, and if not that, some infirmity that left him extraordinarily weak“ (Thomas, John Christopher: „„Stop sinning lest something worse come upon you““ (s. Anm. 777), hier 8.

⁷⁹² Vgl. ebenso die synoptischen Parallelstellen Mt 9,6f; Lk 5,23f. Michael Theobald meint, „dass es sich bei dem mit Mk 2,9 wörtlich übereinstimmenden Heilwort Jesu um eine stereotype Formel aus dem Fundus der Jesusüberlieferungen handelt (...), die unterschiedlich eingesetzt werden konnte. Abgewandelt begegnet sie auch in Apg 3,6 (...), sowie in Apg 9,33“ (Theobald, Michael: „„Steh auf!““ (s. Anm. 777), hier 703). In Apg 3,6 heißt es jedoch lediglich: „Geh umher!“, in Apg 9,34 spricht Petrus zum seit acht Jahren gelähmt „zu Bett“ liegenden Äneas: „Jesus Christus heilt dich. Steh auf und mach dir selbst dein Bett!“. Die Bezeichnung „eine stereotype Formel aus dem Fundus der Jesusüberlieferungen“ könnte das historisch unwahrscheinliche Bild einer Sammlung von Textversatzstücken in einer Art zumindest gedanklicher Wühlkiste evozieren.

⁷⁹³ Keine erzählerische Entfaltung findet in dieser Perikope zudem die einleitende Notiz über „ein Fest der Juden“.

Verhaltensänderung und es ist von keinerlei Strafaktion gegen ihn die Rede. Anders die „Juden“, die in die Erzählung ab V. 16 eingebaut wurden: Sie verhalten sich, wie oben dargelegt, ajüdisch.

Damit handelt es sich bei der Geschichte der Heilung eines Kranken am Teich Betesda letztlich nicht um eine Textgrundlage, die herangezogen werden kann, um eine Distanznahme des johanneischen Jesus zum Schabbat bzw. zu jüdischen Verhaltensweisen und Gebräuchen insgesamt zu belegen. Sondern um ein markantes Beispiel dafür, wie außerjüdische Sichtweisen auf das Judentum, genauer gesagt: auf das „Judentum“, i. e. auf ein vorgestelltes, phantasiertes, nicht real existierendes „Judentum“ mit m. E. nicht geringer Wahrscheinlichkeit dazu geführt haben, dass eine ursprüngliche Erzählung⁷⁹⁴ nach und nach erweitert und eine immer größer werdende Frontstellung eines erzählten „Judentums“ gegenüber einem erzählten „Jesus“ Ausdruck in fortgesponnenen Textteilen, aber auch in veränderten Formulierungen und tendenziösen Übersetzungsentscheidungen gefunden hat.

xi. Offenbarendes Gericht am Schabbat? Annäherungen Joh 9,1–7 (bzw. 9,1–41)

Mit der soeben besprochenen Erzählung über die Heilung eines Menschen am Teich Betesda in Joh 5 hat die Geschichte über die Sehend-Machung eines Blindgeborenen in Joh 9 mehrere Gemeinsamkeiten: In beiden Fällen geht die Initiative nicht vom Geheilt- bzw. Sehend-Gemacht-Werdenden aus, der johanneische Jesus wird nicht um Heilung gebeten. In beiden Fällen gibt es zudem eine markante Zweiteilung innerhalb des Narrativs: Der jeweils erste Teil der Geschichten ist denkbar als eigenständige, in sich geschlossene Erzählung, erst zu Beginn des zweiten Teils (hier: 9,13) kommt es zu einer Problematisierung der bereits vollzogenen Heilung durch zeitliche Situierung am Schabbat, welcher jedoch im jeweils ersten Teil zuvor keine Rolle gespielt hat bzw. gar nicht erwähnt wurde. Diese Problematisierung der Heilungstätigkeit am Schabbat erfolgt in Joh 9 durch „die Pharisäer“, in Joh 5 pauschaler formuliert durch „die Juden“.

⁷⁹⁴ Diese könnte in ihrem Kern verwandt sein mit Mk 2,1–12par, worauf die bereits erwähnten Ähnlichkeiten der jeweiligen Heilungsworte (vgl. Mk 2,9 und Joh 5,8) hinweisen könnten.

Damit können sich mehrere Fragen allein schon aufgrund der jeweils wie erst nachträglich ergänzt wirkenden Erwähnung des Schabbats auf tun: Ist in Joh 9 wie in Joh 5 davon auszugehen, dass es sich bei den jeweils ersten Teilen der Erzählungen um aus Quellen übernommene Texte handelt, in denen Antijudaismen keine oder eine geringere Rolle spielte als im vorliegenden Endtext? Oder handelt es sich in Joh 5 und Joh 9 um bewusst in dieser Form zweiteilig konzipierte Geschichten, in denen absichtlich ein Kontrast zwischen jeweils ersten und zweiten Erzählungsteilen gesetzt wurde, absichtlich – man könnte es auch als vorsätzlich bezeichnen, so von Autor(-en)/Redaktor(-en) dieser Textabschnitte des Johannes-Evangeliums eine Herabsetzung der „Juden“ geplant oder zumindest im Blick gewesen und Hintergrund ihrer Fortspinnungen, Ausformulierungen und Übersetzungen gewesen sein mag – die Notiz, dass die Heilung an einem Schabbat spielt, erst bis nach dem Vollzug Selbiger aufgespart wurde, ebenso wie die Einführung der „Gegenspieler“ des johanneischen Jesus? Kann des Weiteren angenommen werden, dass, wenn nicht bereits der/die Autor/-en, so doch Redaktor/-en des Johannes-Evangeliums die beiden betreffenden Perikopen planvoll parallelisiert haben, mit dem Versuch einer Leserlenkung sowie einer sukzessiven Vorbereitung und Zuspitzung von Gegnerschaft und Dramatik bis hin zum finalen „Prozess“ und zur Kreuzigung?⁷⁹⁵ Vor einem Versuch der Beantwortung dieser Fragen sei zunächst ein näherer Blick auf einige Details der Geschichte Joh 9,1–41 geworfen.

Von Beginn der Erzählung an werden drei zentrale Begriffe bzw. Themenfelder ins Spiel gebracht bzw. aufgeworfen: sehen – sündigen – öffnen/offenbaren. Vom johanneischen Jesus wird zunächst erzählt, dass er einen von Geburt an blinden Menschen „sah“ (V. 1). Dies könnte als unbedeutender, weil oftmalig verwendeter Allerweltsbegriff betrachtet werden, beinhaltet jedoch im Kontext dieser Perikope eine besondere Konnotation, wobei der Gegensatz zwischen Blindsein und Sehen-Können, der auch noch gegen Ende der Erzählung, in V. 39 („Und Jesus sprach: Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden“) aufgegriffen wird, bereits in V. 1 eingeführt wird, hier als Kontrast zwischen dem „sehenden“ johanneischen Jesus und dem von Geburt an Blinden. Ob bereits Joh 1,32–34 mit dem Sehen bzw. Sehen-Können bzw. Zum-Sehen-Befähigt-Werden in der vorliegenden Perikope von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Johannes-Evangeliums als in Verbindung stehen intendiert worden sein mag, bleibe dahingestellt, falls ja, so könnte die

⁷⁹⁵ Jörg Frey sieht in der „Thematisierung des Sabbats hier (wie in 5,9) ein Mittel, um den Konflikt und das Interesse auf die Vollmacht bzw. Identität Jesu hinzulenken“ (Frey, Jörg: „Sehen oder Nicht-Sehen? (Die Heilung des blind Geborenen). Joh 9,1–41“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1 (s. Anm. 528), 725–741, hier 735.

Aussage Johannes' des Täufers (1,33f: „der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, der sprach zu mir: Auf welchen du sehen wirst den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, dieser ist es, der mit Heiligem Geist tauft. Und ich habe gesehen und habe bezeugt, dass dieser der Sohn Gottes ist“) als seither das Narrativ des Johannes-Evangeliums durchziehende Grundgestimmtheit bezeichnet werden. Auf dieser Linie könnten auch die Aussagen in 1,51 („Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen auf den Sohn des Menschen), in 3,3 („Wenn jemand nicht von Neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen“), in 4,29 („Kommt, seht einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe! Dieser ist doch nicht etwa der Christus?“), in 6,14 („Als nun die Leute das Zeichen sahen, das Jesus tat, sprachen sie: Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll“), in 6,30 („Was tust du nun für ein Zeichen, damit wir sehen und dir glauben?“), in 8,56 („Abraham, euer Vater, jubelte, dass er meinen Tag sehen sollte, und er sah (ihn) und freute sich“), eventuell auch in 12,20f („Es waren aber einige Griechen unter denen, die hinaufkamen, um auf dem Fest anzubeten. Diese nun kamen zu Philippus von Betsaida in Galiläa und baten ihn und sagten: Herr, wir möchten Jesus sehen“), 12,39f („Darum konnten sie nicht glauben, weil Jesaja wieder gesagt hat: ‚Er hat ihre Augen verblindet und ihr Herz verstockt, dass sie nicht mit den Augen sehen und mit dem Herzen verstehen und sich bekehren und ich sie heile.‘“) oder 20,8 („Da ging nun auch der andere Jünger hinein, der zuerst zu der Gruft kam, und er sah und glaubte“) angeordnet werden⁷⁹⁶.

Vordergründig betrachtet, geht es in 9,1–41 schlicht und einfach darum, einem von Geburt an Blinden die normale Sehfähigkeit zu schenken. Es handelt sich dabei – anders als bei den oben besprochenen Heilungen – nicht um die Wiederherstellung eines gesundheitlichen Zustandes, der vor mehr oder weniger langer Zeit bereits gegeben und somit dem Betroffenen bekannt war, sondern um eine ganz neue, vom Sehend-Gemachten bisher nicht einmal zu erahnende Art des Wahrnehmungsvermögens, damit auch um eine andersartige Perspektive auf die bisher bekannte Welt, die ihm vertrauten Menschen, die gewohnte Umgebung.

Der zweite zentrale Begriff, „sündigen“, wird gleich unmittelbar nach dem Einleitungssatz, in V. 2, ins Spiel gebracht. Die Jünger des johanneischen Jesus setzen mit ihrer Frage „Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?“ voraus, dass ein Blindgeboren-Sein nicht einfach eine Zufälligkeit, eine Laune der Natur darstelle, sondern dass dadurch sichtbar werde, dass jemand gesündigt habe, dass Blindheit somit eine Strafe für

⁷⁹⁶ Bei den übrigen Wortvorkommen einer Konjugation von „εἶδον“ innerhalb des Johannes-Evangeliums gehe ich von einer dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechenden Verwendung aus.

sündiges Verhalten darstelle. Wie sich die Vorstellung konkretisieren mag, wenn die erste der beiden erfragten Möglichkeiten als für zutreffend gehalten werden würde, bleibt unklar, i. e. wie es ohne die Annahme einer Wiedergeburt und eines früheren Lebens möglich wäre, dass der Blindgeborene vor seiner Geburt gesündigt habe und deshalb als Blinder geboren worden wäre. Würde man hingegen die zweite Variante als Ursache annehmen, so könnte dahinter eine Vorstellung von Gott und Mensch stehen, die beispielsweise in Ex 20,5 durch den Spruch „Denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern, an der dritten und vierten <Generation> von denen, die mich hassen“ zum Ausdruck kommen würde.⁷⁹⁷

Die Antwort des johanneischen Jesus jedoch liegt außerhalb des durch ihre Frage verbalisierten gedanklichen Horizontes seiner Jünger. Das Motiv des „Sündigen“ erscheint in der vorliegenden Perikope in V. 16 wieder, als ein „Zwiespalt“ unter den „Pharisäern“ entsteht, da „einige“ von ihnen die Heilungstätigkeit (bzw. das Teig-Bereiten) des johanneischen Jesus an einem Schabbat als Zeichen dafür sehen, dass er „nicht von Gott“ sei, wohingegen andere ins argumentative Treffen führen: „Wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen tun?“. Die

⁷⁹⁷ Jörg Frey verweist zudem nicht nur auf die Parallelstelle Dtn 5,9, sondern auch auf Dtn 34,6f; Ez 18,1–5; Tob 3,3f und Flav. Jos. Bell. 3,375 (Frey, Jörg: „Sehen oder Nicht-Sehen?“ (s. Anm. 795), hier 734). Auf all diese Stellen so Frey, „konnte“ „für eine seit Geburt bestehende Krankheit (...) verwiesen werden, wonach auch die Nachkommenschaft an den Folgen der Sünden der Vorfahren zu tragen hat“. Dem ist beileibe nicht so. In Dtn 34,6f heißt es: „Und er begrub ihn im Tal, im Land Moab, Bet-Peor gegenüber; und niemand kennt sein Grab bis auf diesen Tag. Mose aber war 120 Jahre alt, als er starb. Sein Auge war nicht trübe geworden und seine Frische nicht geschwunden“, ein Zusammenhang mit der vorliegenden Thematik besteht also gar nicht. In Ez 18 geht es um exakt das Gegenteil dessen, was Frey behauptet: „Und das Wort des HERRN geschah zu mir so: Was habt ihr, dass ihr dieses Sprichwort im Land Israel gebraucht und sprecht: Die Väter essen unreife Trauben, und die Zähne der Söhne werden stumpf? So wahr ich lebe, spricht der Herr, HERR, wenn ihr diesen Spruch in Israel noch gebraucht! Siehe, alle Seelen gehören mir; wie die Seele des Vaters, so auch die Seele des Sohnes. Sie gehören mir. Die Seele, die sündigt, sie (allein) soll sterben“ (Ez 18,1–4), was durch die nachfolgenden Erläuterungen bekräftigt wird, bis hin zur Aussage in V. 17f über einen Sohn, der im Gegensatz zu seinem Vater kein sündhaftes Leben führt: „Der wird nicht wegen der Schuld seines Vaters sterben. Leben soll er! Sein Vater (...): siehe, er (allein) soll um seiner Schuld willen sterben.“ Am ehesten, jedoch auch nicht dezidiert, würde Tob 3,3 zu Freys Aussage passen („Durch meine Versehen und die meiner Väter habe ich vor dir gesündigt“, zit. nach der Einheitsübersetzung), jedoch bittet Tobit hier gerade darum, „nicht für meine Sünden“ bestraft zu werden. Als eine der unterschiedliche „Umgangsformen mit Krankheit und Leid“, die das „Alte“ Testament „entwickelt“ habe, nennt Henrike Frey-Anthes: „Krankheit wird als Folge menschlicher Schuld gedeutet. Sie ist Strafe für eigene Sünden oder die Sünden der Vorfahren (Dtn 28,15–61; 1Kön 17,17f; Jes 1,5f; Ps 32,2–5.10; Ps 38,5f.19; Ps 41,5; Hi 4,7–9; Tob 3,3)“ (Frey-Anthes, Henrike, Art. „Krankheit und Heilung (AT)“ (s. Anm. 563), 3). Die meisten der von ihr genannten Stellen treffen den beschriebenen Sachverhalt, lediglich hinsichtlich Ps 41,5 und der schon bei Frey erwähnten Stelle Tob 3,3 kann dies m. E. bezweifelt werden.

zweite Gruppe setzt sich mit ihrem Zugang jedoch nicht durch⁷⁹⁸, denn in V. 24 heißt es erneut: „Wir wissen, dass dieser Mensch ein Sünder ist“. – Genau diese Sichtweise stellt aber der Sehend-Gewordene in Frage, und zwar in zwei Stufen: In V. 25 formuliert er zunächst vorsichtiger („Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht; eins weiß ich, dass ich blind war und jetzt sehe“), in V. 31–33 hingegen offensiver und eindeutiger („Wir wissen, dass Gott Sünder nicht hört, sondern wenn jemand gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den hört er. Von Anbeginn hat man nicht gehört, dass jemand die Augen eines Blindgeborenen geöffnet habe. Wenn dieser nicht von Gott wäre, so könnte er nichts tun“⁷⁹⁹). Da die „Pharisäer“ die Grundeinstellung der Jünger des johanneischen Jesus bezüglich des Vorhanden-Sein-Müssens von Sünde als Ursache für Blindheit, wie sie in V. 2 zum Ausdruck gebracht worden war, teilen, jedoch nicht mit der gegenteiligen Ansicht des johanneischen Jesus in V. 3 konfrontiert worden waren, kommt es in V. 34, zum Abschluss ihrer Diskussion mit dem Sehend-Gewordenen, zur Ablehnung des von diesem Erwidertem, allein aufgrund des Arguments, dass dieser sie nicht über Sündhaftigkeit oder Unschuld des johanneischen Jesus belehren könne, weil er selbst „ganz in Sünden geboren“ sei.

Mit der diesen Textabschnitt abschließenden und zugleich die nachfolgende Rede (10,1–21) eröffnenden Aussage des johanneischen Jesus (9,41) wird die gedankliche Verquickung von „Sünde“ und dem Geboren-Sein in Blindheit einerseits aufgegriffen und negiert („Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde“), andererseits auf eine metaphorische Ebene gebracht („Nun aber sagt ihr: Wir sehen. ⟨Daher⟩ bleibt eure Sünde“). Mit letzterer Aussage könnte zugleich an bisher getätigte Aussagen des johanneischen Jesus wie etwa in 8,21 („Ich gehe hin,

⁷⁹⁸ Ihre Argumentationslinie wird erst in V. 31, jedoch vom Sehend-Gemachten, weitergeführt sowie in 11,37 („Konnte dieser, der die Augen des Blinden öffnete, nicht machen, dass auch dieser nicht gestorben wäre?“), also außerhalb der vorliegenden Erzählung, wieder aufgegriffen.

⁷⁹⁹ Martin Vahrenhorst zieht einen Vergleich zwischen Joh 9,33 und „Ps 145,19; Spr 15,8,29; bBer 6h; Shem R 21,3“ (Vahrenhorst, Martin: „Johannes und die Tora. Überlegungen zur Bedeutung der Tora im Johannesevangelium“, in: Kerygma und Dogma 54 (2008), 14–36, hier 23, Fn. 28). Es handelt sich jedoch um hinkende Vergleiche. In Ps 145,19 heißt es: „Er erfüllt das Verlangen derer, die ihn fürchten. Ihr Schreien hört er, und er hilft ihnen“, es geht also nicht darum, ob jemand „von Gott“ sei, sondern um die Zusage, dass „der HERR allen, die ihn anrufen“, „nahe ist“ (Ps 145,18). Ähnliches gilt für Spr 15,8, wo es heißt: „Das Opfer der Gottlosen ist ein Gräuel für den HERRN, aber das Gebet der Aufrichtigen sein Wohlgefallen“ bzw. 15,29 („Fern ist der HERR von den Gottlosen, aber das Gebet der Gerechten hört er“).

und ihr werdet mich suchen und werdet in eurer Sünde sterben“) oder 8,34 („Jeder, der die Sünde tut, ist der Sünde Sklave“) angeknüpft werden.⁸⁰⁰

„Öffnen“ und/oder „offenbaren“ bildet die dritte begriffliche Säule der vorliegenden Erzählung. Innerhalb dieser wird eine Konjugation des Verbs „ἀνοίγω“ siebenmal verwendet (9,10.14.17.21.26.30.32), zudem kommt außerhalb dieser, in 10,21 („Kann etwa ein Dämon der Blinden Augen öffnen?“) und 11,37 („Konnte dieser, der die Augen des Blinden öffnete, nicht machen, dass auch dieser nicht gestorben wäre?“) zweimal, bei Rückverweisen auf die Sehend-Machung des Blindgeborenen, ebenfalls diese Ausdrucksweise vor und wird nicht etwa das Wort „εἶδον“ eingesetzt. In jedem Fall wird das Verb „ἀνοίγω“ mit dem „τοὺς ὀφθαλμούς“ verbunden, was eine Interpretation als metaphorischen Sprachgebrauch nahelegen kann. Zudem ist „ἀνοίγω“ nicht nur als „öffnen“, „aufschließen“, „aufmachen“ oder „jd. sehend/hörend machen“ ins Deutsche übertragbar, sondern kann auch die Bedeutungen „offenbaren“, „enthüllen“ umfassen.⁸⁰¹

Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei der vorliegenden Erzählung nicht um die Heilung eines Blindgewordenen, vergleichbar etwa dem Buch Tobit (siehe Tob 11)⁸⁰², sondern um die Sehend-Machung eines Blindgeborenen, was mit dem Er-Öffnen neuer Sicht-Weisen einhergeht. Denkt man die drei von mir als Zentralbegriffe bezeichneten Themenfelder „sehen“, „sündigen“ und „öffnen/offenbaren“ zusammen, so könnte deshalb darüber spekuliert werden, ob es in der vorliegenden Erzählung auch oder gar vorrangig darum gehen könnte, in der Figur des Sehend-Gemacht-Werdenden ein Exempel für eine Offenbarungsweise zu statuieren, die einen zweifachen Ausgang nimmt: In 9,35–38 stellt der johanneische Jesus dem Sehend-Gemachten (resp. gemäß der Annahme, dass es sich beim „Öffnen“ der Augen um einen Offenbarungsvorgang handele: dem Offenbarung-Widerfahren-Habenden) die Frage, ob er „an den Sohn des Menschen“ glaube, was der Befragte weder mit „Ja“ noch mit „Nein“, sondern mit einer Gegenfrage beantwortet, die einerseits zeigt, dass der spekulativ angenommene

⁸⁰⁰ Andernorts könnte die Rolle des Begriffs „Sünde“ bzw. der damit verbundenen gedanklichen Vorstellungswelten im gesamten Narrativ des Johannes-Evangeliums näher beleuchtet, was hier aufgrund der gebotenen thematischen Beschränkung unterbleibt.

⁸⁰¹ Eine direkte gedankliche Assoziation zu 9,3 („Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern damit die Werke Gottes an ihm offenbart werden“) würde allerdings nur die deutsche Übersetzung nahelegen, da in V. 3 im Griechischen der Ausdruck „φανερωθῇ“ für das Offenbar-Werden der „Werke Gottes“ verwendet wird.

⁸⁰² Davon scheint Jörg Frey nichts zu wissen, wenn er behauptet: „Im Alten Testament werden keine Blindenheilungen erzählt“ (Frey, Jörg: „Sehen oder Nicht-Sehen?“ (s. Anm. 795), hier 737) und entsprechende Schlussfolgerungen über „Jesus als ‚Licht der Welt‘“ zieht.

Offenbarungsvorgang noch nicht abgeschlossen ist, und andererseits eine künftige Bejahung der Frage bereits vorwegnimmt (V. 36: „Und wer ist es, Herr, dass ich an ihn glaube?“). Bemerkenswerterweise beantwortet der johanneische Jesus die Rückfrage doppelt, denn es könnte inhaltlich auch ausreichen, wenn er sagen würde: „Der mit dir redet, der ist es.“⁸⁰³ Zuvor jedoch ergänzt er: „Du hast ihn gesehen.“ Auf welchen Zeitpunkt innerhalb der vorliegenden Erzählung, im Zuge der Sehend-Machung, sich dies beziehen könnte, bleibe dahingestellt, jedenfalls aber ist es eine Aussage über einen in der Vergangenheit liegenden Vorgang, im Griechischen zwar nicht mit genau jenem Verb („ᾠοίγω“) formuliert, welches die entscheidende Veränderung im alltäglichen, restlichen Leben des Blindgeborenen zum Ausdruck bringt, jedoch mit einem Verb ähnlicher Bedeutung („ὁράω“, das als „sehend sein“, „schauen“, „betrachten“, „erblicken“, „wahrnehmen“, aber auch als „erkennen“, „begreifen“ oder „wissen“ übersetzt werden kann).

In einem zweiten Ausgang der Erzählung wird genau diese Veränderung auf eine metaphorische Ebene gebracht und generalisiert, d. h. vom mutmaßlich statuierten Exempel weg auf alle Menschen hin übertragen. Den Worten des johanneischen Jesus in V. 39 zufolge sei er „zum Gericht (...) in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden.“

Ein entscheidendes Detail blieb bis jetzt unerwähnt, nämlich, dass die Formulierung des Öffnens der Augen nicht vor V. 10 in diese Geschichte eingespielt wird. Dies lässt den Schluss zu, dass es sich bei Joh 9,1–7 um eine ursprüngliche, simple Heilungserzählung handeln könnte, welche im Zuge von Ausarbeitungen des Textes des Johannes-Evangeliums inklusive einer fortschreitenden Interpretation der Figur seines Protagonisten in narrativen Fortspinnungen⁸⁰⁴ eine veränderte Sichtweise auch des Vorgangs der Sehend-Machung expliziert hat.

⁸⁰³ Dass der johanneische Jesus hier nicht einfacher mit den Worten „Ich bin es“ Klarheit schafft, könnte Gegenstand weiterer Spekulationen sein, die den Gebrauch des Begriffes „Sohn des Menschen“ innerhalb des gesamten Johannes-Evangeliums mit einbeziehen müssten, was hier aufgrund der notwendigen thematischen Beschränkung unterbleibt. Jörg Frey befindet, dass in V. 38 „die Klimax erreicht“ sei, denn: „der Geheilte ist zur Erkenntnis Christi und zum Bekenntnis gelangt“ (ebda., hier 731). Hier kommt es zu einer Vermischung der Begriffe („Christus“ – „Sohn des Menschen“), die einen Nährboden in Joh 9,22 („die Juden waren schon übereingekommen, dass, wenn jemand ihn als Christus bekennen würde, er aus der Synagoge ausgeschlossen werden sollte“) finden könnte.

⁸⁰⁴ Jörg Frey ist der Ansicht, „dass das Evangelium hier die Geschichte Jesu transparent erzählt für Zustände einer späteren Zeit, wobei es unsicher bleibt, in welchem Maße Verhältnisse in Palästina oder in der Diaspora hier eingetragen wurden bzw. in welchem Maße die Gegenwart und Umwelt des Evangelisten oder Vorgänge einer früheren Phase der Geschichte der johanneischen Gemeinde eingegangen sind“ (ebda., hier 735).

Im Zuge solcher Fortschreibung(en) könnte dann auch erst das Motiv des Schabbats eingeführt worden sein. Dieses Motiv erscheint im Verlauf der Erzählung noch später als der Begriff des Öffnens/Offenbarens, es existiert nicht vor der Einführung der Figur der „Pharisäer“ in V. 13. Im Unterschied zu den oben besprochenen, an einem Schabbat zeitlich situierten Heilungsvorgängen innerhalb der Narrative der vier Evangelien wird in Joh 9 explizit die Methode der Sehend-Machung thematisiert: „Es war aber Sabbat, als Jesus den Teig bereitete und seine Augen öffnete“ (V. 14). Sie wurde vom Sehend-Gemachten bereits in V. 11 in seine Antwort auf die Frage der „Nachbarn“ und derer, „die ihn früher gesehen hatten, dass er ein Bettler war“ (V. 8) erwähnt. Bei genauerer Betrachtung des Textes kommt es jedoch zu einer nicht unwesentlichen Verschiebung in der Formulierung: In V. 11 berichtet der Sehend-Gemachte über den wundersamen Vorgang: „Der Mensch, der Jesus heißt, bereitete einen Teig und salbte meine Augen (damit) und sprach zu mir: Geh hin nach Siloah und wasche dich! Als ich aber hinging und mich wusch, wurde ich sehend.“ Dass er dabei nicht erwähnt, dass der johanneische Jesus gemäß V. 6 den Teig, den er auf die Augen gestrichen bekam, dadurch zubereitete, dass dieser auf die Erde spuckte, ist logisch nachvollziehbar, indem er dies als noch Blinder nicht gesehen hat. Zugleich lässt er jedoch damit ein Detail weg, das für die Beurteilung der Schabbatkonformität des Handelns des johanneischen Jesus nicht unwichtig sein könnte, denn als Normalfall wäre wohl anzunehmen, dass diejenigen, die von einem „Bereiten eines Teiges“ hören, damit einen wesentlich höheren Arbeitsaufwand, vielleicht auch mit dem Herbeischaffen, i. e. Tragen der benötigten Zutaten verbunden, assoziieren, als dies bei der Verwendung von Spucke und Erde/Staub der Fall ist.⁸⁰⁵ Dieses erzählerische Detail wird bereits in V. 14, bei der Aussage „Es war aber Sabbat, als Jesus den Teig bereitete und seine Augen öffnete“, weggelassen, d. h. auch von der kommentierenden Erzählstimme des Textes. Noch mehr über Details und Umstände des Vorgangs der Sehend-Machung entfällt in der Antwort, die der ehemals Blinde den „Pharisäern“ gibt: „Er legte Teig auf meine Augen, und ich wusch mich, und ich sehe“ (V. 15). Hier ist keine Rede mehr davon, dass oder ob oder gar wie der Teig am Schabbat hergestellt wurde, auch das Auf-die-Augen-Streichen (s. V. 6) bzw. Salben

⁸⁰⁵ Für diese „Spezialmischung“ gibt es keinen direkten Vergleichspunkt in rabbinischen Schriften. Strack-Billerbeck meinen zwar dazu: „Da die Heilung des Blindgeborenen an einem Sabbat erfolgte (Vers 13 u. 16), so war das Zubereiten einer breiigen Masse aus dem Speichel, wie das Anrühren (...) u. Kneten (...) von Teig um Sabbat verboten. Das Kneten wird Schab 7, 2 ausdrücklich unter den 39 Hauptarten der verbotenen Arbeiten aufgeführt (...). - Vom Anrühren einer breiigen Masse heißt es Schab 24, 3: Man darf Wasser auf Kleie gießen, aber nicht anrühren (...) (daß ein Brei entsteht)“ (Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte (s. Anm. 780), 533). Jedoch ist in Joh 9,6 lediglich von einem „Bereiten“ eines Teiges „aus dem Speichel“ die Rede, weder von Kneten noch von Anrühren.

der Augen (s. V. 11⁸⁰⁶) wird nicht mehr erwähnt. Dennoch reagieren die „Pharisäer“ sofort mit der Bewertung, dass das erzählte Agieren einem Nicht-Halten des Schabbats entspreche, verknüpft mit der eher untypisch „jüdischen“⁸⁰⁷ als vielmehr typisch „johanneischen“ Behauptung, dass „dieser Mensch (...) nicht von Gott“ sein könne.⁸⁰⁸ Eben Letzteres, und nicht eine Diskussion über den Schabbat⁸⁰⁹, ist es, was den weiteren Verlauf der Erzählung wie ein roter Faden durchzieht (siehe z. B. V. 29: „von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist“ oder V. 33: „Wenn dieser nicht von Gott wäre, so könnte er nichts tun“).

Der Schabbat blitzt somit als Motiv kurz auf, wird in oberflächlicher Weise für eine Einschätzung der „Pharisäer“, dass der johanneische Jesus „ein Sünder“ (s. V. 24) sei, benutzt – um letztlich keine Rolle für den Großteil der Erzählung zu spielen, und zwar weder im ersten, womöglich ursprünglichen und in sich abgeschlossenen Teil, noch in den nachfolgenden

⁸⁰⁶ Im Griechischen wird in beiden Fällen, V. 6 und 11, das Wort „ἐπέχρισεν“ zur Darstellung des in der Elberfelder Bibel unterschiedlich übersetzten Sachverhaltes verwendet.

⁸⁰⁷ Dieses „untypische“ Verhalten stellt Paula Fredriksen auch für andere Bereiche fest, wenn sie schreibt: „John's Jews seem curiously unacquainted with their own traditions. They say that no one knows where Christ will come from, despite a firm tradition (...) that he will come from Bethlehem (7:42 (...)); they tell Jesus that they have never been in bondage to anyone, apparently unaware of the Exodus story or Babylonian Captivity (8:33 (...))“ (Fredriksen, Paula: *From Jesus to Christ* (s. Anm. 749), 26).

⁸⁰⁸ Bei der Annahme, dass der johanneische Jesus einen „Teig“ hergestellt habe bzw. haben könnte, sei mit berücksichtigt, dass das griechische Wort „πῖλος“, das in 9,6.11.15 zur Beschreibung der aus Spucke und Erde/Staub resultierenden Substanz verwendet wird, adäquater als „Ton“, „Lehm“, „Schlamm“ oder „Kot“ übersetzt werden könnte (gemäß der vier genannten Wörterbücher).

⁸⁰⁹ Im scharfen Kontrast zur raschen, schablonenhaft denkenden Art der Bewertung der Schabbat-(Nicht-)Konformität des Handelns des johanneischen Jesus am Schabbat, die die „Pharisäer“ des Johannes-Evangeliums vornehmen, steht beispielsweise jene rabbinische Diskussion, die von Strack-Billerbeck zitiert wird: „Über das Heilen speziell eines Augenleidens am Sabbat heißt es: *ʿAZ 28^b: Rab Zutra b. Tobijja* (um 270) hat gesagt: Rab († 247) habe gesagt: Ein Auge, das fließt (eiert), darf man am Sabbat mit Salbe bestreichen. Aus diesen Worten könnte man schließen, daß dies zutreffe, wenn man die Spezereien am Tage zuvor zerrieben habe, aber nicht, wenn man sie (erst) am Sabbat zerreiße u. durch ein öffentliches Gebiet trage. Da sagte einer von den Rabbinen, u. R. Jaʿaqob war sein Name: Mir ist ausdrücklich von Rab J^ehuda († 299) erklärt worden: Auch wenn er am Sabbat zerreibt u. durch öffentliches Gebiet trägt, ist es erlaubt. Rab J^ehuda hat erlaubt, das Auge am Sabbat mit Salbe zu bestreichen. Da sagte zu ihnen Rab Sch^emuel b. J^ehuda (um 280): Wer hört denn auf Rab J^ehuda, der den Sabbat entweicht! Schließlich erkrankte er (Sch^emuel b. J^ehuda) an seinen Augen. Da schickte er zu ihm (Rab J^ehuda) u. ließ fragen: ist es erlaubt oder verboten (sie am Sabbat zu heilen)? Er ließ ihm sagen: Jedermann ist es erlaubt, dir ist es verboten; rührte es denn von mir her? Die Meinung des Mar Sch^emuel († 254) war es (daß das Heilen der Augen am Sabbat erlaubt sei)“ (Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte* (s. Anm. 780), 533f.). Zur Ehrenrettung der johanneischen „Pharisäer“ in der vorliegenden Geschichte könnte ins argumentative Treffen geführt werden, dass sie sehr wohl in V. 26 noch einmal genau nach Art und Weise der Tätigkeit des johanneischen Jesus fragen („Was hat er dir getan? Wie öffnete er deine Augen?“). Allerdings waren sie bereits zuvor zur Ansicht gelangt, „dass dieser Mensch ein Sünder“ sei (V. 24), was in der Zusammenschau mit V. 16 („er hält den Sabbat nicht“) nicht als allgemein-menschliche Aussage gewertet werden kann, sondern als unmittelbar mit dem Halten/Nicht-Halten des Schabbats zusammenhängt, genauer gesagt, mit der „pharisäischen“ Bewertung dazu.

Diskussionen über die Person des johanneischen Jesus bzw. in seinen eigenen Aussagen über den Grund (s. V. 39: „zum Gericht“) seines Gekommen-Seins „in diese Welt“. Zieht man bei diesen Überlegungen auch in Betracht, dass in V. 28f dezidiert ein Kontrast zwischen einer Jüngerschaft des Mose und der des johanneischen Jesus konstruiert wird („Du bist sein Jünger; wir aber sind Moses Jünger“), so könnte der Schabbat in dieser Erzählung nichts anderes als ein nebensächliches Element darstellen, um eine oberflächliche und absurd rigide „Gesetzesfrömmigkeit“ der „Pharisäer“ zu desavouieren. Über das Verhalten des johanneischen Jesus am und seine Einstellung zum Schabbat ließe sich allenfalls dann etwas (Weniges) aussagen, wenn der Textteil 9,1–7 als an einem Schabbat spielend und vom johanneischen Jesus angenommen wird, dass er die Sehend-Machung des Blindgeborenen, inklusive der Zubereitung des „Teiges“ und der „Salbung“ der Augen, bewusst auch an einem Schabbat vorgenommen habe. Wäre dies der Fall, so bliebe festzuhalten, dass die Sehend-Machung mit geringem Arbeitsaufwand und – im Unterschied zu oben erörterten Heilungserzählungen – nicht einmal durch unmittelbar die Sehend-Machung verursachende Worte, sondern nur durch die Anweisung, zum Teich Siloah zu gehen und sich in diesem zu waschen, vornimmt. Welches Element dieses Vorgangs überhaupt die Sehend-Machung bewirkt, bleibt in der Erzählung offen⁸¹⁰, da es am Ende von V. 7 über den Blindgeborenen nur feststellend heißt: er „kam sehend“ – was und wen auch immer.

xii. Kontext ohne Konzept? Zwischenfazit zum Johannes-Evangelium

Während die Aussage in Joh 5,16, dass „die Juden“ den johanneischen Jesus „verfolgten (...), weil er dies am Sabbat getan hatte“, ebenso in einer abgemilderten, weniger negativen Form übersetzbar ist, so gibt es, wie oben erörtert, hinsichtlich V. 18 („Darum nun suchten die Juden noch mehr, ihn zu töten“) keine Alternativen der Übertragung ins Deutsche, die nicht auf letale Konsequenzen hinzielen würden. Dennoch steht auch diese Formulierung alles andere als in einem logischen narrativen Kontext innerhalb des gesamten Johannes-Evangeliums. Einerseits

⁸¹⁰ Jörg Frey geht hingegen davon aus, „dass Jesus die Heilung vollbringt, obwohl sie an einem anderen Ort geschieht, also eine ‚Fernheilung‘ ist (vgl. Joh 4,45-54)“ (Frey, Jörg: „Sehen oder Nicht-Sehen?“ (s. Anm. 795), hier 729). Dies trifft zwar auf die von Frey genannten Vergleichsstellen in Joh 4 zu, kann aber auf der Textbasis von Joh 9,7 m. E. so nicht dezidiert behauptet werden.

ist es dem johanneischen Jesus, wie erwähnt, möglich, ungehindert eine lange Rede zu halten (5,19–47) und „danach (...) auf die andere Seite des Sees von Galiläa“ zu gehen (6,1), andererseits ist bis 7,1 keine Rede mehr davon, dass „die Juden ihn zu töten suchten“. Es kommt zwar auch im dazwischen platzierten Geschehen zu diskutiven Widerständen seitens der johanneischen „Juden“ (s. 6,41f: „Da murrten die Juden über ihn, weil er sagte: Ich bin das Brot, das aus dem Himmel herabgekommen ist; und sie sprachen: Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie sagt denn dieser: Ich bin aus dem Himmel herabgekommen?“; 6,52: „Die Juden stritten nun untereinander und sagten: Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?“ oder 6,60: „Viele nun von seinen Jüngern, die es gehört hatten, sprachen: Diese Rede ist hart. Wer kann sie hören?“), jedoch ziehen diese keine weiteren Konsequenzen oder allenfalls jene mit sich, die in 6,66 formuliert sind: „Von da an gingen viele seiner Jünger zurück und gingen nicht mehr mit ihm“.⁸¹¹

Das Motiv des Tötens erscheint in 7,1–39 mehrfach, jedoch zugleich in ambivalenter Weise: Der johanneische Jesus stellt kritische Fragen bezüglich der Legitimität des Ansinnens, ihn töten zu wollen (7,19: „Hat nicht Mose euch das Gesetz gegeben? Und keiner von euch tut das Gesetz. Was sucht ihr mich zu töten?“; 7,23: „Wenn ein Mensch die Beschneidung am Sabbat empfängt, damit das Gesetz Moses nicht aufgehoben wird, (wieso) zürnt ihr mir, dass ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe am Sabbat?“), zugleich aber gibt es Gegenstimmen, die eben Letzteres in Frage stellen (7,20: „Die Volksmenge antwortete: Du hast einen Dämon. Wer sucht dich zu töten?“; 7,25f: „Es sagten nun einige von den Bewohnern Jerusalems: Ist das nicht der, den sie zu töten suchen? Und siehe, er redet öffentlich, und sie sagen ihm nichts. Haben etwa die Obersten wahrhaftig erkannt, dass dieser der Christus ist?“). Diese Ambivalenz kommt auch in 7,30 zum Ausdruck („Da suchten sie ihn zu greifen; und niemand legte die Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war“), mit einer Begründung, die eine schicksalshafte Bestimmung bzw. gar einen göttlichen Plan hinter dem finalen Zu-Tode-Kommen des johanneischen Jesus suggerieren kann, wenig später aber durch 7,32b („die Pharisäer und die Hohen Priester sandten Diener, dass sie ihn griffen“) wiederum logisch nivelliert wird.

⁸¹¹ Allerdings gab es eine als Prophetie formulierte Vorausschau auf das Kreuzigungsgeschehen in 6,70f, wo es heißt: „Jesus antwortete ihnen: Habe ich nicht euch, die Zwölf, erwählt? Und von euch ist einer ein Teufel. Er sprach aber von Judas, dem (Sohn) des Simon Iskariot; denn dieser sollte ihn überliefern, einer von den Zwölfen“.

In der Erzählung über die ertappte Ehebrecherin (8,2–11) heißt es, dass sich „die Schriftgelehrten und die Pharisäer“ über die Ansicht des johanneischen Jesus bezüglich einer Steinigung, die „in dem Gesetz (...) uns Mose geboten“ habe, erkundigen, „damit sie etwas hätten, um ihn anzuklagen“ (V. 6). Auch hierbei handelt es sich um einen Alogismus, wenn diese Aussage im Kontext eines ohnehin schon vorhandenen Tötungsbeschlusses samt griffiger Begründung seit 5,18 betrachtet würde. Gleiches ist in 11,53 der Fall, wo es heißt: „Von jenem Tag an ratschlagten sie nun, um ihn zu töten“ – auch diese Aussage würde keinen Sinn machen, wenn es einen logischen Zusammenhang mit 5,18 gäbe.

Das Noch-Nicht-Gekommen-Sein „seiner Stunde“, das bewirkt, dass „niemand (...) Hand an ihn“ legt, erscheint als Motiv erneut in 8,20, bevor die bereits zuvor immer wieder in Reden entfaltete Polemik des johanneischen Jesus gegenüber den „Juden“ ihren extremen (negativen) Gipfelpunkt in der bekannten wie in ihren Auswirkungen im Zuge von über 1500 Jahren Judenverfolgungen besonders fatalen Zuschreibung der teuflischen Vaterschaft erreicht.

Unmittelbar vor der Erzählung über die Heilung eines Blindgeborenen kommt es infolgedessen zum sofortigen Versuch, den johanneischen Jesus zu steinigen oder, wenn man die diesbezügliche Aussage in 8,59a („Da hoben sie Steine auf, um (sie) auf ihn zu werfen“) anders interpretiert, zumindest dazu, ihn durch das Bewerfen mit Steinen zum Schweigen und Verlassen des Tempels zu bringen (was gemäß V. 59b auch gelingt).

Nicht nur die die Erzählung über die Heilung eines Blindgeborenen einleitende Orts- (bzw. Bewegungs-)Angabe „und als er vorüberging“ kann Misstrauen erwecken gegenüber der „Annahme, dass das Evangelium aus *einem* Guss sei, Kap. 1–21 sich der Hand eines *einzig*en Autors“ verdanken würde, die sich, so Michael Theobald, „heute wieder einer gewissen Beliebtheit“⁸¹² erfreuen würde, da sie auf den Abschluss der zuvor platzierten Geschichte (8,59b: „Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Tempel hinaus“) recht unvermittelt trifft. Es erfolgt im Vergleich zum Textabschnitt 8,37–59 auch ein Wechsel der Antagonisten des johanneischen Jesus, weg von den „Juden“ hin zu den „Pharisäern“ – jedoch werden in 9,18 wiederum die „Juden“ mit ins Spiel gebracht und/oder mit den „Pharisäern“ gleichgesetzt bzw. ersetzen diese. Diese Unsicherheit, wen man genau als Gegenüber des johanneischen Jesus anzunehmen hat, besteht bereits in den Ausführungen über „Abrahams Nachkommen“ (8,37) in 8,37–59, von denen es sehr ungewöhnlich anzunehmen wäre, dass die darin enthaltenen Beschimpfungen, die der johanneische Jesus vornimmt, an jene „Juden, die ihm geglaubt

⁸¹² Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12, Regensburg 2009, 69.

hatten“ gerichtet seien, zu denen der johanneische Jesus gemäß der chronologisch letzten Angabe zuvor, in V. 31, gesprochen habe.

Hier zeigt sich deutlich, dass, wie Adele Reinhartz es feststellt, „das Johannesevangelium (...) ein Evangelium der Widersprüchlichkeiten und Gegensätze“ ist. Diese „Widersprüchlichkeit des Evangeliums erstreckt sich auch auf seine Beziehung zum Judentum.“⁸¹³ Dass es sich bei der Übersetzung des Begriffs „οἱ Ἰουδαῖοι“ um „eine der umstrittensten Fragen bei der Auslegung des Johannesevangeliums“⁸¹⁴ handelt, betrifft auch die Einordnung der beiden am Schabbat spielenden Geschichten in den Kontext des gesamten Johannes-Evangeliums, da davon unmittelbar die Frage betroffen ist, wer überhaupt als Anstoßnehmer an einem Handeln des johanneischen Jesus an den in die beiden Erzählungen jeweils spät als Motiv eingeführten Schabbaten angenommen werden kann, damit zusammenhängend die Frage, was überhaupt als „Tatbestand“ jeweils angenommen werden kann und wiederum damit zusammenhängend die oben aufgeworfene Frage, ob es im Zuge der schriftlichen Abfassung und/oder redaktionellen Bearbeitung und/oder Erweiterung zum Versuch einer Leserlenkung und einem bewusst und planvoll gesteuerten Wachstum an dingfest zu machender Gegnerschaft bis hin zu „Prozess“ und Kreuzigung gekommen sei, ob eine lediglich permanent und latent, sich nur dann und wann in einigen Szenen manifestierende negative Grundstimmung gegenüber dem gemäß dem Johannes-Prolog in „die Welt“ gekommen seiendem „logos“ narrativ entfaltet wird oder ob es sich beim Johannes-Evangelium um eine eher disparate Zusammenstellung von Szenen handelt, in denen nicht aufeinander abgestimmte Personengruppen auftreten und nicht aufeinander unmittelbar bezogene und miteinander verwobene unterschiedliche Handlungsstränge von philosophischen Ausführungen eines Reden schwingenden johanneischen Jesus interpoliert werden, der vielleicht nicht einmal mit jenem johanneischen Jesus vieles gemeinsam hat, der in Textabschnitten auftritt, in denen es zu Aktionen und Reaktionen, i. e. zu aktivem Handeln kommt. Nimmt man letztere Möglichkeit an, so würde es nicht Wunder nehmen, wenn auch die beiden am Schabbat zeitlich situierten Erzählungen als voneinander isoliert, nicht zueinander referentiell erscheinen würden. Dafür spricht m. E. vieles, wovon einiges bereits an obiger Stelle erörtert wurde. Wenn man nicht wie Hartwig Thyen annimmt, dass das Johannes-Evangelium „*öffentlich* nie anders als in seiner überlieferten kanonischen Gestalt existiert“⁸¹⁵

⁸¹³ Reinhartz, Adele: „Das Evangelium nach Johannes“, in: Levine, Amy-Jill; Brettler, Marc Zvi (Hgg.): The Jewish annotated New Testament (s. Anm. 769), 180–187, hier 180.

⁸¹⁴ Ebda., hier 185.

⁸¹⁵ Thyen, Hartwig: Das JohannesEvangelium, Tübingen ²2015, 1.

habe bzw. mit Ludger Schenke postuliert, dass es nicht nötig sei, „die Vorgeschichte des JohEv, noch (...) seine ‚Schichten‘“ zu analysieren oder „zwischen Tradition und Redaktion“ zu unterscheiden, und somit das Johannes-Evangelium „als ein literarisch geglücktes und theologisch hochbedeutsames Werk ansieht“⁸¹⁶, so ist die These Michael Theobalds, dass „die Juden“ „ein hochkomplexes narratives Konstrukt“ seien, „in das ganz unterschiedliche Erfahrungen und Wertungen des Erzählers wie der hinter ihm stehenden Gemeinden Eingang gefunden haben“⁸¹⁷, eine, die gerade an den beiden besprochenen Schabbatgeschichten exemplifiziert werden kann.

Dorit Felsch meint zwar zu Recht, dass hinter die „Erkenntnis“, „dass ‚die Juden‘, die im Johannesevangelium als Gesprächs- und Konfliktpartner, Gegner und Feinde Jesu auftreten, die der johanneischen Gemeinde gegenüberstehende synagogale Gemeinschaft am Ende des ersten und Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts repräsentieren und der wesentliche Konflikt hinter dem Evangelium der zwischen christlicher und jüdischer Gemeinde zur Zeit des Evangelisten“ sei, „eine verantwortliche Auslegung der johanneischen Texte nicht zurückgehen“⁸¹⁸ könne. Jedoch ist m. E. nötig, bei dieser Erkenntnis auch nicht stehenzubleiben, gerade aufgrund der Tatsache, dass „das Johannesevangelium dazu“ diene und immer noch dienen kann, „Antisemitismus zu fördern“⁸¹⁹. Ob nun Eduard Lohse 1960 meint, dass sich „in dem Bekenntnis zu Jesus (...) oder in der leidenschaftlichen Ablehnung seines das jüdische Gesetz auflösenden Tuns (...) Kirche und Synagoge voneinander“ getrennt hätten und „in beiden Kapiteln (...) somit der Zusammenhang der Heilungsgeschichten mit der Sabbatfrage erst durch den Evangelisten hergestellt worden“ sei“, „der für eine Gemeinde schreibt, die sich bereits endgültig vom Judentum gelöst weiß“⁸²⁰, oder Klaus Wengst im Jahr 2000 davon ausgeht, dass das Johannes-Evangelium „im Kontext einer scharfen Auseinandersetzung geschrieben wurde“, welche „zwischen jüdischen Menschen, die den gekreuzigten Jesus für den Messias hielten, und der Mehrheit ihrer Landsleute, die diesen

⁸¹⁶ Schenke, Ludger: JohannesKommentar, Mainz 2013, 2.

⁸¹⁷ Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12 (s. Anm. 812), 24.

⁸¹⁸ Felsch, Dorit: Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 308), Tübingen 2011, 9.

⁸¹⁹ Reinhartz, Adele: „Das Evangelium nach Johannes“ (s. Anm. 813), hier 185.

⁸²⁰ Lohse, Eduard: „Jesu Worte über den Sabbat“, in: Eltester, Walther (Hg.): Judentum, Urchristentum, Kirche. FS für Joachim Jeremias (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hg. v. Eltester, Walther, Bd. 26), Berlin 1960, 79–89, hier 80.

Glauben entschieden ablehnten – und dafür Gründe hatten“ geführt worden sei, und „der Evangelist Johannes (...) die Geschichte Jesu in solcher Weise neu“ schreibe, „dass die Gemeinde in den Auseinandersetzungen ihrer Situation gestärkt wird“⁸²¹: In den allermeisten Fällen wird nach wie vor davon ausgegangen, dass das Johannes-Evangelium „zwischen 70-130 u.Z.“⁸²² zu datieren sei.⁸²³

⁸²¹ Wengst, Klaus: Das JohannesEvangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10, Stuttgart u. a. 2000, 21.

⁸²² Reinhartz, Adele: „Das Evangelium nach Johannes“ (s. Anm. 813), hier 180.

⁸²³ Levine/Brettler meinen, dass „das Johannesevangelium (...) normalerweise in die 90er Jahre datiert“ werde, „da es eine Zeit widerspiegelt, in der die jüdischen Anhängerinnen und Anhänger Jesu sich zunehmend als von der sie umgebenden jüdischen Gemeinschaft getrennt sahen“ (Levine, Amy-Jill; Brettler, Marc Zvi: „Die Evangelien und die Apostelgeschichte“, in: dies. (Hgg.): The Jewish annotated New Testament (s. Anm. 769), 3–12, hier 4). Laut Esther Kobel reicht „die Spannweite der Datierung des Johannesevangeliums (...) von extremen Frühdattierungen um 67-70 n. Chr. (z.B. Berger oder Goodenough) bis zu extremen Spätdattierungen um 170 n. Chr. (z.B. Hirsch oder Turmel)“ (Kobel, Esther: Art. „Evangelium nach Johannes“ (s. Anm. 790)). Johannes Beutler knüpft die Frage der Datierung an jene bezüglich des Verhältnisses von Johannes-Evangelium und den synoptischen Evangelien, wenn er schreibt: „Setzt Johannes die Synoptiker, und zwar wohl alle drei voraus, dann ist eine Ansetzung vor dem Jahr 90 kaum möglich.“ Als terminus ante quem empfehle „es sich, das Johannesevangelium wenigstens in seinem Grundbestand vor den Ignatiusbriefen anzusetzen, die auf die Spätzeit des Kaisers Trajan (98-117 n. Chr.) datiert werden“ (Beutler, Johannes: Das JohannesEvangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. 2013, 67f.). – Hierbei bleibt jedoch als Unsicherheitsfaktor nicht nur die Frage der Datierung der Ignatiusbriefe (vgl. dazu z. B. Hübner, Reinhard: „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: ders.: Kirche und Dogma im Werden (hg. v. Kny, Roland) (= Studien und Texte zu Antike und Christentum, hg. v. Marksches, Christoph u. a., Bd. 108), Tübingen 2017, 63–92), sondern auch die Bestimmbarkeit des „Grundbestandes“ des Johannes-Evangeliums. Während Hartwig Thyen die Ansicht vertritt, dass „die Christologie des Evangeliums (...) keine andere als die seines Prologs“ sei (Thyen, Hartwig: Art. „Johannesevangelium“, in: TRE online, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.17_200_24/html (abgerufen am 30. 4. 2022), 200–225, hier 221), was auf einen singulären Autor schließen ließe und inhaltlich, auf der Textbasis des gesamten Johannes-Evangeliums zu widerlegen ein Leichtes wäre, jedoch den thematischen Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, weist Michael Theobald darauf hin, dass „das Evangelium nicht einfach der geniale Wurf eines frühchristlichen Autors“ sei, „sondern (...) – das zeigen von ihm stehen gelassene Bearbeitungsspuren – auf Quellen“ fuße, „auch hat es in den johanneischen Gemeinden eine nachträgliche Redaktion erfahren, die aus vielfältigen Relecture-Prozessen erwachsen“ (Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12 (s. Anm. 812), 14). Für die Datierung des Johannes-Evangeliums und damit auch für die eventuelle Einordnung der erzählerischen Darstellungen bezüglich des Schabbats in den Kontext der Herausbildung des frühen Christentums ist zudem das von Hans Förster diagnostizierte „missing knowledge concerning the group for which the text was written“ sowie die „seemingly contradictory evidence within the text concerning the intended reader“ (Förster, Hans: „Textual Criticism and the Interpretation of Texts: The Example of the Gospel of John“, in: Houghton, H. A. G. (Hg.): Early Readers, Scholars, and Editors of the New Testament. Papers from the Eighth Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament, Piscataway (NJ), 2014, 163–188, hier 185) nicht unerheblich. Förster/Swoboda weisen zudem darauf hin, dass „it seems possible to show that even early translators of the Gospel of John were in some cases lacking specific knowledge which the original addressees were assumed to possess“ (Förster, Hans; Swoboda, Ulrike: „The Gospel of John and its original Readers“, in: Houghton, H. A. G. (Hg.): Early Readers, Scholars, and Editors of the New Testament, a. a. O., 17–25, hier 18). Die von Johannes Beutler gemachten Angaben zur „Benutzung“ des Johannes-Evangeliums „schon lange vor der Erwähnung des ‚vierfachen Ev.‘ am Ende des 2. Jh.“ (Beutler, Johannes: Art. „Johanneisches Schrifttum. I. Johannesevangelium“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg i. Br. 1996, 861–865, hier 864), i. e. die bei Ignatius, Justin, Tatian,

Gerade der Hinweis darauf, dass das Johannes-Evangelium „in Bezug auf die ‚Ioudaioi‘ (...) keine einheitliche Haltung“⁸²⁴ aufweise, sondern dass „ganze Passagen des Evangeliums (...) in den Gemeinden einer ‚Relecture‘ unterzogen und das Ergebnis dann in Form von ‚Nachträgen‘ im Buch untergebracht“ wurden, sowie dass „es sich bei der sekundären Redaktion nicht um eine *einheitliche* Schichte“⁸²⁵ handle, könnte Abhilfe schaffen, da die These, dass man die „Darstellungsweise des JohEv nicht Antijudaismus nennen“ könne, indem angenommen wird, dass „der Autor“ (im Singular) zwar „möglicherweise (...) dafür zu tadeln“ sei, „dass er immer wieder scheinbar pauschal von *den Juden* spricht und dadurch späteren Antisemiten einen Anhaltspunkt gab, sich unberechtigt auf ihn zu berufen“, jedoch jeder, der das Johannes-Evangelium „sorgfältig und ernsthaft“ lese, „unmöglich auf die Idee gebracht“ werden könne, „Juden hassen oder verfolgen zu müssen“⁸²⁶, schlicht und ergreifend der Wahrnehmung einer massiven historischen Realität entbehrt, i. e. der jahrhundertelangen Judenverfolgungen auch und gerade unter Berufung auf Passagen des Johannes-Evangeliums.⁸²⁷

Theophilus von Antiochien u. a. zu findenden „Spuren“ können allenfalls aufzeigen, dass einzelne Verse des Johannes-Evangeliums zu jenen Zeiten, auf die die jeweiligen Schriften datiert werden (bei aller nötigen Vorsicht hinsichtlich Datierung und auktorialer Zuschreibung) bereits in zitabler Form existieren, helfen jedoch nur bedingt für die Datierbarkeit des gesamten Johannes-Evangeliums oder wenigstens eines Großteils davon, und sagen zudem nichts darüber aus, in welcher Gestalt bzw. Textversion die genannten Autoren ein „Johannes-Evangelium“ vorliegend hatten, d. h. ob es sich um Zitate oder um Allusionen handelt.

⁸²⁴ Kobel, Esther: Art. „Evangelium nach Johannes“ (s. Anm. 790).

⁸²⁵ Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12 (s. Anm. 812), 70.

⁸²⁶ Schenke, Ludger: JohannesKommentar (s. Anm. 816), 371.

⁸²⁷ Diese historische Realität berücksichtigt Johannes Beutler, wenn er schreibt, „dass der Sprachgebrauch des Johannesevangeliums antijüdischen Vorurteilen Vorschub leisten konnte und tatsächlich geleistet hat. Es reicht dabei nicht aus, darauf hinzuweisen, dass Johannes mit den ‚Juden‘ wohl die Führungsgruppe des jüdischen Volkes in Jerusalem zur Zeit Jesu meinte. Spätestens die Leser des Johannesevangeliums, die dieses Evangelium zusammen mit den anderen Schriften des Neuen Testaments lasen, mussten den Eindruck gewinnen, ‚die Juden‘ im Sinne des jüdischen Volkes und der jüdischen Religionsgemeinschaft hätten Jesus verfolgt und letztlich zur Hinrichtung übergeben. Von hier aus war christlicher und nachchristlicher Antijudaismus nicht nur möglich, sondern ist auch erfolgt. Die mittelalterlichen Pogrome im Anschluss an die Liturgie des Karfreitags mit ihrer Verlesung der Johannespassion sind dafür ein sicheres Zeugnis“ (Beutler, Johannes: Das JohannesEvangelium (s. Anm. 823), 71). Ob es sachadäquat ist, davon zu sprechen, dass „die Leser“ (ohne Spezifizierung, zu welchen Zeiten, Orten, Gelegenheiten, eventuellen sozialen und zeitpolitischen Hintergründen) den angeführten Eindruck gewinnen „mussten“, sei dahingestellt. Fraglich ist zudem, was bei rund siebzig Nennungen des Begriffs „οἱ Ἰουδαῖοι“ im Johannes-Evangelium gegenüber ca. jeweils fünf in den synoptischen Evangelien (vgl. Hainz, Josef; Schmidl, Martin; Sunckel, Josef (Hgg.): Konkordanz zum Münchener Neuen Testament, Düsseldorf 1998, zum Begriff „Judaier“) die Lektüre Letzterer in Kombination mit Ersterem hinsichtlich des bei einem Leser entstehenden Bildes der „Juden“ bewirken könnte, noch dazu, wenn in den synoptischen Evangelien eine wesentlich größere Bandbreite an jesuanischen Antagonisten in den verschiedenen Erzählungen vorkommt (vgl.

Die oben erörterten Aspekte zu den beiden am Schabbat zeitlich situierten Geschichten zeigen deutlich die Möglichkeit auf, dass in diese der Schabbat erst zu einem späten Zeitpunkt der Bearbeitungen und Fortschreibungen des schriftlichen Textes des Johannes-Evangeliums eingeführt wurde, was mit dazu verhalf, die Figur des johanneischen Jesus sukzessive außerhalb des Judentums zu platzieren oder zumindest zu interpretieren, was beispielsweise durch die Verwendung von Joh 8,44 „als Legitimation für Antisemitismus (...) katastrophale Folgen“⁸²⁸ zeitigte.

Würde man von der oben aufgeworfenen Möglichkeit ausgehen, dass lediglich eine negative Grundstimmung gegenüber dem johanneischen Jesus dieses Evangelium durchziehen könnte, anstelle einer planvoll gesetzten und sich sukzessive bis zum Finale steigernden Ermordungsabsicht „der Juden“, so könnte man einen textlichen Ausgangspunkt in jener Passage des Johannes-Prologs finden, wo es heißt: „Er war in der Welt, und die Welt wurde durch ihn, und die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht an“ (1,10f). Im Hinblick auf eine zu erarbeitende Theologie, die möglichst nicht mehr antijudaistisch argumentiert und agiert, wäre dies trotz manch offenkundiger A-Judaismen innerhalb des Prologs sogar eine adäquate Basis, da gerade hier davon die Rede ist, dass „die Welt“ bzw. „die Seinen“ ihn nicht erkannte bzw. nicht annahmen. Von „Juden“ ist hier überhaupt keine Rede, sondern es wird eine allgemein-menschliche, allgemein-geschöpfliche Aussage getroffen.

Bemerkenswerterweise erzeugt nicht einmal eine der ersten markanten öffentlichen Aktionen des johanneischen Jesus Widerstand bei den „Juden“: Die sog. Tempelreinigung in 2,13–22 hat lediglich die Frage „Was für ein Zeichen (der Vollmacht) zeigst du uns, dass du dies tust?“ (2,18) zur Folge. Als Teil einer möglichen negativen Grundstimmung „der Juden“ gegen den johanneischen Jesus lässt sich auch 4,1–3 nicht behaupten, wo es heißt: „Als nun der Herr erkannte, dass die Pharisäer gehört hatten, dass Jesus mehr Jünger machte und taufte als Johannes – obgleich Jesus selbst nicht taufte, sondern seine Jünger –, verließ er Judäa und zog wieder nach Galiläa.“ Dies liegt nicht nur daran, dass hier „die Pharisäer“ als Personengruppe mit ins Spiel gebracht werden, sondern dass über Selbige keine Aktion oder Reaktion erzählt wird, mithin, dass sich auf Basis der im Text gegebenen Informationen nicht einmal beurteilen lässt, ob eine zu erwartende positive oder negative Reaktion der „Pharisäer“ den johanneischen

Beutler, Johannes: Das JohannesEvangelium (s. Anm. 823), 47: „Die Vielfalt der jüdischen Gruppen, die noch in den Synoptischen Evangelien begegnen, ist im Johannesevangelium auf die Pharisäer zusammengeschrumpft“).

⁸²⁸ Kobel, Esther: Art. „Evangelium nach Johannes“ (s. Anm. 790).

Jesus zum Verlassen Judäas bewegt. Erst wenn man die Aussage in 7,1 („Und danach zog Jesus in Galiläa umher; denn er wollte nicht in Judäa umherziehen, weil die Juden ihn zu töten suchten“) mit 4,1–3 synchron lesen würde bzw. 4,1, in der Chronologie des Johannes-Evangeliums um einiges vorgehend, durch 7,1 gedeutet lesen würde, würde auch die ansonsten wie aus heiterem Himmel auftauchende Ermordungsabsicht der „Juden“ in 5,18 bereits zuvor angekündigt worden sein. Eine Ankündigung innerhalb eines chronologischen Gefüges, die nur dann von einem Leser wahrnehmbar wird, wenn er zugleich das chronologische Gefüge verlässt, d. h. eine Ankündigung, die erst im Nachhinein durch einen künstlich hergestellten Rückverweis als solche erkennbar wäre, würde jedoch eine sehr eigenartige Art von Logik darstellen, die nicht als dem Johannes-Evangelium genuin eingeschrieben anzunehmen ist. Damit bleibt die Tötungsabsicht der „Juden“ in 5,18 eine Zeit lang gleichsam als eine Insel, unvermittelt und unverbunden stehen: Wie eingangs erwähnt, kommt es in 6,41f lediglich zu einem „Murren“ der „Juden“ über eine Aussage des johanneischen Jesus, in 6,52 zum Streit untereinander, in 6,66 zur Aufkündigung der Gefolgschaft vieler Jünger des johanneischen Jesus. Erst im genannten Vers 7,1 ist das nächste Mal von einer Ermordungsabsicht der „Juden“ (Judäas?) die Rede, was im Griechischen wie in 5,18 mit der unmissverständlichen und nicht andersgerichtet übersetzbaren Formulierung „ἐξήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι“ ausgedrückt wird. Als ambivalent, und zwar, was den Begriff „οἱ Ἰουδαῖοι“ betrifft, kann diese Ausdrucksweise allerdings hinsichtlich der Tatsache interpretiert werden, dass wenig später, in 7,7 („Die Welt kann euch nicht hassen; mich aber hasst sie“), der johanneische Jesus nur vom Hass der „Welt“, nicht aber der „Juden“ spricht, analog zum V. 10 des Prologs. Eine weitere Ambivalenz des Begriffes „οἱ Ἰουδαῖοι“ tritt in 7,11 und 7,13 zutage: „Die Juden nun suchten ihn auf dem Fest“ und „niemand jedoch sprach öffentlich von ihm, aus Furcht vor den Juden“. Wären in 7,1 nur die „Juden“ Judäas gemeint, so bliebe fraglich, welche „Juden“ den johanneischen Jesus in 7,11 suchen und was sie für die „Volksmengen“ so furchteinflößend macht. Wären in 7,11 „Juden“ gemeint, die dem johanneischen Jesus nach dem Leben trachten, so passt dies wiederum nicht damit zusammen, dass gemäß 7,14 ein ungehindertes Lehren im Tempel möglich ist. Zugleich aber konfrontiert der johanneische Jesus wenig später, in V. 19, die „Juden“ mit der Frage: „Hat nicht Mose euch das Gesetz gegeben? Und keiner von euch tut das Gesetz. Was sucht ihr mich zu töten?“ In seinen nachfolgenden Ausführungen bezieht sich der johanneische Jesus explizit auf die in 5,1–16 erzählte Heilung eines Kranken am Teich Betesda: „Wenn ein Mensch die Beschneidung am Sabbat empfängt, damit das Gesetz Moses nicht aufgehoben wird, (wieso) zürnt ihr mir, dass ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe am Sabbat?“ (7,23). Diese Ambivalenz bleibt auch nicht bei einigen „von den Bewohnern Jerusalems“ unbemerkt, indem sie feststellen: „Ist das nicht der, den sie zu töten suchen? Und siehe, er redet öffentlich, und sie sagen ihm nichts“ (V. 25f). Die anschließende Mutmaßung „Haben etwa die Obersten wahrhaftig erkannt, dass dieser der Christus ist?“ (V. 26) lenkt die Ermordungsabsicht weg vom Generalbegriff „Juden“ hin zu den „Obersten“, in

V. 32 werden diese als „die Pharisäer und die Hohen Priester“ konkretisiert. Doch nur zwei Sätze später, in V. 35, heißt es wiederum generalisierend: „Es sprachen nun die Juden zueinander: Wohin will dieser gehen, dass wir ihn nicht finden sollen?“

Bei all diesen changierenden Angaben von möglichen Antagonisten des johanneischen Jesus wird jedoch gerade im Hinblick auf den zitierten, „im rabbinischen Diskurs ebenfalls verbreiteten Schluss vom Leichterem auf das Schwere“⁸²⁹, der in 7,23 beim Vergleich mit der Beschneidung am Schabbat vorgenommen wird, jedenfalls deutlich, dass „der johanneische Jesus – seinem eigenen Anspruch nach – der Tora nicht widerspricht. (...) Mit seinem Gegenüber teilt Jesus die Auffassung, dass die Beschneidung den Sabbat verdrängt (vgl. mShab 18,3; bShab 132a), und damit die Tora nicht aufgelöst wird“, so Martin Vahrenhorst. Nicht nur die Methodik der Argumentation des johanneischen Jesus entspricht dem „rabbinischen Diskurs“, sondern auch der Inhalt. In Strack-Billerbeck ist diesbezüglich Folgendes zu finden: „Vgl. die Schlußfolgerung in TSchab 15, 16 (134): R. Eli‘ezer (um 90) sagte: Die Beschneidung verdrängt den Sabbat; weshalb? weil man sich ihretwegen, wenn sie nach der bestimmten Zeit ausgeführt wird, der Ausrottung schuldig macht. (...). Und ist da nicht der Schluß vom Leichterem auf das Schwerere berechtigt? Wegen eines seiner Glieder verdrängt er den Sabbat, u. er ganz (in Lebensgefahr) sollte den Sabbat nicht verdrängen? – In Joma 85^b, verglichen mit 85^a, ist diese Ausführung dem R. El‘azar b. ‘Azarja (um 100) zugeschrieben: R. El‘azar antwortete u. sprach: Wenn die Beschneidung, die eins von den 248 Gliedern am Menschen betrifft, den Sabbat verdrängt, um wieviel mehr muß sein ganzer Leib (wenn er in Todesgefahr schwebt) den Sabbat verdrängen! Parallelstelle: Schab 132^a, 9; ferner s. M^ekh Ex 31,13 (109^a)“.⁸³⁰

So sehr sich also gerade, wie bereits erörtert, die als „Juden“ bezeichnete, vielleicht divergierende, vielleicht subsumierende Personengruppe „untypisch jüdisch“ verhält, indem prinzipielle, auch im „Alten“ Testament belegbare Vorgehensweisen beim Beobachten der Übertretung von Ge-/Verboten nicht beachtet werden, so sehr bewegt sich der johanneische Jesus bei seinen Handlungen⁸³¹ ganz innerhalb jenes Bereiches, der, bei aller Vorsicht bezüglich definierender Grenzziehungen und bezüglich der Möglichkeit anachronistischer Zuschreibungen von späteren Religionskonstrukten, als antikes Judentum bezeichnet werden

⁸²⁹ Vahrenhorst, Martin: „Johannes und die Tora“ (s. Anm. 799), hier 22.

⁸³⁰ Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte (s. Anm. 780), 488.

⁸³¹ Ob dies in allen seinen philosophischen Reden ebenso der Fall ist, wäre gesondert zu untersuchen.

kann.⁸³² Darin unterscheidet er sich mit nichts von den in den synoptischen Evangelien erzählten Jesus-Figuren.

c. **Diffuse Gegner, selten negative Folgen, jedoch ein Dekalog ohne Schabbatgebot? Fazit zum Verhalten des in den Evangelien erzählten Jesus am und zum Schabbat**

Mein Versuch, in dieser Arbeit den Karsamstag als Schabbat theologisch urbar zu machen, basiert u. a. auf der Grundprämisse, dass für den historischen⁸³³ Jesus von Nazareth der Schabbat von Bedeutung, ja, von besonderer Bedeutung war, wie für zahllose Juden vor, gleichzeitig mit und nach seinen Lebzeiten. Diese Grundprämisse steht in Kontrast zu Theorien, derenzufolge Jesus das Begehen des Schabbats eingeschränkt oder gar abgeschafft, zumindest aber Regelungen hinsichtlich des Arbeitsverbots aufgehoben habe.

Anfangen von „the patristic authors“, die „mainly arrived to the conclusion that the Torah no longer carried any relevance for the *ekklesia* in so far as the ‘ceremonial’ (a term I dislike) aspects were concerned“, was damit einherging, dass „Sabbath, kashrut, and circumcision lost their place in the early church, being replaced with other customs (e.g., Sunday worship), discarded altogether, or allegorized into spiritual metaphors and ethics“⁸³⁴, über unzählige

⁸³² Hinsichtlich des Schabbats ist daher Martin Vahrenhorst zuzustimmen, welcher feststellt, dass sich die Tatsache, dass „Johannes (...) keine grundsätzliche Kritik am Sabbat übt“, daran zeige, „dass es im Evangelium nicht nur die negativ qualifizierten Gestalten sind, die auf den Sabbat achten: Joh 19,38-42 schildert das Begräbnis Jesu. Die handelnden Personen sind heimliche Jünger bzw. Sympathisanten Jesu, Josef von Arimathia und Nikodemus. Sie halten sich nicht nur an die jüdischen Begräbnisriten (19,40), sondern achten auch darauf, Jesus vor dem Beginn des Sabbats zu begraben (19,42)“ (Vahrenhorst, Martin: „Johannes und die Tora“ (s. Anm. 799), hier 18).

⁸³³ Dies unter Bedachtnahme des Einwandes, den Stefan Krauter formulierte: „Aussagen über die Einstellung Jesu zum Gesetz sind wie alle Aussagen über den historischen Jesus mit großen methodischen Unsicherheiten belastet und daher umstritten“ (Krauter, Stefan: Art. „Gesetz / Tora (NT)“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2013). Den Schabbat wahrzunehmen, in welcher Form und konkreten Ausgestaltung auch immer, ist jedoch als zentrales Element der Judentümer aller Zeiten und Orte zu bezeichnen.

⁸³⁴ Oliver, Isaac: Torah praxis after 70 CE (s. Anm. 506), 37, Fn. 118. Berndt Schaller nennt als Beispiele aus der „in der Alten Kirche“ gängigen Praxis, „das Verhältnis Jesu zum Sabbat so oder ähnlich darzustellen und damit gegen das Judentum die eigene Ablehnung des Sabbat zu begründen“, dass „in den Actus (Vercellenses) Petri cum Simone Paulus der Satz in den Mund gelegt“ wurde: „Christus hat ihren Sabbat aufgelöst“, oder in den Acta Philippi als jüdische Anklage gegen Jesus vermeldet“ wurde: „Er hat das Gesetz und den Tempel aufgelöst und die Reinheitsgebote und die Sabbatgebote außer Kraft gesetzt mit der Behauptung, sie seien nicht von Gott

weitere a- und antijudaistische Autoren, die ihr Christsein nicht zuletzt durch ihre Kontrastsetzung zum Judentum (und damit zugleich, ohne darüber zu reflektieren, zum historischen Jesus von Nazareth) definierten, reichen die invasiven Wurzelausläufer der Herabsetzung und Bedeutungsnegierung des jüdischen sog. „Gesetzes“, und damit auch der Wertschätzung des Schabbats, bis in die heutige Zeit.⁸³⁵ Während Lutz Doerings Ansicht, „daß sowohl beim Ährenraufen als auch beim sabbatlichen Heilen mit hoher Wahrscheinlichkeit gegen eine Halacha verstoßen wurde, die von den Pharisäern zumindest geteilt wurde“⁸³⁶, nicht nur durch differenzierte Betrachtung der jeweiligen Geschichten sowie mit dem Hinweis, dass die von Doering in dieser Aussage stillschweigend vorausgesetzte Historizität des in den Evangelien erzählten Geschehens mehr als hinterfragbar ist⁸³⁷, auch hinsichtlich der stilisierten „Pharisäer“ zu widerlegen ist und zudem keine explizit antijudaistisch interpretierbaren Aussagen enthält, oder man Äußerungen Yong-Eui Yangs⁸³⁸, da 1997 getätigt, als Ausdruck

angeordnet“ (Schaller, Berndt: „Jesus und der Sabbat. Franz-Delitzsch-Vorlesung 1992“, in: Ders.: *Fundamenta Judaica. Studien zum antiken Judentum und zum Neuen Testament*, hg. v. Doering, Lutz; Steudel, Annette (= *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*, hg. v. Burchard Christoph u. a., Bd. 25), Göttingen 2001, 125–147, hier 126).

⁸³⁵ Vgl. dazu Berndt Schaller: „Es gibt offensichtlich von den Tagen der Alten Kirche bis in unsere Gegenwart einen verzweigten, aber durchgehenden Traditionsstrom, das Verhältnis Jesu zum Sabbat antithetisch im Sinn der Aufhebung des Sabbat durch Jesus zu bestimmen“ (ebda., hier 127). Schaller jedoch schließt aus der Tatsache, dass „dieser Traditionsstrom bis ins Neue Testament hineinreicht“: „Ganz so an den Haaren herbeigezogen, ganz ohne Gründe kann diese These also gar nicht sein. Und dennoch gab und gibt es immer wieder Stimmen, die meinen, das Verhältnis Jesu zum Sabbat anders, nicht so antithetisch bestimmen zu können, ja bestimmen zu müssen.“ Dies führt ihn zu der Einschätzung: „So haben wir auf der einen Seite eine kirchlich und wissenschaftlich weit verbreitete Position, die Jesus wesentlich in Gegensatz zum Sabbat stellt, und auf der anderen Seite eine gegenläufige, nur hier und da greifbare Position, die nachdrücklich von der Sabbatobservanz Jesu spricht“ (ebda. 128). Seit dem Jahr 1992, in dem diese Aussagen getätigt wurden, hat sich erfreulicherweise die Lage ins Gegenteil verkehrt.

⁸³⁶ Doering: *Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (s. Anm. 130), 399f.

⁸³⁷ Gleichmaßen könnte gegen Helmut Merkel argumentiert werden, wenn er behauptet: „The Gospel tradition has preserved several instances in which Jesus placed himself in direct opposition to Jewish religious practice“ (Merkel, Helmut: „The opposition between Jesus and Judaism“, in: Bammel, Ernst; Moule, C. F. D. (Hgg.): *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984, 129–144, hier 134).

⁸³⁸ „(...) for the contemporaries of Jesus, not only his proclamation of his Lordship over the sabbath (12.8) but his teaching on the true meaning of the sabbath (12.3-7,11-12) and his healing ministry on the sabbath (12.13) must have appeared so radical that they must surely have suspected that something unprecedented was happening and someone extraordinary was present. Having said this, however, they may not have grasped the full meaning and impact of Jesus' fulfilment of the sabbath, because they lived in a period when much of Jesus' redemptive work was not yet accomplished—for example, his trial, death, resurrection and second coming. Would this explain why the women visited the tomb, where Jesus was buried, on the first day of the week (28.1), probably in order to keep the sabbath according to the commandment (cf. Lk. 23.56)? Such an attitude is, of course, not necessarily an inappropriate one, yet it may possibly betray that they were still bound to the sabbath law without proper understanding of the full implication that Jesus had fulfilled the sabbath and become the Lord of the Sabbath“ (Yang, Yong-Eui: *Jesus and the Sabbath in Matthew's gospel* (= *Journal for the Study of the New*

jener Geisteshaltung interpretieren könnte, die im Zuge der *Third Quest* ansonsten weitgehend *ad acta* gelegt wurde, so sind auch Thesen wie jene Tom Holméns äußerst bedenklich, demzufolge „rather than a reflective opposition to the Sabbath commandment, Jesus’ acts attest to his indifference to it; he simply was not particularly concerned about keeping the commandment”⁸³⁹, indem sie Menschen, die sich am Verhalten des in den Evangelien erzählten

Testament, Supplement Series, Bd. 139), Sheffield 1997, 227). Damit unterstellt Yang, dass nicht einmal die engsten Vertrauten Jesu ein adäquates Verständnis davon gehabt hätten, wie in rechter, jesuanischer (oder vielmehr: heidenchristlicher) Weise der Schabbat zu feiern wäre – i. e. in Aufhebung desselben, indem sie eigentlich schon einen Tag früher, nicht erst am „ersten Tag der Woche“, Jesu Grab besuchen hätten sollen, da ohnehin der Schabbat außer Kraft gesetzt worden sei. Die mehrfachen Fehlschlüsse dieser Gedankenkonstrukte wären andernorts aufzuzeigen, sie basieren v. a. auf der Unfähigkeit wahrzunehmen, dass gerade das Verhalten der Frauen am Schabbat nach der Kreuzigung einen deutlichen Hinweis auf die ungeminderte Bedeutung des Schabbats nicht nur für sie, sondern auch für (zumindest) (Erst-)Tradenten dieser Geschichten aufzeigt. Auf diese Bedeutung weist u. a. Piet van Boxel hin, wenn er schreibt: „Der Sabbat selbst stand überhaupt nicht zur Diskussion. Aus Apostelgeschichte 1,12 ergibt sich sogar, daß man in späterer Zeit eine Beobachtung des Sabbats durch die allerersten Jünger Jesu als völlig selbstverständlich angenommen hat. So heißt es von ihnen in der Himmelfahrtsgeschichte, daß sie nach der Aufnahme Jesu vom Ölberg, *der nur einen Sabbatweg von Jerusalem entfernt ist* (!), nach Jerusalem zurückgekehrt seien. Daß der Abstand zwischen Jerusalem und dem Ölberg in dieser Weise angegeben wird, besagt nicht, daß die Himmelfahrt nach Lukas an einem Sabbat stattgefunden hätte. Es bedeutet aber wohl, daß der Begriff *Sabbatweg* aus der Halacha in einer frühchristlichen Gemeinde bekannt war und auch allgemein verstanden wurde“ (Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 76). Entgegen Yang bleibt jedenfalls festzuhalten, dass „kaum überraschen kann, dass Jesus, sozialisiert und eingebettet in die Glaubenswelt Israels, an der Geltung der Thora nicht gerüttelt hat“ (Striet, Magnus: „Vom Jüdissein Jesu und einem notwendigen dogmatischen Umdenken“, in: Danz, Christian; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter (Hgg.): *Christologie zwischen Judentum und Christentum* (s. Anm. 56), 311–318, hier 314), dass „die ersten Anhänger und Anhängerinnen Jesu (...) wie ihr Lehrer fest im Judentum verankert“ waren (Dünzl, Franz: *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltdistanz und Weltverantwortung*, Freiburg i. Br. 2015, 53) und dass „die erste christliche Gemeinde in Jerusalem, die das Zentrum der Jesusbewegung nach der Katastrophe von Golgotha bildete, (...) nach wie vor jüdisch“ war, denn: „Man besuchte den Tempel, übte Beten und Fasten in jüdischer Weise und hält am Gesetz, der Tora, fest. Laut Apg 21,20 werden die christlichen Juden in Jerusalem als „Eiferer für das Gesetz“ bezeichnet. Sie sind eine gesetzestreue jüdische Gruppierung“ (Winkler, Dietmar W.: „Wann trennten sich die Wege? – Forschungszugänge zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie* (s. Anm. 32), 69–82, hier 79). Ähnlich argumentiert Max Joseph, wenn er schreibt: „Sah er auch in dem innerlich religiösen und im sittlichen Moment die eigentliche Tendenz des j. [jüdischen] Gesetzes, so verwarf er doch den Opferkultus (Mat. 8, 1–4) und das Gesetz überhaupt keineswegs (Mat. 5, 17–19), wie denn auch seine persönlichen j. Anhänger und deren Nachkommen unverbrüchlich am j. Gesetz festgehalten haben“ (Joseph, Max: *Art. „Jesus von Nazaret“*, in: Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hgg.): *Jüdisches Lexikon* (s. Anm. 459), Bd. I, 237–242, hier 238).

⁸³⁹ Holmén, Tom: *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (s. Anm. 474), 105. Kurz darauf wiederholt er: „Rather, his [Jesus’] behavior reflects a strikingly indifferent attitude towards the command.“ Ähnliches behauptet M. Max B. Turner, wenn er schreibt: „Jesus did not especially hallow the Sabbath“ (Turner, M. Max B.: „The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts“, in: Carson, D. A. (Hg.): *From Sabbath to Lord’s Day. A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, Eugene (Oregon) 1999, 99–158, hier 136). Andrea Mayer-Haas’ Fazit, dass „alles in allem (...) Jesu Verhältnis zum Sabbat wie seine konkrete Sabbatpraxis jedoch kein herausragender Bestandteil seines Wirkens“ gewesen sei (Mayer-Haas, Andrea J.: „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). *Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften*, Münster 2003, 680), ist zwar so formuliert, dass Antijudaismen und Thesen, die Jesus in Opposition zum Judentum stellen, weniger leicht Unterstützung finden können, jedoch wäre auch hier zumindest präziser zu formulieren, indem zwischen „Jesus“ und seinen literarischen

Jesus bis zum heutigen Tag orientieren wollen, die Bedeutungslosigkeit des Schabbats und damit eines zentralen Elements jüdischen Gottes-, Welt- und Menschenverständnisses, suggerieren. Dass mitnichten die Verknüpfung von angeblichem Verstoßen eines angeblichen Jesus gegen die angebliche Tora mit dem Gedanken einer ans Kreuz führenden Ursächlichkeit lediglich bei Autoren früherer Jahrhunderte (inklusive des 20.) zu finden ist⁸⁴⁰, zeigt sich bei den Ausführungen Gunther Wenz', wenn er schreibt: „Fragt man nach den Ursachen des Vorgehens der jüdischen Behörde gegen Jesus, welches zur Anzeige bei Pilatus führte (...), so ist neben der Tempelkritik (...) an die mannigfachen [sic!], dies suggeriert eine textlich nicht belegbare Vielzahl, Anm. S. H.] Konflikte im Kontext der Tora und ihres Verständnisses zu denken. Auch wenn sich Mk 3,6, wonach der erste Tötungsbeschluss von Herodianern und Pharisäern nach einem Sabbatkonflikt erfolgte, redaktionellen Interessen verdankt, so darf neben möglichen politischen Aspekten und der Kritik am Tempel der Konflikt Jesu nicht vernachlässigt werden, wie er infolge seines von der Reich-Gottes-Erwartung bestimmten Umgangs mit der Tora entstanden war“⁸⁴¹. Hierbei wird einerseits eine (nicht näher definierte,

Repräsentationen in den Evangelien unterschieden werden würde. Damit könnte zugleich in den Blick geraten, dass allenfalls seitens von Autor(-en)/Redaktor(-en) der Evangelien ein mangelndes Interesse an einer Darstellung der unzähligen, vermutlich selbstverständlich gefeierten und hinsichtlich des Arbeitsverbotes gehaltenen Schabbate während der Lebenszeit des historischen Jesus bestanden haben mag.

⁸⁴⁰ Dabei wird oft außer Acht gelassen, dass ein „eklatanter Verstoß gegen die Sabbathvorschriften (...) im Prozeß Jesu (...) nicht erwähnt“ wird (Ben-Chorin, Schalom: Die Tafeln des Bundes. Das Zehnwort vom Sinai, Tübingen 1979, 92).

⁸⁴¹ Wenz, Gunther: Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie (= Studium Systematische Theologie, Bd. 5), Göttingen u. a. 2011, 308. Ähnlich argumentiert Edward Schillebeeckx, der zwar zunächst darauf hinweist, „daß Jesus und die ältesten Generationen des frühen Christentums sich selbst als einen Teil des Judentums betrachteten“, jedoch dann zu bedenken gibt: „Anderseits: Jesus wurde hingerichtet. Und das zeigt an, daß in seiner Verkündigung und Lebenspraxis zumindest Aspekte vorhanden waren, die im Gegensatz zu dem standen, was das Judentum oder ein Teil des Judentums offiziell zur Zeit Jesu lehrte“ (Schillebeeckx, Edward: Jesus (s. Anm. 478), 204). Hier wird nicht einmal ansatzweise in Betracht gezogen, dass die Kreuzigung keine jüdische Hinrichtungsmethode darstellt (siehe dazu die von Günther Baumbach bereits 1973 angeführten Argumente zu seiner These, „daß es die Römer waren, die Jesus aus politischen Gründen zum Tode verurteilten“ (Baumbach, Günther: „Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 20 (1973), 3, 285–305, hier 287); ebenso Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 1990, 123; ausführlich geht darauf ein: Edwards, J. Christopher: Crucified (s. Anm. 625)). Etwas später legt Schillebeeckx nach: „Im Neuen Testament wird jede Gesetzesübertretung durch Jesus oder seine Jünger deutlich als eines der Elemente interpretiert, die den unvermeidlichen Weg Jesu zum Kreuz erklären. Übertretungen werden somit als Antwort auf die Frage wiedergegeben, wie es so weit kommen konnte, daß Jesus gekreuzigt wurde. Das Motiv ist also kerygmatisch, nicht historisch bestimmt. Anderseits wäre es falsch zu behaupten, die Situation, aus der heraus diese Perikopen geschrieben sind, sei nur die konkrete kirchliche Praxis in bezug auf den jüdischen Sabbat und man wolle diese Praxis mit einer Berufung auf Jesus legitimieren. (...) die Analyse gestattet nicht zu sagen, diese Perikopen über die Haltung Jesu gegenüber dem Sabbat seien nur eine Zurückprojektion der tatsächlichen kirchlichen Praxis in das Leben Jesu“ (Schillebeeckx, Edward: Jesus (s. Anm. 478), 207). Die Anmerkung Kent Blevins', dass „we must be careful not to assume that New Testament portrayals of first century Judaism provide us with a balanced

jedoch als bekannt vorausgesetzte) „Reich-Gottes-Erwartung“ in Opposition zur Tora gesetzt, andererseits wird angenommen, dass aus der textlichen Basis der Evangelien direkte Rückschlüsse auf tatsächlich stattgefunden habende Ereignisse und auf Ein- und Vorstellungen „Jesu“ (i. e. des historischen Jesus von Nazareth) gezogen werden könnten. Diesem Trugschluss entging auch Helmut Merkel nicht („there is widespread agreement among scholars that the controversies over the Sabbath reported in both the Synoptic and Johannine traditions reflect the attitude of Jesus”⁸⁴²), jedoch geschah dies vor vier Jahrzehnten. Auch Joseph Klausner setzt den in den Evangelien erzählten Jesus mit dem historischen Jesus von Nazareth gleich (wobei er allerdings zu gegenüber Merkel entgegengesetzten Schlussfolgerungen kommt) – jedoch geschah dies vor sieben Jahrzehnten⁸⁴³.

Bevor ich auf einige ausgewählte Autoren zu sprechen komme, die gemäß der Einschätzung von Andrea Mayer-Haas, welche meint, in der „Literatur über das Verhältnis Jesu zum Sabbat (-gebot)“, die „wegen ihrer Fülle kaum mehr zu überblicken“ sei, „schematisch vier Argumentations-Grundmuster für die Zuordnung Jesu zum Sabbat unterscheiden“ zu können, nicht in die Kategorien „(I) Jesus hat den Sabbat ganz aufgehoben“ oder „(II) Jesus befreit von

depiction” (Blevins, Kent: „Observing Sabbath“, in: *Review and Expositor* 113 (2016), 4, 478–487, hier 483), sei an dieser Stelle aus Gründen der notwendigen Beschränkung als ein Beispiel unter unzähligen, die eine gänzlich andere Haltung zum Ausdruck bringen, genannt. Nicht zuletzt sei darauf hingewiesen, dass „all the scenes of debate between Jesus and the Pharisees have more than a slight air of artificiality” (Sanders, E. P.: *Jesus and Judaism* (s. Anm. 470), 265).

⁸⁴² Merkel, Helmut: „The opposition between Jesus and Judaism“ (s. Anm. 837), hier 138f.

⁸⁴³ „Enthielte die Lehre Jesu nicht auch einen Gegensatz zum Judentum, so wäre es Paulus unmöglich gewesen, in ihrem Namen die Zeremonialgesetze abzuschaffen (...). Paulus fand zweifellos bei Jesus manchen Anhaltspunkt für seine Tendenzen. (...) Jesus ißt und trinkt mit Sündern und Zöllnern und setzt sich dadurch über das Gebot der rituellen Absonderung und über die Reinheitsvorschriften hinweg (...). Jesus heilt am Sabbat ungefährliche Krankheiten und verteidigt die Jünger, die am Sabbat Ähren pflückten, beachtet also nicht die strengeren Vorschriften über die Sabbatheiligung. (...) bis er sie [die Zeremonialgesetze] schließlich *fast* aufhebt. Aber eben nur „fast“. Die letzte Konsequenz aus seinen Worten zog Jesus nicht. Er selbst beobachtete die Zeremonialgesetze bis zum letzten Tage seines Lebens - wenn auch nicht gerade mit pharisäischer Genauigkeit und ganz besonderem Bedacht“ (Klausner, Joseph: *Jesus von Nazareth* (s. Anm. 488), 513–515). Zuvor betont Klausner jedoch, dass Jesus „alle Zeremonialgesetze wie ein echter Jude“ erfüllt habe: „trägt die Schaufäden (Zizith), wallfahrtet am Pessachfest nach Jerusalem, hält den ‚Seder‘, spricht den Segen über Wein und Brot, ißt Ungesäuertes, taucht Bitterkraut in ‚Charoseth‘, trinkt die vorschriftsmäßigen vier Becher Weins und beschließt den Seder mit ‚Hallel‘“ (Ebda., 506). Ähnlich beurteilt Geza Vermes den in den Evangelien dargestellten Jesus: „Das Bild, das von Jesus gezeichnet wird, ist das eines Mannes, der sich an zahlreiche äußerliche Gebote hält: Beispielsweise hatte sein Mantel Quasten (Mt 9,20; Lk 8,44; Mt 14,36; Mk 6,56) in Übereinstimmung mit der Vorschrift von Num 15,58. Mit anderen Worten, er verhielt sich und sah aus wie ein normaler Jude seiner Zeit“ (Vermes, Geza: *Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas*, Berlin 2016, 83).

rigoroser Sabbatobservanz“ einordenbar sind, sondern sich in den Argumentationslinien „(III) Jesus brachte den ursprünglichen Sinn des Sabbats wieder aus Licht“, „(IV) Jesus hat niemals den Sabbat verletzt, sich aber an seiner Auslegung beteiligt“⁸⁴⁴ oder außerhalb dieser Klassifizierung bewegen, seien einige oben ausführlich erörterte Textbefunde gleichsam in statistischer Weise ausgewertet.

Ebenso wie es in der Perikope vom Ährenpflücken fraglich ist, was genau den am Schabbat verbotenen, von „den“ oder zumindest einigen „Pharisäern“ beanstandeten Tatbestand umfasst, sind nämlich auch die Gegner bzw. Gegenspieler Jesu in den verschiedenen, am Schabbat zeitlich situierten Geschichten der Evangelien nicht klar umrissen, wie die folgende Tabelle verdeutlichen soll:

	Antagonisten Jesu	beanstandeter Tatbestand	Begründung Jesu, warum das Beanstandete schabbatkonform ist	Ausgang der Perikope
1. Ährenpflücken				
Mt 12,1–8	„die“ Pharisäer	Abpflücken und Essen von Ähren	David in 1 Sam 21, Priester bei Tempeldienst	keine Reaktion „der“ Pharisäer auf Jesu Replik, aber anschließend 12,9–14
Mk 2,23–28	„die“ Pharisäer	Abpflücken von Ähren	David in 1 Sam 21, Schabbat ist für Menschen da (nicht umgekehrt)	keine Reaktion „der“ Pharisäer auf Jesu Replik, aber anschließend 3,1–6
Lk 6,1–5	einige Pharisäer	Abpflücken, mit Händen	David in 1 Sam 21	keine Reaktion „der“ Pharisäer

⁸⁴⁴ Mayer-Haas, Andrea J.: „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (s. Anm. 839), 16.

		Zerreiben und Essen von Ähren		auf Jesu Replik, aber an- schließend 6,6– 11
2. Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand				
Mt 12,9–14	„die“ Pharisäer	Heilen am Schabbat	Herausziehen von in Grube gefallenem Schaf	Vertreibungs- oder Ermor- dungsbeschluss ⁸⁴⁵ „der“ Pharisäer
Mk 3,1–6	„die“ Phari- säer, V. 6: „mit den Hero- dianern“	Heilen am Schabbat	Was ist erlaubt: Gutes/Böses tun, Leben retten/ vernichten?	Vertreibungs- oder Ermor- dungsbeschluss „der“ Pharisäer und Herodianer
Lk 6,6–11	„die Schrift- gelehrten und die Pharisäer“	Heilen am Schabbat	Was ist erlaubt: Gutes/Böses tun, Leben retten/ vernichten?	Schriftgelehrte und Pharisäer beraten, was sie gegen Jesus unternehmen könnten
Lk 14,1–6 (Heilung eines Wassersüch- tigen)	Gesetzesleh- rer und Pha- risäer	keiner, denn Gesetzeslehre r und Pharisäer „lauerten“ zwar auf Jesus, jedoch	Herausziehen von in Brunnen gefallenem Sohn oder Ochsen	Gesetzeslehrer und Pharisäer können Jesus nichts erwidern

⁸⁴⁵ Zu weiteren Übersetzungsmöglichkeiten siehe meine obigen Erörterungen.

		kommt es weder zu einer Antwort auf Jesu Frage noch zu einer Beanstandung		
3. Heilung eines Menschen mit unreinem Geist				
Mk 1,21–28; Lk 4,33–37	keine	keiner	keine	Jesu Ruf ver- breitet sich
4. Heilung der Schwieger- mutter des Petrus				
Mk 1,29–31; Lk 4,38f	keine	keiner	keine	Schwiegermutter des Petrus „διηκόνει αὐ-τοῖς“
5. Ablehnung in heimatlicher Synagoge				
Mk 6,2–6	„viele die zuhörten“	„Woher (hat) der das? Und was ist das für eine Weisheit, (...) und sol- che Wunder- werke (...)? Ist dieser nicht der Zimmer-	keine (Schabbat- konformität wird nicht beanstandet)	Jesus heilt nur wenige, wundert sich über Unglauben

		mann (...)?" (6,2f)		
Lk 4,16–30	„alle in der Synagoge“	„Er sprach aber: (...) Viele Witwen waren in den Tagen Elias in Israel, (...) zu keiner von ihnen wurde Elia gesandt als nur nach Sarepta in Sidon zu einer Frau, einer Witwe. Und viele Aussätzige waren zur Zeit des Propheten Elisa in Israel, und keiner von ihnen wurde gereinigt als nur Naaman, der Syrer.“ (4,24.26f)	keine (Schabbatkonformität wird nicht beanstandet)	Anwesende wollen Jesus von Abhang hinabstürzen, dieser schreitet durch ihre Mitte hindurch
6. Heilung einer gekrümmten Frau				
Lk 13,10–17	V. 14: Synagogenvorste-	Heilen am Schabbat, Be-	Losbinden und Zur-Tränke-Füh-	Widersacher beschämt, „die

	her, V. 17: „alle seine Widersacher“	anstandung je- doch nicht bei Jesus, sondern bei „Volks- menge“	ren von Ochs oder Esel	ganze Volks- menge“ in Freude
7. Heilung eines Gelähmten				
Joh 5,1–16	„die Juden“	V. 10: Ge- heilte trägt Bett, V. 12: Aufforderung zum Tragen des Bettes, V. 15f: Heilen am Schabbat, V. 18: dass Jesus „nicht allein den Sabbat aufhob, son- dern auch Gott seinen eige- nen Vater nannte und sich <so> selbst Gott gleich machte“	keine	Verfolgung ⁸⁴⁶ durch „die Juden“
8. Sehendmachun				

⁸⁴⁶ Zu alternativen Übersetzungen und den Kontext bis Joh 6,1 siehe meine obigen Erörterungen.

g eines Blindgeborenen				
Joh 9,1–7 (–47)	V. 16: „einige von den Pharisäern“, V. 22: „die Juden“	Teig auf Augen legen am Schabbat (gemäß der Information des Geheilten an die „Pharisäer“ in V. 16)	keine	Geheilte wird „hinausgeworfen“, für Jesus keine unmittelbaren negativen Folgen

In der Perikope vom Ährenpflücken wird im Matthäus- und Markusevangelium (Mt 12,1–8; Mk 2,23–28) das Tun der Jünger⁸⁴⁷ durch „die“, also pauschalisierte Pharisäer kritisiert, im Lukasevangelium (Lk 6,1–5) hingegen nur von „einigen“ Pharisäern. Die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand (Mt 12,9–14; Mk 3,1–6; Lk 6,6–11) an einem Schabbat stört im Matthäus-Evangelium „die“ Pharisäer, ebenso im Markus-Evangelium, wobei diese in V. 6 „mit den Herodianern“ einen Vertreibungs- oder Ermordungsbeschluss fassen, in der lukanischen Variante sind es „die Schriftgelehrten und die Pharisäer“. Beim ins Lukasevangelium eingebauten Text über die Heilung einer gekrümmten Frau (Lk 13,10–17) ist zunächst (V. 14) vom Synagogenvorsteher als Gegenspieler Jesu die Rede, in V. 17 aber werden plötzlich „alle seine Widersacher“ genannt, jedoch ohne Spezifizierung. Nachdem Jesus in Lk 14,1–6 einen Wassersüchtigen geheilt hat, beanstanden „die Gesetzeslehrer und die Pharisäer“ sein Tun. Im Johannes-Evangelium werden im fünften Kapitel „die Juden“ als Konterpartie des johanneischen Jesus genannt, im neunten Kapitel sind es zunächst nur „einige von den Pharisäern“, in V. 22 wird wieder zur Pauschalbezeichnung „die Juden“ gewechselt.

Insgesamt also, im Vergleich sowohl der synoptischen Varianten als auch im Vergleich der Schabbaterzählungen innerhalb eines Evangeliums, ist die gegnerische Frontlinie gegenüber Jesu Handeln an einem Schabbat eine sehr inkonsistente und nicht konkret greifbar. Nicht zuletzt sei darauf hingewiesen, dass es in den im Markus- und Lukasevangelium gleichermaßen

⁸⁴⁷ Damit unterscheidet sich die Perikope vom Ährenpflücken von allen anderen am Schabbat spielenden Geschichten der Evangelien in zweierlei Hinsicht: Zum einen kommt es darin zu keiner Heilung durch Jesus, zum anderen steht nicht Jesus selbst in der Kritik, etwas am Schabbat Verbotenes zu tun, sondern seine Jünger.

zusammengestellten Doppelperikopen, der Heilung eines Menschen mit unreinem Geist (Mk 1,21–28; Lk 4,33–37) und der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31; Lk 4,38f) weder zu einer Gegnerschaft noch zu einer Beanstandung Jesu bzw. seines Tuns kommt. Wie in der obigen Tabelle ersichtlich, nehmen beide Perikopen ein positives Ende: Nach der Vertreibung des unreinen Geistes verbreitet sich Jesu Ruf „überall in die ganze Umgebung Galiläas“ (Mk 1,28) bzw. „in jeden Ort der Umgegend“ (Lk 4,37), und nachdem das Fieber von ihr gewichen ist, wird über die Schwiegermutter des Petrus gesagt, dass sie „διηκόνει αὐτοῖς“ (Mk 1,31; Lk 4,40), was auch immer darunter zu verstehen sein mag.⁸⁴⁸

Was ebenso aus der obigen Tabelle hervorgeht, ist der besonders bemerkenswerte Umstand, dass es in nur einer Erzählung, nämlich jener der Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand, und auch hier lediglich in zwei von drei synoptischen Varianten (Mt 12,9–14; Mk 3,16; nicht aber in Lk 6,6–11) zum Beschluss der Gegenspieler Jesu kommt, ihn zu vertreiben oder zu ermorden. Die Besprechung der Schriftgelehrten und Pharisäer des Lukas-Evangeliums dahingehend, „was sie Jesus tun sollten“ (Lk 6,11), muss nicht zwangsläufig mit Mordplänen einhergehen, sondern könnte weit mildere Maßnahmen bewirken.

Zusammenfassend kann man zudem festhalten, dass am Ausgang der in der obigen Tabelle dargestellten Perikopen in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle kein Konfliktpotential mehr erkenntlich wird: In der Geschichte vom Ährenabreißen kommt es zu keiner Reaktion der Beanstander. Sie endet offen, in alle drei synoptischen Narrative wurde keine Reaktion „der“ Pharisäer eingebaut.⁸⁴⁹ Die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand bewirkt zwar eine Beratschlagung der lukanischen Schriftgelehrten und Pharisäer, was gegen Jesus unternommen werden könnte, sowie einen Vertreibungsbeschluss der Antagonisten des Matthäus- und Markusevangeliums, jedoch ist dies eine mit der Reaktion der Menschen auf die Austreibung von Dämonen in eine Schweineherde hinein in Mt 8,34par vergleichbar, außer man geht von der Übersetzungsvariante eines dezidierten Ermordungsbeschlusses in Mt 12,14 und Mk 3,6 aus. In der lukanischen Doublette über die Heilung eines Wassersüchtigen geht Jesus als

⁸⁴⁸ Siehe dazu die obigen Erörterungen. Spricht man von „unterstützen“, so kann jedenfalls ein anderes Bild der Schwiegermutter des Petrus im Leser entstehen, als im Falle von „dienen“: Es wäre eine Begegnung auf Augenhöhe anstatt einem hierarchischen Gefälle.

⁸⁴⁹ Lediglich die Platzierung der Perikope über die Heilung eines Menschen mit verdorrter Hand, im Matthäus- und Markus-Evangelium mit einem Vertreibungs- oder Ermordungsbeschluss gegen Jesus endend, kann Leser der Endtexte dazu motivieren, die Ursache für diesen Beschluss als bereits in der Perikope vom Ährenpflücken grundgelegt zu vermuten.

argumentativer Sieger hervor, sodass in Lk 14,6 die Gesetzeslehrer und Pharisäer „ihm darauf nicht antworten“ können.

Nach der Heilung einer gekrümmten Frau sind die Konterparte Jesu beschämt, die Volksmenge ist erfreut. Anlässlich der Heilungen eines Menschen mit unreinem Geist und der Schwiegermutter des Petrus gibt es keine Beanstandungen, im Falle der Geschichten über die Ablehnung des markinischen und lukanischen Jesus in der heimatlichen Synagoge sehr wohl, jedoch nicht hinsichtlich der Schabbatkonformität seines Tuns. Zu einer Verfolgung durch „die Juden“ kommt es nach der Heilung eines Gelähmten beim Teich Betesda zwar gemäß Joh 5,16, jedoch sollte die Fortsetzung der Geschichte bis 6,1, wie oben erörtert, nicht aus dem Blick geraten, d. h. auch nicht die Tatsache, dass der johanneische Jesus letztlich unbehelligt bleibt. Und zuletzt wird zwar der sehendgemachte Blindgeborene aus der Synagoge geworfen, für Jesus jedoch hat sein Handeln am Blindgeborenen keine (unmittelbar erkennbaren) negativen Folgen.

Bei anderen in den Evangelien erzählten Beanstandungen des Verhaltens Jesu oder seiner Jünger, welche nicht am Schabbat zeitlich situiert sind, ist ein ähnliches Phänomen festzustellen: In der überwiegenden Mehrheit der Fälle kommt es zu keiner Reaktion der Beanstander (s. Mt 9,9–13; 9,14–17; 12,22–37; Mk 2,13–17; 2,18–22; 3,20f.31–35; 3,22–30; 7,1–23; Lk 5,27–32; 5,33–39; 7,36–50; 15,1–10; Joh 2,13–25). In etlichen Fällen gibt es einen dezidiert positiven Ausgang der jeweiligen Perikope (s. Mt 9,1–8; Mk 2,1–12; Lk 5,17–26; Joh 2,13–25), in weiteren Einzelfällen zwar eine Reaktion der Beanstander (s. Mt 8,28–34; 9,32–34; 15,1–20; Mk 5,1–20; Joh 8,2–11), jedoch keine unmittelbaren (negativen) Konsequenzen für den dargestellten Jesus. Lediglich in einigen Fällen, und dies in gehäuftem Maße nur im Johannes-Evangelium, sind negative Folgen zu konstatieren (Lk 11,37–54; 19,45–48; 20,9–19; Joh 6,22–7,1; 7,28–32; 8,37–59; 10,22–42; 11,47–57), wobei auch diese mehrheitlich, aus verschiedenen Gründen, dann wieder ins Leere laufen.

Angesichts all dieser Befunde ist somit Geza Vermes uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er schreibt: „Was grundlegende jüdische Glaubenssätze angeht, so verzeichnen die Evangelisten nur einen ernsthaften Zusammenstoß zwischen Jesus und etablierten religiösen Kreisen: Er widerspricht den Sadduzäern in ihrer Leugnung der Auferstehung“⁸⁵⁰, denn: „Jesus von

⁸⁵⁰ Vermes, Geza: Jesus der Jude (s. Anm. 730), 22.

Nazareth war ein Ur- und Nur-Jude, der im jüdischen Lande lebte, lehrte und litt.“⁸⁵¹. Dem entspricht Michael Rogness’ Einschätzung, dass „Jesus was not disputing the need to observe the Sabbath, nor was he abrogating the law. His rebuttal to the Pharisees concerning the Sabbath was consistent with the clear direction of the Old Testament prophets to view compassion and love—the good of people—as the first and foremost purpose of the law.“⁸⁵² Während Avemarie Friedrich befindet, dass „Jesus’ teachings on divorce and the sabbath do not abandon the common ground of ancient Jewish legal debates“⁸⁵³, so weisen etliche Autoren darauf hin, dass

⁸⁵¹ Ben-Chorin, Schalom: „Bruder Jesus“ (s. Anm. 669), hier 2. Ähnlich konstatiert Martin Goodman, dass „Jesus himself is portrayed in the Gospels as being like any other Jew, from his circumcision soon after birth through his observance of the Sabbath, attendance at synagogue services to hear the Torah read, the observance of festivals, and pilgrimage to the Temple“ (Goodman, Martin: *A History of Judaism*, Princeton (New Jersey) 2018, 183). Auch Wolfgang Reinbold postuliert: „Jesus ist ein Jude gewesen, von Geburt, in seiner Praxis, in seiner Lehre. Das wenigste von dem, was er tat und sagte, war ‚neu‘ in dem so oft beschworenen Sinne. Nichts davon war so beschaffen, dass es ‚das Judentum‘ notwendig ‚sprengen‘ musste, wie es bis zum heutigen Tag immer wieder zu lesen ist. Jesus war in mancherlei Hinsicht ein Außenseiter, ein ‚Fremdkörper‘ in seinem Volk (dessen Auftreten mit Notwendigkeit Todfeindschaft hervorrief) war er nicht“ (Reinbold, Wolfgang: *Der Prozess Jesu* (s. Anm. 675), 170). Gemäß David Flusser sei „die Geschichte von Gethsemane und Jesu Gang zum Ölberg nach dem Passamahl (...) die einzige im Neuen Testament, in der Jesus erkennbar von der halachischen Tradition abweicht. (...) Nach der Halacha muß man sich im Anschluß an das Passaopfer innerhalb der Mauern Jerusalems aufhalten, man darf die Stadt nicht verlassen. Diese Halacha gründet fest in tannaitischen Quellen, und es besteht kein Grund, sie für eine spätere Härtebestimmung zu halten.“ Flusser versucht sich dies folgendermaßen zu erklären: „Daß Jesus so handelte, kann nur damit erklärt werden, daß er die ihm drohende Gefahr ahnte und daraufhin Jerusalem verließ, um in die Wüste zu entkommen. Vielleicht dachte er, bei den Essenern Asyl zu finden, die, ihrer Gewohnheit entsprechend, zum Passaopfer nicht nach Jerusalem gingen, und er empfand auf seinem Weg, daß dies der falsche Weg war“ (Flusser, David: *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse*, Stuttgart 1982, 80f.). Barbara U. Meyer weist darauf hin, dass jene Erkenntnisse, die David Flusser „in his path-breaking 1969 work that Jesus lived according to the Torah and did not break its laws“ oder Geza Vermes in seinem Werk „Jesus the Jew“ dargestellt haben, bereits in Moses Mendelssohn im Jahr 1783 einen Vorläufer hatten, welcher feststellte: „Jesus of Nazareth was never heard to say that he had come to release the House of Jacob from the law. Indeed, he said, in express words, rather the opposite; and, what is still more, he himself did the opposite. Jesus of Nazareth himself observed not only the law of Moses but also the ordinances of the rabbis; and whatever seems to contradict this in the speeches and acts ascribed to him appears to do so only at first glance“ (Mendelssohn, Mose: *Jerusalem, or On Religious Power and Judaism*, Hanover 1983, 134, zit. nach Meyer, Barbara U.: *Jesus the Jew in Christian Memory. Theological and Philosophical Explorations*, Cambridge 2020, 49).

⁸⁵² Rogness, Michael: „The Sabbath: Holy Time“, in: *Word & World* 36 (Summer 2016), 3, 285–291, hier 288. Rogness verweist auf entsprechende Stellen der Propheten Hosea, Amos und Micha.

⁸⁵³ Avemarie, Friedrich: „Jesus and Purity“, in: Bieringer, Reimund: *The New Testament and rabbinic literature* (= *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, hg. v. Bieringer Reimund u. a., Bd. 136), Leiden u. a. 2010, 255–279, hier 278. Vgl. z. B. Jonathan Klawans, der meint, dass „sich eigentlich alle Aussagen zum ‚Gesetz‘, die Jesus zugeschrieben werden, oder zu Angelegenheiten des jüdischen Rituals bzw. der jüdischen Ethik im Allgemeinen in den Rahmen zeitgenössischen jüdischen Gedankenguts und jüdischer Praxis“ einpassen würden (Klawans, Jonathan: „Das Mosegesetz“, in: Levine, Amy-Jill; Brettler, Marc Zvi (Hgg.): *The Jewish annotated New Testament* (s. Anm. 769), 709–713, hier 711).

„Jesus innerhalb des damaligen frühjüdischen Diskurses“ bleibe, „auch in seiner – manchmal provozierenden – Sabbatpraxis“⁸⁵⁴.

⁸⁵⁴ Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums (s. Anm. 556), 284. Hinsichtlich der Bezeichnung „Anfänge des Christentums“, „frühes Christentum“ u. dgl. sei auf Micha Brumlik verwiesen, der in seinen Ausführungen über die „Entstehung des Christentums“ festhält, dass es sich „um die Vor-Geschichte des Christentums und noch nicht seine Geschichte (...) hier deshalb“ handele, „weil sich all dies ausschließlich unter Juden abspielte, unter Menschen also, die nicht im geringsten daran dachten, sich einer anderen Religion oder einer anderen, wesentlich verschiedenen Lebens- und Glaubensform zuzuwenden“ (Brumlik, Micha: Entstehung des Christentums. Kurze Geschichte in 5 Kapiteln, Berlin 2010, 14). Christian Danz meint gar, dass „ein breiter Konsens in der heutigen neutestamentlichen Wissenschaft“ bestehe, „dass der Nazarener, ja die neutestamentlichen Schriften insgesamt vollständig ins antike Judentum gehören. (...) Soweit es sich überhaupt noch mit den Mitteln der historischen Forschung erkennen lässt, gehen das Wirken und die Verkündigung Jesu an keiner Stelle über die Vorstellungswelten seiner Tradition hinaus, auch da nicht, wo die ältere Forschung noch Konflikte und Brüche meinte konstatieren zu müssen, wie im Bezug auf die Rolle der Tora, Toraobservanz oder jüdische Riten“ (Danz, Christian; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter: „Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser: Eine Einleitung“, in: Danz, Christian; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter (Hgg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum (s. Anm. 56), 1–4, hier 1). Hierbei ist m. E. zwar das Ansinnen, „die ältere Forschung“ inklusive ihrer Antijudaismen überwinden zu wollen, ein sehr rühmliches. Gleichzeitig aber könnte u. a. hinterfragt werden, welche Mittel „der historischen Forschung“ Danz hier im Blick hat, insofern er ihnen, ohne näher darauf einzugehen, positiven Erkenntnisgewinn zuspricht und sie die Ausgangsbasis für seine Aussagen über „das Wirken und die Verkündigung Jesu“ (vermutlich ist hier der historische Jesu gemeint) liefern. Im Unterschied zu Danz postuliert Markus Tiwald, dass es „unter Bibelwissenschaftlern (...) noch keinen Konsens darüber“ gäbe, „wie Jesus sich zur Tora verhielt“. (...) Allerdings wird man (...) eingestehen müssen, dass es zur Zeit Jesu gar keine einheitliche Tora-Auslegung in Israel gab. (...) Insofern wird man gut daran tun, Jesus als Teilhaber eines innerjüdischen Diskurses anzusehen, wie man den Willen Gottes, also ‚die Tora‘, richtig deuten und leben solle“ (Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums (s. Anm. 556), 276). Ohne dass dies in Tiwalds Aussagen expliziert wird, könnten an seine Thesen Überlegungen andocken, die wiederum einen „Schritt zurück“ bedeuten würden, indem das angebliche Ringen darum, wie „die Tora“ richtig gedeutet werden solle, anstelle eines Zulassens des Nebeneinanders von unterschiedlichen Deutungen (was ein Charakteristikum jüdischen Denkens ist, exemplarisch beobachtbar im Talmud, in welchem „die Ansicht der Widersprechenden auch dort für die Nachwelt erhalten“ ist, „wo die Mehrheit zu einer anderen Meinung gekommen war“, wodurch ihn studierende „Juden dazu angehalten“ wurden, „solche Diskussionen nachzuvollziehen und nicht allein die Endresultate zu erfahren, um mit ihnen in jedem Fall konform zu gehen“ und dadurch in ein „Ablehnen eines blinden Nachbetens“ eingeübt wurden (Levinson, Pnina Navé: Einführung in die rabbinische Theologie, Darmstadt ³1993, 3)), als durch Jesus (alleinig und endgültig) vollzogen angenommen werden würde. Denn, so Klaus Wengst, „es ist noch nicht so lange her, dass man im wissenschaftlichen Bereich das besondere Profil Jesu im Gegensatz zu dem ihm zeitgenössischen Judentum bestimmte. Heute ist weithin klar erkannt, dass Jesus Jude war und es geblieben ist bis zu seinem Tod. Dennoch gibt es immer wieder Versuche, bei ihm etwas zu finden, das aus dem Judentum heraus- und zum entstehenden Christentum hinführt“ (Wengst, Klaus: Wie das Christentum entstand. Eine Geschichte mit Brüchen im 1. und 2. Jahrhundert, Gütersloh 2021, 17). Michael Wyschogrod weist zudem darauf hin, dass „the Gospels (...) do not present an easily understandable teaching about the Mosaic law. We need only think of such apparent contradictions as that between Mt. 15:11 and 5:17-20 to be reminded of the difficulties“ (Wyschogrod, Michael: „A Jewish Reading of St. Thomas Aquinas on the Old Law“, in: Thoma, Clemens; Wyschogrod, Michael (Hgg.): Understanding Scripture. Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation, Mahwah (N. J.) 1987, 125–138, hier 125). Dies bedeutet gegenüber der These Tiwalds eine Verlagerung auf die Ebene der textlichen (Re-)Präsentationen der Jesusfigur in den Evangelien, anstelle einer unter dem Begriff „Jesus“ erfolgenden Subsumierung des vielgestaltig Dargestellten.

Nicht wenige Autoren gehen „von einer komplexen Gestalt des Judentums zur Jesuszeit“ aus, „in dem verschiedene Gruppen zu unterschiedlichen Deutungen und Realisierungen von Judentum gekommen seien.“⁸⁵⁵ Diesem „in den letzten Jahren anhand von Primärquellen gewonnenen Bild von der mannigfaltigen Ausprägung des Judentums um die Zeitenwende“ sei, so Werner Kahl, „eher zu trauen als seiner tendenziösen, verzeichnenden Darstellung im NT.“⁸⁵⁶ Bereits 1976 weist Michel Hubaut darauf hin, dass „ce qui sera appelé Loi non écrite et doté d'une autorité équivalente à la Torah était encore largement *in fieri* à l'époque de Jésus. (...) Jésus pouvait, comme tout ‚rabbi‘ de l'époque, marquer son accord ou sa désapprobation sur tel ou tel point particulier (...). Il faut donc juger cas par cas.“⁸⁵⁷ Nicht nur gegen eine Verallgemeinerung von Aussagen darüber, was eine Sammelfigur namens „Jesus“ – Projektions- und Subsumierungsfläche für alle, teilweise divergenten und quer zueinander stehenden „Jesus“-Figuren, die in den Evangelien unterschiedlich beleuchtet werden (und zwar unterschiedlich in doppeltem Sinne: sowohl im Vergleich der vier Evangelien untereinander als auch innerhalb der einzelnen Evangelien) – getan oder gelassen habe, wendet sich Jörg Frey, sondern auch gegen eine im bisher Zitierten unhinterfragt gebliebene Grundprämisse, wenn er schreibt: „Vor allem die Texte von Qumran haben gezeigt, dass auch das palästinische Judentum vor 70 n. Chr. in sich plural war und keine normative Instanz besaß, die seine ‚Grenzen‘ hätte definieren können. Insofern ist die Frage, worin sich

⁸⁵⁵ Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit (s. Anm. 441), 170. Vgl. dazu z. B. Geza Vermes: „Jüdische Rechtslehre – die Halacha – war zur Zeit Jesu noch im Fluß; das große Unternehmen der Vereinheitlichung und Definition, aus dem die sogenannte »Orthodoxie« entstand, begann nicht vor 70 n.Chr.“ (Vermes, Geza: Jesus der Jude (s. Anm. 730), 256). Auch Jonathan Klawans weist darauf hin, „dass die antiken jüdischen Quellen eine große Bandbreite der Torainterpretation bezeugen“ (Klawans, Jonathan: „Das Mosegesetz“ (s. Anm. 853), hier 712). Ausführlicher dazu siehe Maier, Johann: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (= Erträge der Forschung, Bd. 82), Darmstadt ²1992, 7–9. Auf die Wandelbarkeit von Vorstellungen „in Judaism over the five centuries or so from c. 300 BCE to the compilation of the Mishnah“ weist auch Martin Goodman hin: „Jews adopted new religious practices, such as new purity rules and new ways of keeping the Sabbath. They espoused new religious ideas, such as notions of life after death, the pervasive influence of angels, and the transmission of Jewish identity through the maternal line“ (Goodman, M.: „Explaining Change in Judaism in Late Antiquity“, in: Houtman, Alberdina; Jong, Albert de; Misset-van de Weg, Magda (Hgg.): *Empsychoi Logoi* (s. Anm. 414), 19–27, hier 20). Zusammenfassend hält Pierluigi Lanfranchi fest: „In the first century CE, all the groups related to Judaism kept the Sabbath, but their attitudes varied concerning *how* to keep it. (...) Nevertheless, the fact that there were these discussions about the Sabbath halacha does not mean that the validity or observance of the Sabbath were questioned by the different Jewish groups in the first century CE“ (Lanfranchi, Pierluigi: „Attitudes to the Sabbath in Three Apostolic Fathers: *Didache*, Ignatius, and Barnabas“, in: Buitenwerf, Rieuwerd; Hollander, Harm W.; Tromp, Johannes (Hgg.): Jesus, Paul, and Early Christianity (s. Anm. 656), 243–260, hier 244).

⁸⁵⁶ Kahl, Werner: „Ist es erlaubt, am Sabbat Leben zu retten oder zu töten? (Marc. 3:4) Lebensbewahrung am Sabbat im Kontext der Schriften vom Toten Meer und der Mischna“, in: *Novum Testamentum* 40 (1998), 4, 313–335, hier 314.

⁸⁵⁷ Hubaut, Michel: „Jésus et la loi de Moïse“, in: *Revue théologique de Louvain*, 7 (1976), 4, 401–425, hier 406f.

Jesus von ‚dem Judentum‘ unterschied, im Ansatz verfehlt.“⁸⁵⁸ Auf die Vielgestaltigkeit des Judentums, dessen verschriftlichte Traditionen gerade für die Bewertung der Schabbat- bzw. allgemeinen Torakonformität des in den Evangelien dargestellten Jesus immer wieder herangezogen werden, weist Christopher Rowland hin, wenn er schreibt: „It would be wrong to think of rabbinic Sabbath regulations as a unity; difference of opinion was a hallmark of the rabbinic schools. This is clear from the conflicts between the schools of Hillel and Shammai, which offer different approaches to the obedience of the divine commandments.“⁸⁵⁹

Nicht außer Acht zu lassen ist auch die Bemerkung Isaac Olivers, der feststellt, dass „to the best of my knowledge no Second Temple Jewish document besides the canonical gospels ever records a healing episode occurring during the Sabbath.“⁸⁶⁰ Vergleichs- oder gar Präzedenzfälle für die in den Evangelien erzählten Geschichten und die darin zum Ausdruck gebrachten Problematiken gibt es also keine. Dies könnte mehrfache Ursachen haben: Entweder gab es keine solchen Heilungen während der genannten Zeitepoche oder es gab sie, sie wurden aber nicht dokumentiert, weil sie nicht bzw. weniger wunderbar geschahen, oder sie wurden auch schriftlich dokumentiert, die Dokumente sind jedoch nicht erhalten. Tatsache ist jedenfalls, dass es in den Evangelien nicht nur eine, sondern mehrere Erzählungen über Heilungen an einem Schabbat gibt, wobei, wie ja bereits mehrfach zur Sprache kam, nicht alle mit einer Beanstandung des Heilungsvorganges aufgrund der zeitlichen Situierung an einem Schabbat einhergehen.

Wenn also mit Peter J. Tomson festzustellen ist, dass „it has become an acceptable insight by now that Jesus conformed to the acceptance of the Mosaic law as the basis of Jewish life, even if he had his own views in particulars“, dann stellt sich mit diesem Autor auch eine weitere Frage: „The question is then how the evangelists, the subsequent editors of the Gospels, related to this. Did they basically follow their master, or had they meanwhile evolved to more negative approaches to the law?“⁸⁶¹ – Genau darauf zielten alle meine bisherigen Aussagen und Andeutungen hinsichtlich Autorschaft, Redaktorentätigkeit und mögliche Entstehungszeiten

⁸⁵⁸ Frey, Jörg: Art. „Judenchristentum“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2015, 5.

⁸⁵⁹ Rowland, C.: „A Summary of Sabbath Observance in Judaism at the Beginning of the Christian Era“, in: Carson, D. A. (Hg.): From Sabbath to Lord’s Day (s. Anm. 839), 43–55, hier 47.

⁸⁶⁰ Oliver, Isaac: Torah praxis after 70 CE (s. Anm. 506), 52.

⁸⁶¹ Tomson, Peter J.: „Halakhah in the New Testament“, in: Bieringer, Reimund: The New Testament and rabbinic literature (s. Anm. 853), 135–206, hier 135.

der heute vorliegenden gesamten Evangelientexte wie auch der erhaltenen Manuskripte zu Teilen derselbigen: Es reicht m. E. nicht, auf das Phänomen der „Gemeindebildung“ u. dgl. zu rekurren, um die Evangelientexte hinreichend in einen Entstehungskontext einzubetten.⁸⁶² Vielmehr ist davon auszugehen, dass die Evangelientexte eine weitaus längere Entstehungsgeschichte aufweisen, als gemeinhin angenommen wird – so mit dem Begriff „Entstehungsgeschichte“ auch jene Zeiträume mitgemeint sind, in denen es zu Redaktionen, i. e. Erweiterungen, Kürzungen, Umdichtungen, Umstellungen von Textteilen u. dgl. gekommen ist. Zieht man zudem in Betracht, dass jede Übersetzung im Grunde genommen eine gravierende Veränderung des Verstehenskontextes, und zwar in sprachlicher, kultureller, örtlicher und zeitlicher Hinsicht, bedeutet, so wäre bei den Entstehungszeiträumen kein Enddatum zu setzen.

Die Suche nach dem „historischen Jesus von Nazareth“ sollte ebenfalls kein Enddatum haben – und zugleich vom Wissen darüber geleitet sein, dass das Auffinden desselben eine Unmöglichkeit darstellt. Unabdingbar notwendig ist es nach wie vor (bzw., wie anhand etlicher oben angeführter Autoren ersichtlich wird, noch ausständig), dass zwischen dem historischen Jesus von Nazareth und den verschiedenen in den Evangelien erzählerisch dargestellten Jesusfiguren unterschieden wird, und nicht allesamt, vielleicht sogar nicht einmal zwischen den einzelnen Evangelien trennend, zu einem „Jesus“ (eventuell noch dazu mit dem Attribut „Christus“ versehen) zusammengefasst werden, über den allerlei Behauptungen auch hinsichtlich seines Verhaltens am und zum Schabbat angestellt werden. Unabdingbar notwendig ist m. E. auch „eine stärkere Hinwendung zur *Veritas Graeca*“, da dies „die Möglichkeit eröffnen“ würde, „den in den Übersetzungen wahrnehmbaren Gegensatz zwischen Jesus und seinen jüdischen Gesprächspartnern weniger deutlich hervorzuheben“ sowie „in der Folge (...) als jüdenfeindlich wahrgenommene und auch so verwendete Texte, wie beispielsweise das Johannesevangelium, weitaus stärker in einem jüdischen bzw. judenchristlichen Kontext zu verorten, als dies bisher gemeinhin üblich ist“⁸⁶³ – was nicht zuletzt in meinen obigen Erörterungen deutlich geworden sein sollte.

⁸⁶² Auf den diesbezüglichen Forschungsstand gehe ich hier aus Gründen der notwendigen Beschränkung nicht ein. Als ein Beispiel unter vielen sei nur eine zusammenfassende Feststellung Christopher Tucketts aus dem Jahr 2008 genannt, demzufolge „some recent publications have cast serious doubts on the whole enterprise of seeking to identify specific communities lying behind the New Testament gospels“ (Tuckett, Christopher: „Was Mark Written for a Suffering Community?“ (s. Anm. 656), hier 377).

⁸⁶³ Förster, Hans: „Martin Luther und die *Veritas Graeca*“ (s. Anm. 573), hier 198.

Ein resignatives Konstatieren, dass „die Thematik ‚Sabbat in Frühjudentum und Frühchristentum‘ (...) ohne Zweifel ein intensiv beackertes Feld“ sei, „sodass es schwer scheint, auf diesem Sektor noch *aliquid novi* bieten zu können“⁸⁶⁴, erscheint mir jedenfalls wenig zielführend, zumal auf einem „intensiv beackerten Feld“ nur dann wenig „*aliquid novi*“ zu ernten ist, wenn weiterhin in den althergebrachten (antijudaistischen) Furchen geackert wird und nicht vielmehr ebendiese verlassen werden und andere Anbaumethoden angewendet werden.⁸⁶⁵

Bei meinen Reflexionen (wie auch in jenen der genannten Autoren) über das Verhalten der in den Evangelien dargestellten Jesusfiguren am bzw. ihr Verhältnis zum Schabbat ist bislang ein Aspekt noch unerwähnt geblieben, dass nämlich eine Annäherung an die Thematik auch *ex negativo* möglich ist. Bisher wurden vor allem diejenigen Textpassagen der Evangelien untersucht, in denen der Schabbat explizit genannt wird und in denen großteils die Frage nach der Einhaltung desselbigen eine Rolle spielt. Ein kurzer Blick sei jetzt noch auf eine erzählte Begebenheit geworfen, in der auffälligerweise keine Rede von Ge- oder Verboten zum Schabbat ist: In Mt 19,16–22; Mk 10,17–22 und Lk 18,18–23 wird dem jeweiligen Jesus die Frage gestellt, was zu tun sei, um „ewiges Leben“ zu haben bzw. zu erben. In der darauffolgenden Antwort zählt der synoptische Jesus einen Großteil der Gebote des Dekalogs auf.⁸⁶⁶ Die Entsprechung zu Ex 20,1–7 (bzw. Dtn 5,6–11) könnte bereits im Hinweis „Einer ist der Gute“ (Mt 19,17) bzw. „Niemand ist gut als nur einer, Gott“ (Mk 10,18; Lk 18,19) liegen.

⁸⁶⁴ Tiwald, Markus: „Wie streng hielt man den Sabbat im Frühjudentum?“ (s. Anm. 474), hier 73.

⁸⁶⁵ Ein Verlassen bzw. Verlassen-Können und –Dürfen (hinsichtlich möglicher Konsequenzen eines sog. amtskirchlichen Lehramtes) der tiefen, antijudaistisch ausgerichteten Ackerfurchen setzt auch voraus, dass „die im Judentum weit verbreitete ‚Hermeneutik der Kontroverse‘“ in noch stärkerem Maße in christliche Theologie Einzug hält (und halten darf), als dies bislang der Fall war. Im Judentum stützt sich „erkenntnistheoretisch (...) diese positive Einschätzung der Mannigfaltigkeit auf die Skepsis gegenüber alleinigen Wahrheitsansprüchen und den Möglichkeiten menschlicher Gewissheit, weswegen in der halachischen Tradition alle im legitimen Bemühen, das göttliche Recht zu befolgen, geäußerten Meinungen ihren eigenen Wert haben und daher tradiert werden“ (Fornet-Ponse, Thomas: *Christologie als Konfliktgeschichte. Die Konflikte um Edward Schillebeeckx*, Jon Sobrino und Jacques Dupuis und ihr Beitrag zu einer fundamentaltheologischen Konflikttheorie, Leiden u. a. 2021, 543f.).

⁸⁶⁶ Fischer/Markl meinen, dass sich an der Antwort, die Jesus „dem fragenden reichen Jüngling“ gibt, zeige, „wie selbstverständlich Jesus das Glaubensgut des Exodusbuches voraussetzt“ (Fischer, Georg; Markl, Dominik: *Das Buch Exodus*, Stuttgart 2009, 389). Abgesehen davon, dass die Bezeichnung „Jüngling“ wohl nur auf die Erzählungsvariante des Matthäus-Evangeliums zutrifft (in Mt 19,20 fällt der Ausdruck „der junge Mann“, hingegen stellt in Lk 18,18 „ein Oberster“ die Frage, zudem ist in Mk 10,20 und Lk 18,21 davon die Rede, dass der Fragesteller „dies alles“ von seiner Jugend an befolgt habe, was somit auch gegen einen „Jüngling“ spricht), wird hier nicht erwähnt, dass gerade das Schabbatgebot, dessen deuteronomische Variante (Dtn 5,15) seine Begründung explizit in einem Verweis auf den Auszug aus Ägypten, d. h. „das Glaubensgut des Exodusbuches“, findet, in der Antwort des synoptischen Jesus nicht vorkommt.

Aus den Geboten von Ex 20,12–17 (bzw. Dtn 5,16–21) fehlt nur das Begehrensverbot, was jedoch entweder als im Gebot des Nicht-Stehlen-Sollens subsumiert gedeutet werden kann oder, in der Variante des Matthäus-Evangeliums, als im Gebot der Nächstenliebe (Mt 19,19) mitenthalten. Somit ist es einzig das Gebot, des Schabbats zu gedenken, ihn heilig zu halten und am Schabbat nicht zu arbeiten bzw. nicht arbeiten zu lassen, das hier keine Erwähnung findet – und zwar in keiner der drei synoptischen Erzählungsvarianten.⁸⁶⁷

Zwei der möglichen Gründe dafür möchte ich an dieser Stelle näher in Betracht ziehen:

1. Die Texte sind zu Zeiten entstanden oder adaptiert worden⁸⁶⁸, in denen der Schabbat für Textverfasser und –adressaten keine Rolle mehr gespielt hat, bzw. durch den Sonntag ersetzt worden war. In diesem Fall wäre es jedoch bemerkenswert, dass Mt 19,17 / Mk 10,18 / Lk 18,19 in die Texte mit aufgenommen bzw. aus diesen nicht entfernt wurden: Hier weist der markinische und lukanische Jesus dezidiert und unmissverständlich von sich, auch nur annäherungsweise in die Sphäre Gottes gerückt zu werden, geschweige denn selbst als Gott betrachtet zu werden.⁸⁶⁹ Die innerhalb jüdischen Denkens unmögliche Vergottung Jesu und die Ersetzung des Schabbats durch den Sonntag sind zwar historisch betrachtet nicht als unmittelbar gleichzeitig anzusetzen, haben jedoch ähnliche Entwicklungsgeschichten in ähnlichen Zeiträumen – in Zeiträumen allerdings, in die die erhaltenen Schriftzeugnisse der Evangelien nicht hineinreichen, von wenigen, für die Erhellung der Genese der Evangelientexte nicht maßgeblich hilfreichen Fragmenten abgesehen. Zu der Zeit, aus der es Schriftzeugnisse der hier besprochenen Textpassagen gibt, sind sowohl die Vergottung Jesu als auch die Verdrängung des Schabbats als weithin abgeschlossen zu betrachten. Umso erstaunlicher ist daher die

⁸⁶⁷ Konrad Kremser weist darauf hin, dass „die Dekalogzitate im Neuen Testament (...) im Kontext jüdischer und frühchristlicher Gebotereihen für die Katechese gesehen werden, welche vor allem soziale Gebote umfassten. Ob im Neuen Testament Dekaloggebote direkt aus dem Alten Testament zitiert werden oder aus solchen sozialen Gebotereihen katechetischer Sammlungen, lässt sich nicht feststellen“ (Kremser, Konrad: Art. „Dekalog / Zehn Gebote (NT)“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), o. J.). Daran ließen sich andernorts weitere Überlegungen anknüpfen hinsichtlich Kenntnis und Rezeption des „Alten“ Testaments zur Zeit der Entstehung solcher „Gebotereihen“, aber auch seitens der Kompilatoren „neu“testamentlicher Texte.

⁸⁶⁸ D.h. es könnte ursprünglich auch das Schabbat-Gebot in den Texten enthalten gewesen, jedoch später weggelassen worden sein.

⁸⁶⁹ Im Markus- und Lukas-Evangelium möchte Jesus nicht als „guter Lehrer“ angesprochen werden, denn: „Niemand ist gut als nur einer, Gott.“ (Mk 10,18; Lk 18,19). Demgegenüber ist es im Matthäus-Evangelium die Frage des jungen Mannes, was er Gutes tun solle, die Jesus mit den Worten zurückweist: „Was fragst du mich über das Gute?“ (Mt 19,17), so, als wäre es für Menschen im Allgemeinen nicht möglich, Gutes zu tun, da nur Gott der alleinig Gute ist. Jedenfalls aber differenziert auch der matthäische Jesus zwischen sich und Gott.

Paraphrasierung des Fremdgötterverbots durch die Jesusfiguren aller drei Synoptiker an den genannten Stellen.

2. Eine andere Möglichkeit bestünde darin, dass es kein Jude ist, der sich hier an Jesus wendet, sondern z. B. einer jener Menschen, die in Ex 20,10 bzw. Dtn 5,14 als „der Fremde bei dir, der innerhalb deiner Tore (wohnt)“, bezeichnet werden. Solche „Beisass-Proselyten“ sind *„nach der rezipierten Halacha, Proselyten, welche die sieben Gebote der Noachiden angenommen haben und infolge dessen im Lande Israel wohnen dürfen.“*⁸⁷⁰ Bei diesen sieben Ge-/Verboten handelt es sich allerdings um: *„Die Verbote von 1. Götzendienst, 2. Gotteslästerung, 3. Mord, 4. Raub, 5. Inzest, 6. Genuss eines von einem lebenden Säugetier oder Vogel abgetrennten Gliedes, 7. Das Gebot der Rechtspflege.“*⁸⁷¹ Die Verbote von Götzendienst und Gotteslästerung könnten in den bereits besprochenen Versen Mt 19,17 / Mk 10,18 / Lk 18,19 enthalten sein, die Verbote von Mord und Raub in den Forderungen „du sollst nicht töten, (...) du sollst nicht stehlen“ in den jeweils nachfolgenden Versen. Die übrigen, vom synoptischen Jesus aufgezählten Ver- und Gebote jedoch umfassen jene, die in Ex 20,12.14.16 bzw. Dtn 5,16.18.20 weiters genannt sind.⁸⁷²

Zwar muss in Betracht gezogen werden, dass „die sieben Noachitischen Gebote (...) das Endergebnis aus örtlichen Bräuchen (...), Vorschlägen und Vereinbarungen“⁸⁷³ sind, sowie, dass „die Liste der sieben Noachitischen Gebote (...) in jüdischen Quellen erst in der 2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr. belegt“⁸⁷⁴ ist, somit zur Lebenszeit Jesu bzw. der Entstehung der Erzählungen über ihn der Inhalt und die Reihenfolge dieser sieben Gebote als noch variabel angenommen werden können. Trotzdem ist die Ähnlichkeit mit den in Ex 20,12–16 bzw. Dtn 5,16–20 genannten Ge-/Verboten eine wohl nicht zufällige.

⁸⁷⁰ Mishnah Negaim 3:1, in: Mischnajot mit deutscher Übersetzung und Erklärung. Berlin 1887–1933, siehe: [https://www.sefaria.org/Mishnah_Negaim.3.1?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung_Berlin_1887-1933_\[de\]&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Negaim.3.1?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung_Berlin_1887-1933_[de]&lang=bi&with=all&lang2=en) (aufgerufen am 11. 09. 2023).

⁸⁷¹ Ebda.

⁸⁷² In veränderter Reihenfolge, die zudem zwischen den synoptischen Versionen der Erzählung variiert.

⁸⁷³ Flusser, David: Art. „Noachitische Gebote. I. Judentum“, in: Theologische Realenzyklopädie Online, Berlin/New York 2010, siehe:

https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.24_582_1/html (aufgerufen am 11. 09. 2023), 582–585, hier 582.

⁸⁷⁴ Ebda.

Interessanterweise stellt der Mann genau jene Frage an Jesus, die er gemäß jüdischer, später verschriftlichter Tradition eigentlich nicht zu stellen bräuchte, wenn ein Bezug zu den sieben noachitischen Geboten bestünde und er diese so wie die von Jesus genannten „von (...) Jugend an“ befolgt (Mk 10,20; Lk 18,21; vgl. Mt 19,20 ohne den Zusatz „von Jugend an“) hätte. In diesem Falle würde nämlich folgender Glaubensgrundsatz aus jüdischer Tradition zutreffen: „Erkennt nun Jemand die sieben noachidischen Gebote an und beobachtet sie auch streng, so ist er zu den Frommen unter den Völkern zu rechnen und hat Anteil am künftigen Leben“⁸⁷⁵. Gemäß dieser Sichtweise könnte der synoptische Jesus, nachdem der Fragesteller beteuert hat, dass er alle genannten Gebote (von Jugend an) befolgt habe, in etwa antworten: „Sehr gut, bleibe dabei, dann wirst du Anteil am künftigen Leben haben, oder, wie du es genannt hast, das ewige Leben gewinnen/erben.“

In allen drei synoptischen Varianten wird die Geschichte allerdings völlig anders erzählt. Es ist gerade eben nicht das Einhalten von Gottes Geboten, das bewirkt, dass der Fragesteller „einen Schatz in den Himmeln haben“ werde (Mt 19,21; Mk 10,21; Lk 18,22), sondern erst das Verkaufen des Besitzes und sein Verteilen an Bedürftige.⁸⁷⁶ Dabei handelt es sich jedoch zugleich um etwas, was das Vermögen des (insbesondere reichen) Menschen grundsätzlich

⁸⁷⁵ Mishneh Torah, Kings and Wars 8:11, in: Jad Hahasakkah, trans. by L. Mandelstamm. St. Petersburg, 1851. Corrected and edited by Igor Itkin, siehe:

[https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Kings_and_Wars.8.11?ven=Jad_Hahasakkah_trans_b_y_L_Mandelstamm_St_Petersburg_1851_Corrected_and_edited_by_Igor_Itkin_-_German_\[de\]&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Kings_and_Wars.8.11?ven=Jad_Hahasakkah_trans_b_y_L_Mandelstamm_St_Petersburg_1851_Corrected_and_edited_by_Igor_Itkin_-_German_[de]&lang=bi&with=all&lang2=en) (aufgerufen am 11. 09. 2023). Dies sei allerdings nur dann der Fall, wenn der Betreffende diese sieben Gebote anerkennt und beobachtet, „als weil der Heilige, gelobt sei Er, dies in der Tora geboten und uns durch unsern Lehrer Moses hat wissen lassen, dass die Noachiden noch lange vor dem dazu verpflichtet worden; beobachtet sie aber Jemand, weil es seiner Privatsicht nach recht ist, so ist er nicht als anständiger Proselyt zu betrachten und gehört weder zu den Frommen unter den Völkern, sondern zu ihren Weisen.“ (Ebda.).

⁸⁷⁶ Darauf weist auch Matthias Köckert hin, wenn er schreibt: „Er [Jesus] attestiert dem reichen Jüngling durchaus, das ganze Gesetz erfüllt zu haben. Nach Lev 18,5 erübrigt sich damit die Frage des Jünglings; denn leben wird der Mensch, der Gottes Gebote erfüllt. Mk 10,21.28-30 aber binden „ewiges Leben“ jetzt daran, Jesus nachzufolgen. Dazu aber fehlt dem Jüngling Entscheidendes (Mk 10,21-22). Indem Jesus den Dekalog mit der zweiten Tafel zitiert, erinnert er an dessen bleibende Gültigkeit. Ohne das Tun des im Dekalog verdichteten Gotteswillens ist auch bei Jesus ewiges Leben nicht zu haben, ohne Nachfolge aber nützt das Halten der ganzen Tora nichts“ (Köckert, Matthias: Art. „Dekalog / Zehn Gebote (AT)“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007). Hierbei vermischt Köckert jedoch die Reihenfolge, in der in Mk 10 verschiedene Elemente genannt werden: In V. 17 wird die Frage gestellt, was getan werden soll, „damit ich ewiges Leben erbe“. Darauf folgt die Antwort des markinischen Jesus mit dem Aufzählen einiger Gebote. Im Nachspann dazu (V. 21) fordert der markinische Jesus den Fragesteller dazu auf, alles zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben, was zur Folge haben soll: „und du wirst einen Schatz im Himmel haben“ (was auch immer darunter zu verstehen ist, jedenfalls ist es eine deutlich andere Formulierung als „ewiges Leben erben“). Erst danach beendet der markinische Jesus seine Aussage mit den Worten „und komm, folge mir nach“.

übersteigt, wie Jesus in weiterer Folge näher darlegt, etwas, das nicht durch den Menschen, sondern nur durch Gott ermöglicht wird.

Ob in dieser Perikope eine Mehrstufenethik vertreten wird⁸⁷⁷, ob es sich beim Fragesteller um einen Juden oder einen Nicht-Juden, im Falle des Lukas-Evangeliums vielleicht um einen Samaritaner handelt⁸⁷⁸, kann spekuliert werden. Evident jedenfalls ist, dass das Schabbat-Gebot in keiner der synoptischen Varianten eine Rolle spielt, somit für die Textverfasser bzw. – adressaten ohne Belang für die Frage nach dem ewigen Leben war bzw. sein sollte. Aufgrund der Tatsache, dass aus Ex 20 / Dtn 5 auch das Begehrensverbot (Ex 20,17; Dtn 5,21) nicht vorkommt, sowie die Fremdgötter-, Götzen- und Gottesnamenslästerungsverbote bestenfalls in Jesu kurzem Verweis, dass nur Gott gut sei, abgehandelt werden, könnte davon ausgegangen werden, dass es sich bei dieser Perikope nicht um eine Darlegung der wichtigsten Gebote, sozusagen der Minimalanforderung für ewiges Leben, handelt, sondern schlichtweg um eine beiläufige Einleitung zum eigentlichen Kern der Erzählung, welcher ab Mt 19,21 / Mk 10,21 / Lk 18,22 folgt. Andernfalls wäre in Betracht zu ziehen, dass die Textgrundlage oder spätere Redaktionen aller drei synoptischen Evangelien entweder von Ignoranz gegenüber dem Schabbat-Gebot geprägt waren, sodass dieses hier nicht einmal kurz Erwähnung findet – oder aber, dass zumindest eine frühe Textgrundlage noch so sehr im Judentum verwurzelt war, dass das Halten des Schabbats erst gar nicht zur Diskussion stand, dass es eine Selbstverständlichkeit⁸⁷⁹ darstellte, die nicht einmal eigens thematisiert wurde. In diesem Fall würde sich die vorliegende Perikope von jenen Geschichten, in denen das Verhalten Jesu oder seiner Jünger am Schabbat die Diskussionsbasis darstellen, grundsätzlich unterscheiden, in völligem Kontrast dazu stehen. Eine dritte Möglichkeit bestünde darin, dass der Schabbat und seine Einhaltung, sein Feiern, nicht als Mittel zur Erlangung ewigen Lebens betrachtet wurde, sondern als ein Vorgeschmack, ein Verkosten, ein Anteil desselbigen, wie es, was an späterer

⁸⁷⁷ Die genannten Gebote bilden gleichsam die erste Stufe, wenn diese eingehalten werden, so kann danach gestrebt werden, „vollkommen“ (Mt 19,21) zu sein.

⁸⁷⁸ In Lk 17,11–19 bedankt sich ein Samaritaner bei Jesus für seine Heilung von Aussatz, in den Perikopen, die vor Lk 18,18 zu stehen kamen, ist von keinem Ortswechsel die Rede, somit könnte weiterhin die Ortsangabe von Lk 17,11 gelten: „Und es geschah, als er nach Jerusalem reiste, dass er mitten durch (eine Gegend zwischen) Samaria und Galiläa ging.“.

⁸⁷⁹ Auf eine solche Selbstverständlichkeit weist auch Ed Parish Sanders hin: „In a Jewish environment, observance of the Sabbath and the consumption of kosher food are largely matters of routine. (...) it is very probable that the issues of food and Sabbath are so prominent in the Gospels because of the importance which they assumed in the church. That is not to say, of course, that it can be proved that Jesus never debated such issues. This is another negative which cannot be proved. But that they *defined* his relationship to his contemporaries is most unlikely” (Sanders, E. P.: Jesus and Judaism (s. Anm. 470), 264).

Stelle näher ausgeführt wird, bis heute erhaltener jüdischer Tradition entsprechen würde. In diesem Fall würde sich die vorliegende Perikope noch stärker von jenen Geschichten in den Evangelien unterscheiden, in denen aufgrund zugenommen habender Distanz zum Judentum der Figur Jesu eine wie tief auch immer gehende Oppositionsposition zu führenden Vertretern des Judentums seiner Zeit zugeschrieben wurde.

Einen letzten Gedanken möchte ich der Vielfalt von Aspekten, die hinsichtlich des Verhaltens des in den Evangelien erzählten Jesus am bzw. hinsichtlich seines Verhältnisses zum Schabbat bereits betrachtet wurden, hinzufügen: Ab seiner Bar Mitzwa hat Jesus bei angenommenen gut dreißig Lebensjahren in etwa zwanzig Jahre lang den Schabbat so gehalten, dass darüber keine Auffälligkeiten in die Erzählungen der Evangelien Eingang gefunden hätten. Mehr als tausend unauffällig, d. h. entsprechend der Regelungen der Tora bzw. allgemein gängiger Gebräuche der Lebenswelt Jesu verbrachte Schabbate stehen so lediglich einigen wenigen in den Evangelien thematisierten Schabbaten gegenüber, an denen der erzählte Jesus ein Verhalten an den Tag legt, das dahingehend diskutabel ist, ob es sich (überhaupt!) bezüglich des Verbots, am Schabbat zu arbeiten, um eine Adaptierung, Anpassung oder Ausnahme aufgrund besonderer Umstände handelt.

Sehr wohl in die synoptischen Evangelien Eingang gefunden hat jene Geschichte, in der seitens eines Gesetzesgelehrten (Mt 22,35) bzw. Schriftgelehrten (Mk 12,28) nach dem wichtigsten Gebot gefragt wird.⁸⁸⁰ Ohne an dieser Stelle näher auf die Unterschiede zwischen den drei Textvarianten Mt 22,34–40; Mk 12,28–34 und Lk 10,25–28 einzugehen, sei darauf hingewiesen, dass die beiden in der Antwort der jeweiligen Jesusfiguren enthaltenen Aspekte der Gottes- und Nächstenliebe gerade auch dann zum Tragen kommen, wenn am Schabbat das Arbeitsverbot so realisiert wird, wie es in Ex 20,10 / Dtn 5,14 erwünscht und begründet wird: „der siebte Tag ist Sabbat für den HERRN, deinen Gott. Du sollst ⟨an ihm⟩ keinerlei Arbeit tun, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin und dein Vieh und der Fremde bei dir, der innerhalb deiner Tore ⟨wohnt⟩.“ Auch daraus lässt sich ableiten, dass der synoptische Jesus zeitlebens so zu handeln versucht hat, wie er es den Fragestellern nach dem größten und wichtigsten Gebot empfiehlt – und zwar nicht nur an jedem Werktag oder in Sondersituationen wie jener, die in der lukanischen Variante am Beispiel des barmherzigen

⁸⁸⁰ Bei der Erzählungsvariante des Lukas-Evangeliums fragt ein Gesetzesgelehrter: „Lehrer, was muss ich getan haben, um ewiges Leben zu erben?“ (Lk 10,25).

Samaritaners beschrieben wird (Lk 10,30–37), sondern ebenso und vollumfänglich(er) an jedem Schabbat.

Hätte Jesus durch einige wenige, situationsspezifisch oder vielleicht gar unbedacht, spontan getätigte Äußerungen seine Ansicht kundgetan, dass das Schabbatgebot grosso modo obsolet geworden sei, dass er (allein) es sei, der darüber entscheidungsbevollmächtigt sei, wie, wann und ob der Schabbat zu halten sei, so wäre es m. E. in einer logisch nachvollziehbaren Erzählgestalt der Evangelien und gerade angesichts eines Erstadressatenkreises, der geläufig als „Gemeinden“ angenommen wird, in denen jüdische Traditionen zusehends in Frage gestellt worden seien, auch aus gleichsam „pädagogischen“ Gründen nötig gewesen, ein schabbatnegierendes Verhalten Jesu in die weiteren Erzählverläufe zu integrieren. Dass dies aber gerade eben nicht geschah, sondern seine Jüngerinnen und Jünger noch am Tag nach der Endkatastrophe des Lebens Jesu, i. e. nach seiner Kreuzigung, den Schabbat halten⁸⁸¹, weist deutlich darauf hin, dass die zuvor genannten Spekulationen als fiktiv und nichtig fallenzulassen sind.

In welchen geistesgeschichtlichen Kontexten sich sowohl der historische Jesus von Nazareth, aber auch noch seine literarischen Repräsentationen und seine Jüngerinnen und Jünger mit hoher Wahrscheinlichkeit selbstverständlich bewegt haben, soll im folgenden Kapitel näher beleuchtet werden. Zugleich bildet die Thematik des Schabbats im „Alten“ Testament einen Übergang zum danach zu erörternden Themenfeld „Schabbat im nachbiblischen Judentum“. In beiden Kapiteln werden sich vorwiegend andere Deutungshorizonte bezüglich des Schabbats, des Schabbathaltens, des Schabbatfeierns aufzeigen lassen, als dies im Zusammenhang mit den oben erörterten, vielfach als problematisch interpretierbaren Erzählungen aus dem „Neuen“ Testament der Fall war. „Sabbath observance for Jews (...) was (and is!) by no means a restrictive observance which perhaps an exclusive focus on the command not to ‘work’ might imply. The command not to work was seen in part as enabling Jews positively to do other important things, including assembling publicly for teaching and learning, and for celebrating with the Sabbath meal.”⁸⁸² Es besteht damit guter Grund zur Annahme, dass auch der historische Jesus von Nazareth sich Woche für Woche auf den Schabbat hin orientiert und gefreut hat – in seinem Leben und vielleicht auch in seinem Sterben.

⁸⁸¹ Im Lukas-Evangelium wird dezidiert darauf hingewiesen: „den Sabbat über ruhten sie nach dem Gebot“ (Lk 23,56).

⁸⁸² Tuckett, Christopher: „Jesus and the Sabbath“ (s. Anm. 131), hier 417.

1. Lust statt Last, Feiern statt Arbeiten, Heiligen statt Entweihen, Befreiung durch Gebot: Zum multiperspektivischen Schabbat im „Alten“ Testament

a. „Am siebten Tag ist Sabbat, da gibt es nichts“. Annäherungen an Ex 16,23–30

„Morgen ist eine Sabbatfeier, ein heiliger Sabbat für den HERRN.“ – Mit diesen Worten wird ein chronologischer Leser des „Alten“ Testaments das erste Mal mit dem Schabbat konfrontiert⁸⁸³, genauer gesagt: mit dem Begriff Schabbat, genauer gesagt: mit dem Begriff Schabbat in einer Übersetzung des „Alten“ Testaments, denn in einer hebräischen Bibel wäre dieser Begriff bereits in Gen 2,3 vorgekommen, wenn auch als Verb, mit welchem dargelegt wird, wie Gott den siebten Tag „segnete“ und „heiligte“ („וַיְבָרֶךְ מֶלֶךְ-לְאֹהֵיוֹ“, „an ihm ruhte er von all seinem Werk“).⁸⁸⁴

⁸⁸³ Damit ist natürlich keine Aussage über die entstehungsgeschichtliche Chronologie getroffen. Als ein Beispiel aus der mannigfachen diesbezüglichen Forschungsgeschichte sei auf Christoph Berner verwiesen, der angesichts seiner „Analyse von Ex 16 und Gen 1,1-2,4a“ befindet, „dass der Sabbat im älteren Bestand des priesterlichen Textes (P 1) nicht vorkam. Sowohl das Sieben-Tage-Schema des Schöpfungsberichts als auch die priesterlichen Partien der Mannaerzählung verdanken sich erst einer spätpriesterlichen Bearbeitung (P 2). Sie überformt in Ex 16 einen spätdtr Grundbestand, in dem die erzählerische Verbindung von Manna und Sabbat bereits vorgegeben war und der sich mit dem Sabbatgebot in Ex 20,8-10 in Verbindung bringen lässt. Die ältesten Erwähnungen des Sabbats innerhalb des priesterlichen Textes entfallen damit auf das Heiligkeitgesetz (Lev 17-26), wohingegen die priesterlichen Sabbatbelege in den Büchern Gen und Ex samt und sonders Bestandteil der spätpriesterlichen Bearbeitungsphase (P 2) sind“ (Berner, Christoph: „Der Sabbat in der Mannaerzählung Ex 16 und in den priesterlichen Partien des Pentateuch“, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 128 (2016), 4, 562–578, hier 575f.). Zur Forschungsgeschichte und einer erneuten Annäherung an die Thematik einer möglichen ursprünglichen Position von Ex 16 innerhalb der Priesterschrift siehe beispielsweise Baden, Joel S.: „The Original Place of the Priestly Manna Story“, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 122 (2010), 4, 291–504, der unter anderem reagiert auf: Schmidt, Ludwig: „Die Priesterschrift in Exodus 16“, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 119 (2007), 4, 483–498; oder auch Frankel, David: „The Priestly Conception of the Sabbath in Exodus 16“, in: Biblische Zeitschrift 59 (2015), 2, 208–231.

⁸⁸⁴ Aufgrund der Tatsache, dass der siebte Tag in Gen 2 „den Namen Sabbat als ein von den Menschen zu heiligender Tag (...) noch nicht erhalten“ hat (Jacob, Benno: Das Buch Exodus, hg. v. Mayer, Shlomo, Stuttgart 1997, 487) und es vor Ex 16 bei chronologischer Lesart des „Alten“ Testaments „keine Spur davon“ gibt, „daß er von den Geschlechtern von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von den Ervätern und Israel in Ägypten gefeiert worden ist“, sondern „erst in Kraft treten“ sollte „für das für Gott frei gewordene Volk Israel“ (ebda.), gehe ich auf Gen 2,2f erst im Zuge meiner Annäherungen an Ex 20,8–11, bei der Bezugnahme auf Gen 2, ein. Frank Crüsemann meint zwar, dass „im Gesamtaufbau der Priesterschrift (...) das Thema des Sabbat eine besonders auffällige Funktion“ wahrnehmen würde, denn: „Es umklammert den gesamten vorsinaitischen Teil und führt dann weiter mitten ins Zentrum der Sinai-Gesetze hinein“ (Crüsemann, Frank: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 32005, 348). Allerdings handelt es sich eben um eine

Der Kontext, in welchem der zitierte Satz als etwas, „was der HERR geredet hat“, apostrophiert wird, ist die Wüstenwanderung des Volkes Israel nach seinem Befreitwerden aus dem Land Ägypten. Unmittelbar vor der Erzählung über die Gabe von Wachteln und Manna kommt es erneut zum Kippen der Stimmung. Nach dem in Ex 15,1–21 ins Exodus-Narrativ interpolierten Schilfmeerlied, i. e. dem hymnischen Lobpreis der Wirkmacht Gottes, sind es drei wasserlose Tage in der Wüste und das Auffinden von lediglich bitterem Wasser im gleichnamigen Ort Mara, die „das Volk“ dazu bewegen, „gegen Mose“ zu murren (15,24). Bereits hier, nachdem Mose das wundersam wasserverwandelnde Süßholz gezeigt wurde, heißt es: „Dort legte er [Gott] Ordnung und Recht für es fest, und dort stellte er es auf die Probe, und er sprach: Wenn du willig auf die Stimme des HERRN, deines Gottes, hörst und tust, was in seinen Augen recht ist, seinen Geboten gehorchst und all seine Ordnungen hältst, dann werde ich dir keine der Krankheiten auferlegen, die ich den Ägyptern auferlegt habe; denn ich bin der HERR, der dich heilt“ (15,25f). Was jedoch Inhalt dieser „Gebote“ und „Ordnungen“ sei, wird dabei noch nicht konkretisiert.

Das Motiv der Erprobung wird in 16,4 aufgegriffen, nachdem „die ganze Gemeinde der Söhne Israel“ (16,1) nach ihrer Zwischenrast im ausreichend mit Wasser und Nahrung ausgestatteten Elim (15,27: „dort waren zwölf Wasserquellen und siebenzig Palmbäume“) erneut „gegen Mose und Aaron“ (16,2) murt. Anders als bei der Erzählung vom Bitterwasser zuvor ist es hier nicht das fehlende Wasser, sondern der Hunger und die Sorge vor dem Verhungern, die „die Söhne Israel“ nicht nur dazu treiben, sich zu „den Fleischtöpfen“ und „Brot (...) bis zur Sättigung“ im Land der Sklaverei zurückzusehnen, sondern sich zu wünschen, „doch durch die Hand des HERRN im Land Ägypten gestorben“ zu sein (16,3). Ebenfalls anders als bei der Erzählung vom Bitterwasser zuvor ist hier nicht die Rede davon, dass Mose „zum HERRN“ „schrie“ (15,25), sondern es folgt eine Antwort Gottes unmittelbar auf das Murren der „Söhne Israel“. Diese enthält jedoch nicht nur die Zusage von ausreichend Nahrung, sondern eben auch das Motiv der Erprobung, wenn es heißt: „Siehe, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen. Dann soll das Volk hinausgehen und den Tagesbedarf täglich sammeln, damit ich es auf die Probe stelle, ob es nach meinem Gesetz leben will oder nicht“ (16,4). Erneut ist festzustellen: Was jedoch Inhalt dieses „Gesetzes“ sei, wird dabei noch nicht konkretisiert. Zudem erfahren die „Söhne Israel“ nichts von ihrem Erprobtwerden, denn die Informationen aus der an Mose ergehenden Gottesrede in 16,4f gibt dieser (bzw. Aaron) erst in 16,16 weiter. Zuvor, von 16,5

„Umklammerung“, die von Crüsemann attestierte „besonders auffällige Funktion“ zeigt sich nicht zwischen Gen 2,4 und Ex 16,22.

bis 16,12, liegt der Fokus der Dialoge zwischen Mose/Aaron und „allen Söhnen Israel“ (16,6) bzw. zwischen Gott und Mose auf dem „Erkennen“⁸⁸⁵: Gemäß V. 6 sollen die „Söhne Israel“ erkennen, dass Gott sie „aus dem Land Ägypten herausgeführt hat“⁸⁸⁶, dieses „Erkennen“ geschieht laut V. 8 dadurch, dass „der HERR am Abend Fleisch zu essen geben wird und am Morgen Brot bis zur Sättigung“. In V. 12 geht es wiederum um ein Erkennen, anhand des Essens von Fleisch und des Sattwerdens von Brot, doch soll so nicht nur deutlich werden, dass Gott die damit Versorgten aus Ägypten befreit hat, sondern „dass ich der HERR, euer Gott bin“. Die Gabe von Wachteln und Manna wird auf diese Weise in einen direkten Zusammenhang mit der Anerkenntnis JHWHs als Gott Israels stehend dargestellt. Ohne dass dies in weiterer Folge explizit wiederholt wird, so kann dieser Zusammenhang auch auf den Schabbat, der innerhalb der vorliegenden Erzählung erst an späterer Stelle, in V. 23, eingeführt wird, übertragen werden. Bevor ich darauf ausführlicher eingehe, möchte ich zuerst näher beleuchten, was in Ex 16 über den Schabbat überhaupt ausgesagt wird.

Bis V. 23 fällt nicht nur der Begriff „Schabbat“ nicht, sondern es ist auch vom siebten Tag an sich überhaupt keine Rede: In V. 5 gibt es eine Aussage darüber, was am sechsten Tag „geschehen“ wird („dass es das Doppelte von dem sein wird, was sie tagtäglich sammeln“), die Verifizierung des Eintreffens dieser Vorher- bzw. Zusage erfolgt in V. 22 („Und es geschah am sechsten Tag, da sammelten sie das Doppelte an Brot, zwei Gomer für jeden Einzelnen“). Wozu aber die doppelte Menge Manna am sechsten Tag gesammelt und zubereitet werden soll, wird erst ab der Nennung des Schabbats in V. 23 für den Leser wie für die Erzählfigur der „Söhne Israel“ gleichermaßen ersichtlich – auch dies allerdings nicht sofort, sondern in gleichsam pädagogisch aufbereiteten Informationsportionen.

Keiner der „Söhne Israel“ stellt die Anweisung Moses in V. 23 in Frage, derzufolge „alles (...), was übrig bleibt, (...) bis zum (nächsten) Morgen“ aufbewahrt werden soll. Es wäre m. E. nur allzu naheliegend, wenn aus den Reihen jener, die innerhalb des Exodus-Narrativs bereits mehrfach gegen Mose gemurrt haben, an dieser Stelle zumindest nachgefragt werden würde,

⁸⁸⁵ „עד“⁸⁸⁵, wovon das in V. 6 und V. 12 verwendete Wort „דָּעוּ“ („werdet ihr erkennen“) abgeleitet ist, könnte neben anderen, nicht relevanten Bedeutungsmöglichkeiten auch übersetzt werden als: „merken“, „erfahren“, „verstehen“ oder „wissen“. Die Übersetzungsbandbreite für den in der Septuaginta konjugiert eingesetzten Begriff „γινώσκω“ umfasst etliche vom Hebräischen abweichende Verständnismöglichkeiten, für den vorliegenden Fall würden davon in Frage kommen: „kennenlernen“, „wahrnehmen“, „einschauen“, „überzeugt sein“ sowie die bei „עד“ genannten Varianten.

⁸⁸⁶ Genau dies wird zuvor, in V. 3, durch die Klage der murrenden „Gemeinde der Söhne Israel“ bestritten. Sie behauptet, dass es Mose und Aaron gewesen seien, die sie von ägyptischen Fleischtöpfen und sättigendem Brot „in diese Wüste herausgeführt“ hätten, „um diese ganze Versammlung an Hunger sterben zu lassen“.

wieso das vor dem Schabbat gesammelte Manna bei Aufbewahrung bis zum nächsten Tag nicht ebenso verderben wird, wie dies gemäß V. 20 („einige ließen <etwas> davon bis zum Morgen übrig; da verfaulte es <durch> Würmer und stank“) bereits geschehen war. Erst die Erklärung, die Mose in V. 25f abgibt („Esst es heute, denn heute ist ein Sabbat für den HERRN! Heute werdet ihr auf dem Feld nichts finden. Sechs Tage sollt ihr es sammeln, aber am siebten Tag ist Sabbat, da gibt es nichts“) löst die Spannung auf, die seit V. 5, der ersten Vorhersage über die doppelte Mannaration am Tag vor dem Schabbat, aufgebaut worden war.

Die ultimative Begründung⁸⁸⁷, warum das Phänomen des doppelten Mannas am sechsten Tag auftritt, erfolgt allerdings erst in V. 29 („Seht, weil euch der HERR den Sabbat gegeben hat, darum gibt er euch am sechsten Tag Brot für zwei Tage“)⁸⁸⁸, in der Klage Gottes an Mose über

⁸⁸⁷ Samson Raphael Hirsch geht in seiner Deutung der doppelten Mannaration über die expliziten Aussagen von Ex 16 hinaus und stellt eine noch stärkere Verbindung zu Gen 2 her, wenn er schreibt: „Das Manna war täglich eine neue Schöpfung, es widerspräche dem Begriffe des שבת, wenn an ihm Etwas neu entstünde“ (Hirsch, Samson Raphael: Der Pentateuch, übersetzt und erläutert, Zweiter Theil: Exodus, Frankfurt/M. 1869, 194). Die These Matthias Millards hingegen, dass „die Doppelung der Werke am 3. bzw. 6. Tag, die durch die Billigungsformel in Gen 1,10.25 im biblischen Text markiert ist, (...) in der Speisungsgeschichte Ex 16 ein Motiv der Sabbatentdeckung“ sei (Millard, Matthias: Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, hg. v. Breytenbach, Cilliers u. a., Bd. 90), Neukirchen-Vluyn 2001), 121), ist demgegenüber m. E. weniger nachvollziehbar. Millard stellt zunächst eine Parallelität zwischen der „Erprobung Israels durch Gott in der Wüste (...) in zwei Teilen: dass am sechsten Tag doppelt gesammelt wird und es dafür am siebten Tag nichts zu Sammeln gibt“ und der „Entsprechung im ersten Schöpfungsbericht“ her („Gott erschafft am siebten Tag kein Werk, dafür aber am sechsten Tag derer zwei, die durch Redeeinleitung und die Billigungsformel abgegrenzt sind“). Die Tatsache, dass in Gen 1 „auch eine Doppelung der Werke Gottes am dritten Tag“ festzustellen ist, deutet Millard als „Systemzwang innerhalb der Tagzählung Gen 1, in der die ersten drei Tage den Tagen 4.-6. der Schöpfungsgeschichte entsprechen“ (ebda., 128f). Abgesehen von der Begriffswahl „Systemzwang“ ist dieser auch inhaltlich fragwürdig: Welches System hätte Autor(-en)/Redaktor(-en) dazu gezwungen, den Text von Gen 1 gerade auf diese Weise zu gestalten? Zudem behauptet Millard, dass „Gen 1,1-2,3 und Ex 16 (...) inhaltlich sehr parallele Texte“ seien (ebda., 129), was außer theoretisch möglichen, jedoch spekulativen Parallelen im Doppelungsmotiv keinen Anhaltspunkt im Großteil der jeweiligen Texte bietet, weder inhaltlich noch kontextuell betrachtet. Nicht zuletzt ist der Vergleich zwischen dem Sammeln der doppelten Mannaportion und der Schöpfung zweier Werke am sechsten Tag deshalb ein hinkender, weil er unangemessen ist: Man könnte dadurch den Eindruck gewinnen, dass es für den schöpfenden Gott erforderlich gewesen wäre, sein Arbeitspensum, das ihm am siebten Tag entgeht, im Voraus zu erfüllen – für die „Söhne Israel“ in Ex 16 hingegen stellt das Sammeln der doppelten Mannaration eine schlichte Notwendigkeit dar, um am siebten Tag nicht Hunger zu leiden.

⁸⁸⁸ Walter Brueggemann deutet die Nicht-Gabe von Manna am Schabbat dahingehend, dass dies „perhaps suggesting“ ist, „that the creator God will not do the work of providing bread on that day. Both parties take a Sabbath break from supplying bread, YHWH from giving it and Israel from gathering it“ (Brueggemann, Walter: „The God Who Gives Rest“, in: Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation (= Supplements to Vetus Testamentum. Formation and Interpretation of Old Testament Literature, hg. v. Evans, Craig A.; Flint, Peter W., Bd. 164), Leiden 2014, 565–590, hier 581). Damit nimmt Brueggemann einen Bezug vorweg, der erst in Ex 20,8–11 naheliegender wäre. Auch dort allerdings ist fraglich, inwiefern tatsächlich von einer Parallelisierbarkeit der Arbeit des Menschen und der Schöpfungstätigkeit Gottes gesprochen werden kann (siehe dazu meine Erörterungen zur Stelle). Bereits Samson Raphael Hirsch hat zudem darauf hingewiesen, dass „שבת nicht ein Ausruhen von Anstrengung, sondern das

die Weigerung, „meine Gebote und Gesetze zu halten“, was sich daran zeigte, dass auch am siebten Tag „(dennoch) einige vom Volk hinausgingen, um zu sammeln“ (V. 27). Diese ultimative Begründung stellt aber zugleich einen Bruch mit der bisherigen Erzähllogik⁸⁸⁹, der Reihenfolge der erzählerischen Elemente dar, denn bislang war zunächst von der Gabe der doppelten Mannaration am sechsten Tag die Rede und erst in weiterer Folge vom Schabbat. Dieser wiederum wird vor V. 29 nicht als Gabe Gottes, sondern als „Sabbat für den HERRN“ (s. V. 23 und 25) bezeichnet⁸⁹⁰, die Richtung der Gabe könnte daher eher als vom Menschen auf Gott hin gedeutet werden, nicht von Gott auf den Menschen hin.

Mit der Begründung der doppelten Mannaration am sechsten Tag in V. 29 geht eine Verschärfung der Vorschriften bezüglich des Schabbats einher: Während in V. 25 Mose nur dazu aufruft, am Schabbat das vom Vortag übriggebliebene, aufbewahrte und dennoch nicht faulig gewordene Manna zu essen, und in V. 25f zwar davon die Rede ist, dass sich am Schabbat „auf dem Feld nichts finden“ lässt, jedoch kein dezidiertes Verbot des Sammelns⁸⁹¹ und schon gar nicht etwa eine Strafandrohung bei Übertretung dieses Verbots ausgesprochen wird, bewirkt der Versuch einiger „vom Volk“ (V. 27), auch am Schabbat Manna zu sammeln, das unmissverständliche Gebot: „So bleibe (nun) jeder von euch daheim, niemand verlasse am siebten Tag seinen (Lager)platz!“ (V. 29). Erst in der in V. 30 erzählten Reaktion des Volkes kommt es zu einer sprachlichen Verbindung zwischen dem Schabbat und dem Vollzug des

Innehalten einer bis dahin fortgesetzten Tätigkeit“ sei (Hirsch, Samson Raphael: Der Pentateuch, Zweiter Theil: Exodus (s. Anm. 887), 191).

⁸⁸⁹ Dieser aus heutiger, mit anderen kulturellen Prägungen versehener Sichtweise gewählte Begriff könnte andernorts ausführlicher diskutiert und die Adäquatheit seiner Anwendung auf einen antiken, in semitischen Sprach- und Denkwelten entstandenen Text hinterfragt werden, würde man dazu beispielsweise den Hinweis Umberto Cassutos mit in Betracht ziehen, wenn er schreibt: „The arrangement of the narratives in the Torah is certainly not in the ‘sequence’ required by the Greek ways of thinking to which we are accustomed today. Rather does it follow the thought processes of the ancient East, which are not generally in accord with those of the Greek and modern writers. Chronological order, for instance, which takes precedence in the techniques of Greek and modern literature, is not of such importance in the ancient Eastern writings; the rabbinic sages, already, noted that there is no ‘early and late’ in the Torah” (Cassuto, Umberto: A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967, 187).

⁸⁹⁰ Diese Bezeichnung wird in Ex 20,10; 35,2; Lev 23,3 und Dtn 5,14 ebenfalls verwendet, siehe dazu meine Erörterungen zu Ex 20, im Abschnitt „„Denke an den Sabbattag“. Annäherungen an Ex 20,8–11“.

⁸⁹¹ Es handelt sich allenfalls um ein indirektes Verbot, durch das Gebot, das Manna an sechs Tagen zu sammeln (V. 26).

Selbigen durch das Volk: „So ruhte denn das Volk am siebten Tag“ wird im hebräischen Text⁸⁹² ausgedrückt als: „וַיִּשְׁכְּבוּ הָעָם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי“.⁸⁹³

Was der Schabbat genau ist oder wie die „Sabbatfeier“ (V. 23) gestaltet werden soll, wird in Ex 16,23–30 nicht erklärt. Der Schabbat ist hier ein Tag, der sich dadurch von allen anderen Wochentagen unterscheidet, dass kein Manna vom Himmel fällt und dass das am Tag zuvor doppelt gesammelte Manna nicht verdirbt. Zudem handelt es sich um einen Tag, an dem es darum geht, Gottes „Gebote und Gesetze zu halten“ (V. 28), ohne dass diese innerhalb des Exodus-Narrativs in der vorliegenden Reihenfolge der Erzählung konkret expliziert worden wären⁸⁹⁴, was diesen Textabschnitt mit der bereits zitierten Aussage von 15,26 verbindet. Von

⁸⁹² Im Deutschen wird diese sprachliche Verbindung zwischen „וַיִּשְׁכְּבוּ“ und „שָׁבָת“ nicht ersichtlich, anders als noch in der Septuaginta, wo es heißt: „καὶ ἐσαββάτισεν ὁ λαὸς τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ“. Die Verbindung ist vermutlich bewusst und absichtlich hergestellt worden, denn um einen ähnlichen Sachverhalt (Ruhen/Ausruhen) ausdrücken zu können, hätten auch beispielsweise Verbformen von „שָׁקַט“ (vgl. z. B. Job 37,17: „אֲשֶׁר-בִּגְדֵיךָ חֲמִים“, „Du, dessen Kleider heiß werden, wenn das Land wegen des Südwindes ⟨träge⟩ ruht“, oder Jes 14,7: „גָּחָה שָׁקֵטָה כָּל-הָאָרֶץ“, „Es ruht, es rastet die ganze Erde“), „נָחָה“ oder „נָחָה“ (s. Jes 14,7) verwendet werden können.

⁸⁹³ Entgegen der Behauptung Thomas Krügers, dass „in Exod 16 the Sabbath is introduced as something new, without any allusion to the creation of the world“ (Krüger, Thomas: „Genesis 1:1–2:3 and the Development of the Pentateuch“, in: Dozeman, Thomas B.; Schmid, Konrad; Schwartz, Baruch J. (Hgg.): The Pentateuch. International Perspectives on Current Research (= Forschungen zum Alten Testament, hg. v. Janowski, Bernd; Smith, Mark S.; Spieckermann, Hermann, Bd. 78), Tübingen 2011, 125–138, hier 131), ist damit zugleich eine seitens Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Exodus bewusste und absichtlich gezogene Verbindungslinie zu Gen 2,2f sehr wahrscheinlich. Eine weitere könnte hinsichtlich der Tatsache gezogen werden, dass da wie dort zwar über Tag 1 bis 7 die Rede ist, jedoch nichts bzw. wenig über Tag 8. In Ex 16,35 folgt lediglich eine allgemeine, zeitlich großräumige Notiz über den Verzehr des Mannas in den folgenden vierzig Jahren der Wüstenwanderung, über den Schabbat oder das Halten desselbigen gibt es hingegen keine weiteren Aussagen.

⁸⁹⁴ Rolf Rendtorff behauptet hingegen simplifizierend: „Auf seinem Weg zum Sinai erfährt Israel (...) den Sabbat, noch ohne ihn zu kennen oder ein Gebot von ihm zu haben“ (Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd. 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn 2001, 71). Hierbei werden literarische mit historischen Realitäten vermengt, was zur Folge hat, dass die Andeutungen bezüglich „Geboten“ und „Ordnungen“ in Ex 15,26 sowie betreffs des Leben-Wollens „nach meinem Gesetz“ in 16,4 von Rendtorff nicht in seine Überlegungen miteinbezogen werden. Mit den Andeutungen in 15,26 und 16,4 wurde (zu welchem Zeitpunkt der Textentstehung auch immer) gleichsam eine Metaebene in die Erzählung eingewoben, die auf das Vorwissen von Rezipienten rekurren kann. Mit Umberto Cassuto sei Rendtorff dementsprechend entgegengehalten, dass „we must bear in mind that the Torah does not seek to provide us with an objective itinerary of the journeying of the Israelites in the wilderness, nor does it record history for its own sake. Its aim is purely didactic, and for this purpose it utilizes the traditions that were current among the Israelites“ (Cassuto, Umberto: A Commentary on the Book of Exodus (s. Anm. 889), 186). Dominik Markl konkretisiert dazu, dass „unter den Bräuchen (...) v. a. die Beschneidung (Gen 17), das Pesachfest (Ex 12) und der Sabbat (Ex 16) schon vor der Gesetzgebung am Sinai wichtig“ seien „für die sich langsam formierende Identität des Volkes“ (Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5 (= Herders Biblische Studien, hg. v. Klauck, Hans-Josef; Zenger, Erich, Bd. 49), Freiburg i. Br. 2007, 259) – auch hierbei wäre allerdings näher zu hinterfragen, welche Konzepte von Volks- und Textwerdung (und damit verbunden die umfangreiche Frage von unterschiedlichen Textschichten und Tradentengruppen) dieser Aussage zugrunde liegen.

„Arbeit“ oder einem Ruhegebot ist hier keine explizite Rede. Zwar soll das Manna nur an den übrigen sechs Tagen gesammelt und zubereitet werden, doch könnte diese Forderung anstelle eines Arbeitsverbots vielmehr als Vertrauensgebot, als Vertrauensbeweis oder auch Vertrauen-Lernen bezeichnet werden: Vertraut werden soll darauf, dass Gott, als Geber des Schabbats⁸⁹⁵, am Tag vor dem Schabbat die doppelte Mannaration bereitstellt, dass es sich um eine besondere, nämlich nicht-verderbliche Art des Mannas handelt⁸⁹⁶ und dass Gott auch am Tag nach dem Schabbat weiterhin für das leibliche Wohlergehen der „Söhne Israel“ sorgt, weshalb diese nicht am Schabbat nach Manna suchen sollen, um sich etwa Vorräte anzulegen von einem unverderblichen Manna. Auf diesen Zusammenhang zwischen dem Schabbat und dem Vertrauen(-Lernen) auf Gott werde ich im Zuge meiner Erörterungen zum Karsamstag als Schabbat zurückkommen.

Durch eine Aussage wie jene von V. 26 („am siebten Tag ist Sabbat, da gibt es nichts“) scheint ein solches zu erlernendes Vertrauen nur vordergründig konterkariert: Zwar wird eine Konnotation zwischen „Sabbat“ und „nichts“ bzw. „gibt es nichts“ hergestellt, dieses Nichts bzw. Nicht-Vorhanden-Sein stellt jedoch aufgrund der Vor-Sorge⁸⁹⁷ Gottes als Geber der doppelten Mannaration am Tag zuvor keinen Mangel dar. Vielmehr ermöglicht erst dieses „Nichts“ (im Sinne von: am Schabbat gibt es nichts zu holen/sammeln) den freien, (vom Alltag) befreiten Zeitraum für die „Sabbatfeier (...) für den HERRN“. Diejenigen, die trotz der Vorhersage, dass es „nichts“ am Schabbat gäbe, dennoch zu sammeln versuchen, wenden sich somit nicht nur gegen das Erlernen-Sollen von Vertrauen auf Gott als Vor- und Fürsorger⁸⁹⁸,

⁸⁹⁵ Benno Jacob spricht im Zusammenhang mit den Versen 29f von einer „Aussage von fundamentaler Wichtigkeit für den Charakter des Sabbats, daß er ein *Geschenk* Gottes ist“, eine „*Liebesgabe* Gottes“ (Jacob, Benno: Das Buch Exodus (s. Anm. 884), 476), wobei Jacob gedanklich an eine Passage eines Talmud-Traktates anknüpft: „Gott sprach zu Mose: Eine schöne Gabe habe ich im Hause, meinem Schatzhause, *Sabbat ist ihr Name*, ich wünsche sie Israel zu geben“ (zit. ebda.). Dementsprechend sieht er auch die Ge- und Verbote bezüglich des Schabbats als „sich aus dem Wesen meines [Gottes] Sabbatgeschenkes“ sich ergebend und bezeichnet sie als „eine Wohltat (...), ein Geschenk der göttlichen Fürsorge wie das Manna und sein Doppeltes selbst“ (ebda., 477). In ähnlicher Weise betrachtet Samson Raphael Hirsch den Schabbat, nämlich „daß er nicht eine Last, eine Beschränkung, ein Verlust“, sondern „daß er das köstlichste Geschenk ist, das Gott (...) euch, nicht um seinetwillen, sondern euch, zu eurem glückspendendsten Heile gegeben hat“ (Hirsch, Samson Raphael: Der Pentateuch, Zweiter Theil: Exodus (s. Anm. 887), 195).

⁸⁹⁶ An die doppelte Mannaration „erinnern die zwei Challot“ (Plaut, W. Gunther (Hg.): Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. II: Schemot. Exodus, Gütersloh 2000, 220), Schabbat für Schabbat, bis heute.

⁸⁹⁷ Auf die Geschenkhafteigkeit und die Möglichkeit auch für heutige Menschen, sich am Schabbat dieser Vor-, Für- und Nachsorge zu erinnern, verweist Kara K. Root, wenn sie schreibt: „Sabbath returns us to God’s care“ (Root, Kara K.: „Sabbath: The Gift of Rest“, in: Word & World 36 (Summer 2016), 3, 267–275, hier 271).

⁸⁹⁸ Benno Jacob deutet „die Geschichte vom Manna“ als „die *Verherrlichung der Wüste* als des Paradieses der Jugendzeit Israels, wo es nicht pflügte noch säte noch mähte und sein himmlischer Vater ernährte es doch. - *Es ist*

sondern auch dagegen, das „Nichts“, im übertragenen Sinne als zeitlichen Leer-Raum, freizuhalten und auszuhalten. Auch darauf werde ich im Zuge des Kapitels über den Karsamstag als Schabbat zurückkommen.

das Hohelied auf die Gottesgabe Brot - das tägliche Brot und seinen göttlichen Geber und den Sabbat, dieses Paradies auf Erden“ (Jacob, Benno: Das Buch Exodus (s. Anm. 884), 490). Dementsprechend kommentiert Samson Raphael Hirsch zu Ex 16,28: „Wer am Sabbath gegen Gottes Willen seine Nahrung sucht, leugnet, daß überhaupt seine Nahrung von Gott gespendet werde, legt die Zuversicht an den Tag, er könne ohne Gottes Willen, ja wider Gottes Willen sein Nahrungsziel erreichen, und es sei nicht das göttliche Wohlgefallen, sondern lediglich sein Bemühen und das in dem Erreichten nach physischem Gesetze liegende Mittel, das ihn erhalte und nähre“ (Hirsch, Samson Raphael: Der Pentateuch, Zweiter Theil: Exodus (s. Anm. 887), 194).

b. „Denke an den Sabbat“. Annäherungen an Ex 20,8–11

Das längste⁸⁹⁹ דְּבַר⁹⁰⁰ innerhalb der עֲשֵׂת הַדְּבָרוֹת⁹⁰¹ von Ex 20,2–17 betrifft Aussagen über das rechte Verhalten des Menschen am Schabbat⁹⁰² sowie über das Verhalten Gottes am Schabbat im Zuge der sieben Tage während erzählten Schöpfung. Letzteres – so viel sei bereits vor eingehenden Überlegungen dazu vorweggenommen – stellt die Begründung für die

⁸⁹⁹ Daniel Krochmalnik befindet, dass „das Schabbatgebot durch Länge und Nachdruck“ „unter den zehn Geboten“ hervorrangen würde (Krochmalnik, Daniel: *Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum* (= Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 33/3, hg. v. Dohmen, Christoph), Stuttgart 2000, 131).

⁹⁰⁰ Weder im hebräischen („וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאַמֵּר“; „Kai ἐλάλησεν κύριος πάντας τοὺς λόγους τούτους λέγων“) wird in Ex 20,1 („Und Gott redete alle diese Worte und sprach“) ein Begriff verwendet, der als „Gebot“ zu übersetzen ist. Erst in V. 6 ist „von denen, die mich lieben und meine Gebote halten“ („לְאֹהֲבַי וְלִשְׁמֹרֵי מִצְוָתִי“, „τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου“) die Rede, wobei „מִצְוָה“ neben „Gebot“ auch als „Befehl“, „πρόσταγμα“ zudem als „Anordnung“ übersetzbar wäre. Allerdings handelt es sich bei V. 6 um eine allgemeine Aussage, die nicht alleinig auf Ex 20,1–17 zu beziehen möglich ist. Innerhalb des Buches Exodus wird eindeutiger von „Geboten“ in 16,28 („Da sprach der HERR zu Mose: Wie lange habt ihr euch <nun schon> geweigert, meine Gebote und Gesetze zu halten!“) und 24,12 („Und der HERR sprach zu Mose: Steig zu mir herauf auf den Berg und sei dort, damit ich dir die steinernen Tafeln, das Gesetz und das Gebot gebe, das ich geschrieben habe, um sie zu unterweisen!“) gesprochen, wobei in beiden Fällen im Hebräischen der Begriff „מִצְוָה“ verwendet wird, was für die Septuaginta hingegen ebenfalls in beiden Fällen als „τὰς ἐντολάς“ übersetzt wurde (auch in 24,12 als Plural), ein Begriff, der ebenso gut als „Auftrag“ oder „Gesetz“ ins Deutsche übertragen werden könnte.

⁹⁰¹ „Weder bei ihrer Veröffentlichung am Berg Sinai (Ex 20) noch in Moses großer Abschiedsrede im Lande Moab (Dtn 5) stößt man auf eine zusammenfassende Bezeichnung oder so etwas wie einen Titel. Erst jüngere Rückblicke auf die Ereignisse am Gottesberg in Dtn 4,13 und 10,4 (...) reden ausdrücklich von den ‚zehn Worten‘. Vom Deuteronomium ist diese Bezeichnung ins Buch Exodus gelangt. So identifiziert Ex 34,28 ‚die Worte des Bundes‘ mit den Worten auf den Steintafeln und diese mit den ‚zehn Worten‘; denn andere Tafelworte kennt die Überlieferung nicht. Da die (...) Septuaginta (...) die Wendung in Dtn 10,4 ganz wörtlich mit *hoi deka logoi* übersetzt, hat sich seither über die Latinisierung *decalogus* (das ‚Zehnwort‘) die Bezeichnung ‚Dekalog‘ für die Zehn Gebote eingebürgert“, so Matthias Köckert (Köckert, Matthias: *Die zehn Gebote*, München 2007, 14). Entsprechend dem hebräisch-jüdischen Sprachgebrauch verwende ich die gleichbedeutende Bezeichnung „עֲשֵׂת הַדְּבָרוֹת“. Auch Schalom Ben-Chorin weist darauf hin, dass „sowohl der hebräische wie der griechische Sprachgebrauch (...) nie von den Zehn Geboten gesprochen“ haben, „sondern immer vom Zehnwort: Dekalog (...). In der talmudisch-rabbinischen Literatur hat sich die Bezeichnung Assereth ha-Dibbroth, die Zehn Worte, durchgesetzt, wobei Dibbroth eine ungewöhnliche Form darstellt. Die Bibel selbst spricht ganz einfach von Assereth ha-Devarim, wobei der übliche maskuline Plural beibehalten wird (Ex 34,28; Deut 4,13 u. 10,4). Die außergewöhnliche Form Dibberoth will auf die exzeptionelle Bedeutung des Dekalogs hinweisen“ (Ben-Chorin, Schalom: *Die Tafeln des Bundes* (s. Anm. 840), 13f.).

⁹⁰² Das דְּבַר zum Schabbat bildet den Übergang von den zuvorstehenden Ge-/Verboten, die Gott bzw. das Verhältnis des Menschen zu Gott betreffen, und den darauffolgenden Ge-/Verboten, die den Menschen bzw. das Verhältnis der Menschen untereinander tangieren. Ähnlich dazu s. beispielsweise Dominik Markl (Markl, Dominik: *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes* (s. Anm. 894), 93f.), der zudem über V. 13–17 nicht nur als die „zuerst die menschlichen Verhältnisse berührenden“, sondern auch als die „JHWH nicht mehr erwähnenden Aufforderungen“ spricht.

Aufforderung zu Ersterem dar, Letzteres soll Ersteres bewirken, jedoch nunmehr durch das Zutun des Menschen, welcher zwar innerhalb des Schöpfungsmythos in Gen 1,1–2,4 chronologisch betrachtet bereits zuvor geschaffen worden war, jedoch für das Ruhen, Segnen und Heiligen des Schabbats durch Gott keine Rolle spielt.

Mehrheitlich sind in Ex 20,3–17 Verbote⁹⁰³ zu finden (V. 3: „Du sollst keine ...“, V. 4: „Du sollst dir kein ...“, V. 5: „Du sollst dich vor ihnen nicht ...“, V. 7: „Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht ...“, V. 10b: „Du sollst keinerlei ...“, V. 13: „Du sollst nicht ...“, V. 14: „Du sollst nicht ...“, V. 15: „Du sollst nicht ...“, V. 16: „Du sollst gegen deinen Nächsten nicht ...“, V. 17a: „Du sollst nicht ...“, V. 17b: „Du sollst nicht ...“). Demgegenüber stellt das דָּבָר zum Schabbat eine mehrteilige Mischform dar: Auf 1. den Aufruf, an den Schabbattag zu denken (V. 8), folgt 2. das Gebot, an sechs Tagen zu arbeiten, inklusive einer Bezeichnung des siebten Tages als „Sabbat für den HERRN, deinen Gott“, 3. das Arbeitsverbot inklusive Spezifizierung, für wen es gilt.⁹⁰⁴ Abgeschlossen wird dieser Textabschnitt mit 4. einer Begründung des zuvor Gesagten durch Verweis auf in Gen 1,1–2,4 Erzähltes.

⁹⁰³ Nur bei der Elternehrung, V. 12, handelt es sich um ein Gebot.

⁹⁰⁴ Umberto Cassuto hebt hervor, dass es sich um „a series of seven categories of living beings“ handelt, „which serves to underscore the number seven, on which the sabbath is based“ (Cassuto, Umberto: *A Commentary on the Book of Exodus* (s. Anm. 889), 245). Durch die Einbeziehung von „all people, including servants“ und sogar Tieren handele es sich beim Schabbat um „one of the most revolutionary social institutions in human history, establishing the necessity and the duty of providing a period of surcease from labor for even the most humble members of the community“, so Seymour Siegel (Siegel, Seymour: „The Sabbath and Conservative Judaism“, in: *Judaism* 31 (1982), 45–54, hier 46). Diese Deutung als gleichsam Vorwegnahme bzw. allwöchentlicher, eintägiger Realisierung von „liberté – égalité – fraternité“ möchte ich um die Sichtweise Raschis ergänzen, welcher das „Gedenken“ an den Schabbat mit jenem an den Exodus und damit zugleich Ex 20,8 mit Dtn 5,15 gedanklich verbindet: „Und gedenke, daß du ein Knecht gewesen, zu diesem Zweck hat Er dich erlöst, damit du Ihm ein Knecht seist und Seine Gebote hütest“ (Bamberger, Selig (Hg.): *Raschis Pentateuchkommentar* (s. Anm. 132), 469). Das Arbeitsfrei-Halten von Knechten und Mägden kann damit auch als Gleichheit aller in 20,10 Genannten in ihrem Verhältnis Gott gegenüber, nicht nur im Verhältnis zueinander interpretiert werden. Robert Gordis weist auf diese beiden Komponenten ebenfalls hin, ergänzt aber einen weiteren Aspekt, nämlich einen, der die Arbeitsenthaltung am Schabbat als Freiwerden für Gottes- und Nächstenliebe deutet, wenn er schreibt: „The Sabbath ordains that all human beings, indeed, all living creatures, have a right to rest as part of their regular life pattern. In addition, every human being, Jew and non-Jew, young and old, slave and master must be free to sense the presence of God and become sensitive to the needs of his fellow man“ (Gordis, Robert: „The Sabbath – Cornerstone and Capstone of Jewish Life“, in: *Judaism* 31 (1982), 6–11, hier 6f.). Abgesehen von der sozialen Komponente von V. 10, die auch die ansonsten schwächsten und rechtlosesten Glieder der Gesellschaft umfasst, bezeichnet Kathryn Schifferdecker „the Sabbath commandment also (...) as a safeguard against Israel’s own propensity to become enslaved again—this time to their own ambition and fear. Sabbath calls for radical trust in the God who provides“ (Schifferdecker, Kathryn: „Sabbath and Creation“, in: *Word & World* 36 (Summer 2016), 3, 209–218, hier 211). Letzteres kommt allerdings weniger in Ex 20 als vielmehr in Ex 16 zur Sprache. Ebenfalls nicht aus dem Text von Ex 20 geht hervor, was Ludger Schwienhorst-Schönberger mit der Anmerkung „Das muss nicht weiter erläutert werden“ als These in den Raum stellt: „Ganz offenkundig ist wiederum die Korrespondenz zwischen Sabbatgebot (20,8-11) und dem Gesetz zur Freilassung von Sklave und Sklavin (21,2-11). Das Schema

Von den in Ex 20,3–7 vorangehenden Ge- und Verboten unterscheiden sich die Worte zum Schabbat dadurch, dass sie nicht sofort mit einem „Du sollst“ gleichsam mit der Tür ins Haus fallen. Der Regelung, dass der Mensch sechs Tage arbeiten, aber am siebten Tag „keinerlei Arbeit tun“ soll (V. 10), geht ein Aufruf zum An-den-Schabbat-Denken voran, „um ihn heilig zu halten“ (V. 8). Wann dieses Daran-Denken geschehen soll, bleibt allerdings offen.⁹⁰⁵ Würde man die Wachtel-Manna-Erzählung von Ex 16 mit in Betracht ziehen, aufgrund der Tatsache, dass die Textpassage 20,1–17 in jenen narrativen Zusammenhang platziert wurde, der „im dritten Monat nach dem Auszug der Söhne Israel aus dem Land Ägypten“ (19,1) und somit innerhalb jener „vierzig Jahre, bis sie in bewohntes Land kamen“, liegt, in welchem gemäß

„sechs Tage Arbeit - am siebten Tag Ruhe“ entspricht dem Schema „sechs Jahre Arbeit - im siebten Jahr Freilassung“ (Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Das Verhältnis von Dekalog und Bundesbuch“, in: Frevel, Christian; Konkel, Michael; Schnocks, Johannes (Hgg.): Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik (= Quaestiones Disputatae, hg. v. Hünermann, Peter; Söding, Thomas, Bd. 212), Freiburg i. Br. 2005, 57–76, hier 59). Der Vergleich hinkt nämlich, wenn man nicht bei einer oberflächlichen Korrespondenz der Zahlen 6 und 7 stehenbleibt: Nach jedem Schabbat folgen weitere sechs Tage, in denen alle in 20,10 Erwähnten wieder arbeiten, jedoch werden die im siebten Jahr freigelassenen Sklaven im achten Jahr nicht erneut versklavt. Zudem geht aus den Bestimmungen bezüglich einer Sklavin in 21,7–11 klar hervor, dass die Sklaverei nicht, wie Schwienhorst-Schönberger es vereinfachend vornimmt, bloß auf „sechs Jahre Arbeit“ zu beschränken ist, sondern Leibeigenschaft im vollumfänglichen Sinne meint.

⁹⁰⁵ In der Mekhilta de-Rabbi Jishma'el findet sich als Kommentar zur Aufforderung des „Gedenkens“ in Ex 20,8 und zum „Beachten“ des Schabbat in Dtn 5,12 die folgende Interpretation bezüglich der Frage, wann dies geschehen soll: „*Gedenke (des Sabbats)*, und ‚achte (auf den Sabbat)‘. *Gedenke* vor ihm, und ‚achte‘ nach ihm. Von daher sagten sie: Man fügt vom Profanen zum Heiligen hinzu. Das ist einem Wolf gleich, der sich ruhelos nach vorn und hinten bewegt“ (Stemberger, Günter (Hg.): Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus, Berlin 2010, 534). Günter Stemberger, als Herausgeber der Mekhilta, merkt zur Hinzufügung von Profanem zu Heiligem an: „Man feiert eine gewisse Zeit schon vor und auch nach dem Sabbat wie den Sabbat selbst; so wörtlich auch in Sifra, Behar Pereq 3, und auch sonst mehrmals“ (ebda.). Dies entspricht jenen Regelungen beispielsweise im Schabbat-Traktat der Mischna, denenzufolge nicht erst pünktlich, mit Beginn des Schabbats, schlagartig zu Arbeiten aufgehört werden soll, um zuvor sogar noch die letzten erlaubten Minuten zu nutzen, sondern dass mit Beginn des Schabbats nicht nur alle äußeren Vorbereitungen für selbigen, sondern auch die inneren Vorbereitungen, die innere Einstellung zum Schabbat abgeschlossen sein sollen, man sozusagen nicht in den Schabbat hineinstolpern sollte. Gleiches gilt für das Ende des Schabbats, wobei in elektrizitätsfreien antiken Zeiten die Versuchung, sofort nach Sonnenuntergang wieder mit dem Arbeiten zu beginnen, eine wohl wesentlich geringere war als in späteren Zeiten. Raschi deutet dies in seinem Kommentar zu Gen 2,2 („Und Gott vollendete am siebten Tag“) zugleich als Unterschied zwischen Gott und Mensch: „R. Schimon sagt, die Menschen, die ihre Zeiten und Augenblicke nicht genau kennen, müssen vom Unheiligen zum Heiligen hinzufügen; der Heilige, gelobt sei Er, aber, weil Er Seine Zeiten und Augenblicke genau kennt, trat in ihn (den siebten Tag) mit Haaresbreite (das heißt, ohne Übergang) ein, dass es aussah, als hätte Er erst an ihm selbst vollendet“ (Bamberger, Selig (Hg.): Raschis Pentateuchkommentar (s. Anm. 132), 6). In der Mekhilta wird eine weitere Interpretation von Ex 20,8 angefügt: „El'azar ben Hananja ben Hizqija ben Garon sagt: *Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig*. Denke an ihn schon am ersten Tag der Woche; wenn dir eine schöne Sache unterkommt, bestimme sie für den Sabbat“ (ebda.). Das Denken an den Schabbat soll somit alle Werktage durchziehen, kein Tag soll vergehen, ohne dass an den Schabbat gedacht werden würde. Ein ähnlicher Gedanke wurde von Samson Raphael Hirsch formuliert: „indem dieses Gebot nicht imperativisch (...), sondern aoristisch (...) auftritt, so beschränkt sich diese Anforderung nicht nur auf die Dauer des Tages, sondern geht über dieselbe hinaus, ja ist eine solche, die sich auf alle Zeit erstreckt“ (Hirsch, Samson Raphael: Der Pentateuch, Zweiter Theil: Exodus (s. Anm. 887), 232).

16,35 „die Söhne Israel (...) das Man“ aßen, so könnte diese Aufforderung vor allem auf das Sammeln und Zubereiten der doppelten Mannaportion am Tag vor dem Schabbat gemünzt werden. Jedoch lässt sich mit Michael Graetz festhalten: „The fourth ‚word‘ of the Decalogue generalizes the lesson of the manna”.⁹⁰⁶

Zwei Anzeichen sprechen deutlich dafür, dass sich dieser Textabschnitt (V. 8–11) weniger als alle anderen der zehn Ge-/Verbote an die wüstenwandernden „Söhne Israel“ wendet, als vielmehr an sesshaft gewordene, in einem befestigten Ort lebende Menschen sich richtet⁹⁰⁷: das Arbeitsverbot des Viehs und – mehr noch – das Arbeitsverbot des Fremden „bei dir, der innerhalb deiner Tore (wohnt)“ (V. 10). Arbeitendes Vieh gibt es vor allem bei der Bestellung von Feldern, zur Unterstützung bei der Erntearbeit u. dgl. Auf Wanderschaft wäre es allenfalls als Transportmittel einsetzbar, einzeln oder als Gespann. „Fremde“ wiederum sind innerhalb eines Volkes, welches selbst bis vor kurzem in der Fremde gelebt hat und innerhalb des Exodus-Narrativs gerade ebenfalls durch die Fremde wandert, wenig bis gar nicht zu vermuten, noch weniger aber ist von der Existenz von Toren, d. h. befestigten Mauern, bei den temporären Lagerplätzen in der Wüste auszugehen, allenfalls bei Zwischenstationen mit längerem Aufenthalt wie Elim (Ex 15,27) oder Refidim (17,1–19,1) wäre dies denkbar, etwa, wenn es sich um bereits besiedelte Orte handelt.

Ob sich nun die Adressaten dieses Textabschnitts auf Wanderschaft in der Wüste dies imaginieren sollen und/oder sich in befestigten Orten als Sesshaft-Gewordene befinden⁹⁰⁸, so

⁹⁰⁶ Graetz, Michael J.: Art. „Sabbath. In the Bible“, in: Berenbaum; Michael; Skolnik, Fred (Hgg.): *Encyclopedia Judaica*, Detroit 2007, Bd. 17, 616–618, siehe:

link.gale.com/apps/doc/CX2587517221/GVRL?u=43wien&sid=bookmark-GVRL&xid=56bdab73 (aufgerufen am 05. 11. 2021), hier 616.

⁹⁰⁷ Rainer Albertz geht davon aus, dass „in die vorexilische Fassung des Dekalogs (...) erst in exilischer Zeit das umfangreiche Sabbatgebot eingeschoben“ wurde, „was daran erkennbar wird, dass im jetzigen Text das Namensmissbrauchsverbot und das Elterngebot, die durch eine motivierende Warnung bzw. Verheißung miteinander korrespondieren, weit auseinandergerissen sind“ (Albertz, Rainer: *Exodus*, Bd. II: Ex 19–40 (= Zürcher Bibelkommentare, hg. v. Krüger, Thomas u. a., Bd. AT 2.2, Zürich 2015, 60). Matthias Köckert weist auf eine weitere „formale Inhomogenität“ hin, die „mit der Verschiedenartigkeit der vorgegebenen Materialien“ zusammenhängen würde, „die im Dekalog verarbeitet worden sind“, nämlich die Tatsache, dass „nur der erste Teil (Ex 20,2-6) (...) eindeutig als Gottesrede formuliert“ sei, „während in v7-12 von Gott in dritter Person gesprochen wird und v13-17 indifferent bleiben, obwohl doch der Kontext den Dekalog insgesamt als Gottesrede einführt“ (Köckert, Matthias: Art. „Dekalog / Zehn Gebote (AT)“ (s. Anm. 876), 2).

⁹⁰⁸ Umberto Cassuto sieht „the basic principles underlying the Decalogue“ als „not intended for the fleeting moment, but for all time, was dazu geführt habe, dass „their formulation was not adapted to the temporary situation of the generation of the wilderness, who were tent-dwellers, but to the anticipated circumstances of the near future, when Israel would be settled in the Promised Land and dwell in its cities“ (Cassuto, Umberto: *A Commentary on*

impliziert das Denken an einen arbeitsfrei zu haltenden Schabbat jedenfalls, zumindest Vorbereitungen zu treffen, um am Schabbattag zu essen und zu trinken zu haben, was auch die Bereitstellung der benötigten Menge für das angesprochene Vieh betrifft. Abgesehen von dieser praktischen, im vorliegenden Textabschnitt jedoch im Unterschied zu Ex 16 nicht näher erläuterten Implikation könnte die Aufforderung „Denke an ...“ auch dahingehend interpretiert werden, dass ein Zählen der Tage zwischen den Schabbaten, somit auf einen Schabbat hin⁹⁰⁹ oder von einem Schabbat weg nötig ist. Gerade im Kontext der Wüstenwanderung wäre dies besonders nachvollziehbar, da dabei ein Gefühl von Zeit oder Zeitspannen eher verlorengehen könnte, die einzelnen Tage auch eintönig miteinander verschwimmen könnten.⁹¹⁰

Für die Thematik meiner Untersuchungen besonders relevant ist jedoch die Frage, wie der Schabbat „heilig“ gehalten werden soll: Dazu sind nicht besondere Aktivitäten gefordert⁹¹¹, komplizierte Rituale vielleicht, die gar nur von einigen auserwählten Spezialisten auszuführen wären, es sollen auch keine ungewöhnlichen Orte aufgesucht werden oder dergleichen. Vielmehr soll der Schabbattag heilig gehalten werden durch: nichts. Durch Nichts-Tun, durch Unterlassen der Wochentagsarbeit, der Alltagspflichten, durch Weglassen der täglichen (Be-)Sorg(ung)en. Dazu bedarf es ebenfalls: nichts, keinerlei Hilfsmittel, keinerlei Mittlergestalten (nicht einmal Mose, der ja ansonsten im Buch Exodus die Mittlergestalt *par excellence* zwischen Gott und den „Söhnen Israel“ darstellt).

the Book of Exodus (s. Anm. 889), 245f.). Auf die Diskussion bezüglich der Fragwürdigkeit der Historizität des erzählten Exodus gehe ich aus Gründen der notwendigen Beschränkung nicht näher ein.

⁹⁰⁹ Dies entspricht einer in der Mekhilta dokumentierten Ansicht, wo es heißt: „Rabbi Jizhaq sagt: Zähle nicht die Tage, wie es die andern machen, sondern zähle sie in Hinsicht auf den Sabbat“, was vom Herausgeber Günter Stemberger folgendermaßen kommentiert wird: „Im Hebräischen haben die Wochentage keine eigenen Namen, sondern werden als ‚erster Tag‘, ‚zweiter Tag‘ usw. bis zum Sabbat durchgezählt“ (Stemberger, Günter (Hg.): Mekhilta de-Rabbi Jishma‘el (s. Anm. 905), 534).

⁹¹⁰ Mit der Zahl 7 wurde, so Umberto Cassuto, eine Zahl gewählt, die „independent and free from any association with the signs of the heavens and any astrological concept“ war, denn der Schabbat „shall not be a day appointed for the worship of the hosts of the heavens, but one sanctified to Him who created the heavenly hosts and the universe as a whole (cf. *but the seventh day is a Sabbath to the Lord your God* in the Decalogue)“ (Cassuto, Umberto: A Commentary on the Book of Genesis, Part I. From Adam to Noah. Genesis I–VI 8, Jerusalem 1961, 68).

⁹¹¹ Anders wird dies in der Mekhilta De-Rabbi Shimon Bar Yohai ausgelegt, wo es zu Ex 20,8 heißt: „C. With what do you sanctify it? D. With food and with drink and with clean clothing. E. For your *Shabbat* meal should not be like your weekday meal, and your *Shabbat* garment should not be like your weekday garment“ (Nelson, W. David (Hg.): Mekhilta De-Rabbi Shimon Bar Yohai. Translated into English, with Critical Introduction and Annotation, Philadelphia 2006, 244).

Bemerkenswerterweise enthalten nur das דָּבָר zum Schabbat und das Fremdgötterverbot (Götzenbilderverbot) eine mit dem Wort „denn“ eingeleitete Begründung (abgesehen davon, dass V. 2, „Ich bin der HERR, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt habe“, als Begründung für alle nachfolgenden Aussagen bis V. 17 betrachtet werden kann). Das Nicht-Machen von Götter- oder anderen Abbildungen, das Nicht-Anbeten von (Ab-)Bildern, d. h. zugleich auch das Freihalten der Gottesvorstellung von Bildhaftem und allem Geschöpflichem Ähnlichem kann dadurch parallelisiert werden mit dem Freihalten der Zeit des Schabbats von geschöpflicher Arbeit.⁹¹²

Durch den Begriff des Heilig-Haltens bzw. Heiligens entsprechen Beginn und Ende des דָּבָר zum Schabbat einander, die Thematik der Heiligkeit bildet somit eine Klammer um das darin Explizierte. Dabei könnte sich allerdings die Frage stellen, ob das Heilig-Halten des Schabbats durch den Menschen überhaupt mit dem Heiligen des Schabbats durch Gott adäquat vergleichbar ist (so wie auch die Werktagsarbeit des Menschen auf einer ganz anderen Ebene zu verorten ist als Gottes Schöpfen der Welt, siehe dazu ausführlicher an späterer Stelle).

Könnte diese Problematik ein Stück weit gelöst werden, indem „וַיְקַדְּשֵׁהוּ“, ἁγιάζειν“ in V. 8 und „וַיְקַדְּשֵׁהוּ“, ἁγιάσεν“ in V. 11 unterschiedlich übersetzt werden? Die jeweiligen Wurzeln „קדש“ und „ἁγιάζω“ sind aus beiden Sprachen sowohl als „heiligen“ als auch als „weihen“ ins Deutsche übertragbar. Dementsprechend könnte für V. 8, wie in der Elberfelder Bibel⁹¹³, der deutsche Begriff „heiligen“ (bzw. „heilig halten“) gewählt werden, für V. 11 hingegen „weihen“. Damit ginge allerdings mehrerlei verloren bzw. würde in der deutschen Übersetzung weniger erkennbar sein, was im hebräischen Text als nicht zufällig angelegt interpretiert werden kann: der deutliche (auch sprachliche) Rückbezug auf Gen 2,3 (wo es inhaltlich keine Veranlassung gäbe, „וַיְקַדְּשֵׁהוּ“ nicht als „und heiligte ihn“, sondern ebenfalls als „und weihte ihn“ zu übersetzen), aber auch die durch gleiche Begriffsverwendung ausgedrückte Vorstellung von Zusammenhängen all jenes, was bzw. wer als heilig, geheiligt oder heilig zu Haltendes

⁹¹² Für Frederick Gaiser bedeutet das Nicht-Arbeiten am Schabbat „to enter into and rely on the work of God“ (Gaiser, Frederick J.: „The Delight of the Sabbath: An Exegetical/Homiletical Study of Isaiah 58“, in: Word & World 36 (Summer 2016), 3, 228–236, hier 228). In Verbindung mit dem Fremdgötterverbot kann dies zugleich interpretiert werden als das Verhindern der Vergötzung der Arbeit und der eigenen Arbeitsleistung.

⁹¹³ Dort heißt es: „Denke an den Sabbattag, um ihn heilig zu halten“, wohingegen für die Einheitsübersetzung die Variante „Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig!“ gewählt wurde, für die Lutherbibel hingegen: „Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligst“. Die Begriffswahl „gedenken“ erscheint mir dabei eine weniger glückliche, da die Assoziation, wenn schon nicht an ein Totengedenken, so doch an ein Gedenken an etwas Vergangenes, nicht Aktuelles, nicht fern liegt. Die Ausdrucksweise „heilig halten“ anstelle der in der Lutherbibel vorfindlichen Übersetzung „dass du ihn heiligst“ bezeichnet m. E. trefflicher genau den oben angesprochenen Unterschied zwischen dem Zutun Gottes und des Menschen zur Heiligkeit des Schabbats.

bezeichnet wird.⁹¹⁴ Demgegenüber gibt es in Ex 20 und andernorts weitere, deutliche sprachliche Mittel zur bleibenden Unterscheidung von Gott und Mensch, von göttlichem und menschlichem Handeln, auch in Bezug auf das Ruhen/Nicht-Arbeiten am siebten Tag/Schabbat.⁹¹⁵

Nicht unerheblich ist in diesem Zusammenhang etwa die Tatsache, dass in Ex 20,11 zwar auf Gen 2 rekurriert wird, jedoch nicht explizit auf Gen 1,26f („Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! (...) Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie“). Denkbar wäre auch gewesen, dass Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Exodus an 20,11 beispielsweise angefügt hätten: „Der HERR hat den Menschen als sein Abbild geschaffen, darum soll auch der Mensch am Schabbat ruhen.“⁹¹⁶

Die zentrale und für die gestellte Frage relevanteste Aussage von Ex 20,8–11 liegt m. E. aber zu Beginn von V. 10: „der siebte Tag ist Sabbat für den HERRN, deinen Gott“. Der Zusatz „deinen Gott“ fehlt in der entsprechenden Textpassage in Ex 16 (V. 23: „Morgen ist eine Sabbatfeier, ein heiliger Sabbat für den HERRN“). Innerhalb von 20,8–11 jedoch wird er außer in V. 10 vier weitere Male verwendet (V. 2: „Ich bin der HERR, dein Gott“, V. 5: „ich, der

⁹¹⁴ Innerhalb des Pentateuchs wird vielerlei verschiedenes als heilig, geheiligt oder zu Heiligendes bezeichnet, neben Gott selbst (s. z. B. Lev 11,44) und dem Schabbat beispielsweise ein Berg (Ex 19,23), geopferes Brot (Ex 29,34), das „Öl der heiligen Salbung“ (Ex 30,32), das Räucherwerk für das Zelt der Begegnung (Ex 30,35), die „Wohnung des Zeltes der Begegnung“ und darin befindliche Gegenstände (Ex 40,9), die „Söhne Israel“ als Soll-Bestimmung bzw. Aufruf dazu (Lev 11,44f; 19,2; 20,7.26), die Söhne Aarons als Priester (Lev 21,6–8), Opfergaben an Schawuot (Lev 23,20), das Jubeljahr (Lev 25,12), Vieh als Opfergabe (Lev 27,9f), ein Feld (Lev 27,17–21) u. v. a. Dominik Markl weist darauf hin, dass „die *Heiligung* des Sabbats (...) durch jene des Volkes vorbereitet“ werde, was an der Verwendung von „שָׁבָט“ in 19,10.14 und 20,8 ersichtlich werde (Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes (s. Anm. 894), 162). Dies ist allerdings nur bedingt aus den genannten Textpassagen ableitbar. Die Aufforderung, die von Gott an Mose in 19,10f ergeht, nennt als Grund für die „Heiligung“ des Volkes: „damit sie für den dritten Tag bereit sind; denn am dritten Tag wird der HERR vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai herabsteigen“. Der Schabbat ist dabei keineswegs im Blick, sondern eine Vorbereitung auf die Begegnung mit Gott (auch wenn diese nur auf Distanz geschehen darf, s. 20,12f und 30,21f).

⁹¹⁵ Raschi interpretiert Ex 20,11 in Anlehnung an die Mechilta unter Bezugnahme auf Ex 16: „Segnete und heiligte ihn, segnete ihn durch das Man, es am sechsten zu verdoppeln als zweifaches Brot, und heiligte ihn durch das Man, daß es an ihm nicht fiel (Mech.)“ (Bamberger, Selig (Hg.): Raschis Pentateuchkommentar (s. Anm. 132), 200).

⁹¹⁶ Lediglich auf die Abbildhaftigkeit als Mann und Frau, als im Verhältnis zu Gott und im Verhältnis zueinander vollkommen gleich, gleichberechtigt und gleichpflichtig, die in Gen 1 viel deutlicher als in anderen Teilen des „Alten“ und „Neuen“ Testaments zum Ausdruck kommt, kann in Ex 20,1–16 und insbesondere in V. 8–11 dadurch verwiesen werden, dass sich „alle diese Worte“ als an beide Geschlechter gleichermaßen gerichtet lesen lassen. Davon unterscheidet sich nur die auf einen männlichen Adressaten hin formulierte Aussage im Begehrensverbot von V. 17.

HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott“, V. 7: „den Namen des HERRN, deines Gottes“, V. 12: „dem Land, das der HERR, dein Gott, dir gibt“).⁹¹⁷ V. 10 und das דָּבָר zum Schabbat insgesamt stehen somit in einer Reihe von Selbstbezeichnungen Gottes als „der HERR, dein Gott“. An den Schabbat zu denken, „um ihn heilig zu halten“, kann daher interpretiert werden als ein An-Gott-Denken.⁹¹⁸ Gerade die überragende Bedeutung des Schabbats innerhalb der von den „Söhnen Israel“ zu feiernden Feste und die Anordnung des Heilig-Haltens des Schabbats könnten womöglich zu einer Vergötzung dieses Tages führen. Der Hinweis, dass „der siebte Tag (...) Sabbat für den HERRN, deinen Gott“ ist, könnte deshalb auch dazu dienen, hier entgegenzusteuern, ins Zentrum der Verehrung Gott zu stellen, den Schabbat als Mittel zum Zwecke der Bewusstseinsbildung und –stärkung darüber zu festigen, wer es war, „der (...) dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt“ hat (s. 20,2).⁹¹⁹

Trotz der Parallelisierung von sechs Tagen/siebter Tag in V. 9f und V. 11 sind doch einige Unterschiede zu vermerken, die deutlich auf die Ungleichheit von Gott und Mensch hinweisen und m. E. unmittelbar mit V. 2–6 zusammenhängen, i. e. mit Aussagen darüber, wer die „Söhne Israel“ aus Ägypten herausgeführt hat, und mit dem Aufruf zur Alleinverehrung ebendieses Gottes (und nicht von Menschengemachtem oder gar eines Menschen). Zunächst heißt es in V. 9 nicht: „Sechs Tage sollst du arbeiten und all deine Arbeit tun, aber am siebten Tag sollst du ruhen“, ebensowenig heißt es in V. 11: „Denn in sechs Tagen hat der HERR all seine Arbeit gemacht, und er ruhte am siebten Tag“. Eine deutliche sprachliche Unterscheidung wird somit getroffen einerseits zwischen dem Arbeiten des Menschen und dem Erschaffen (Machen) Gottes von Himmel und Erde „und alles, was in ihnen ist“⁹²⁰, andererseits zwischen dem Nicht-

⁹¹⁷ Im Buch Exodus erscheint diese Titulierung ansonsten noch in 15,26; 23,19 und 34,24.26.

⁹¹⁸ Alexandre Safran weist darauf hin, dass „le mot *chabbat* en hébreu est féminin. La Thora devrait dire: *lekadecha*. Pourtant, elle écrit: *lekadecho*“. Den Grund dafür sieht R. Shlomo Ephraim Luntschitz (Keli Yakar. Kommentare zum Pentateuch, Lublin 1602), den Safran zitiert, darin, dass „c'est Dieu lui-même, auteur du sabbat, que nous sommes appelés à sanctifier par le souvenir que nous avons du sabbat“ (Safran, Alexandre: „Le sabbat dans la tradition juive“, in: *Revue de théologie et de philosophie* 27 (1977), 2, 136–149, hier 137).

⁹¹⁹ Denkbar wäre auch ein Konnex zwischen dem Arbeitsverbot am Schabbat und dem Begehrensverbot in 20,17. Letzteres, so Walter Brueggemann, „forbids acquisitiveness“ und kann damit wiederum in direktem Zusammenhang mit der Einleitung in V. 2 gesehen werden, denn, so Brueggemann weiter: „It is impossible to imagine a prohibition that would more frontally contradict the ways of Pharaoh who is the great coveter and the great accumulator who is insatiable in his needs and desires (see Gen 47:13–26)“ (Brueggemann, Walter: „The God Who Gives Rest“ (s. Anm. 888), hier 568f.).

⁹²⁰ In der Mekhilta de Rabbi Jishma'el wird auf die göttlich-menschliche Differenz auch hinsichtlich der Wortwahl „all deine Arbeit tun“ in V. 9 hingewiesen, wenn gefragt wird: „Ist es denn dem Menschen möglich, all seine Arbeit in sechs Tagen zu tun? Doch ruhe, als ob all deine Arbeit getan wäre. Eine andere Auslegung: Ruhe sogar vom Gedanken an die Arbeit“ (Stemberger, Günter (Hg.): *Mekhilta de-Rabbi Jishma'el* (s. Anm. 905), 280). Demgegenüber wird das Ruhen Gottes in Gen 2,2f so erzählt, dass zuvor die gesamte Schöpfung erschaffen, „der

Arbeiten des Menschen und dem Ruhen Gottes am siebten Tag.⁹²¹ Eine weitere Differenz betrifft den bereits als Zentralsatz bezeichneten Beginn von V. 10. Für den Menschen ist der siebte Tag „Sabbat für den HERRN, deinen Gott“, hingegen wurde in V. 11 nicht formuliert (und vermutlich nicht einmal angedacht): „Gott schuf den siebten Tag als Schabbat, als Ruhetag für den Menschen“. Vielmehr heißt es: „und er ruhte am siebten Tag; darum segnete der HERR den Sabbattag und heiligte ihn.“ Das, was Gott heiligte (den Schabbat), soll auch dem Menschen heilig sein, soll der Mensch „heilig halten“, d. h. als etwas Heiliges betrachten, feiern, vollziehen, erfahren, erleben – jedoch auch dies nicht als Selbstzweck, zur menschlichen (körperlichen oder geistigen oder geistlichen) Erbauung, sondern „für den HERRN, deinen Gott“.

All diese Differenzen bezüglich des Verhältnisses von Gott und Mensch zum Schabbat sowie die darin enthaltenen Differenzen zwischen Gott und Mensch überhaupt weisen m. E. darauf hin, dass V. 11 nicht als zum Zwecke der Parallelisierung von Gottes Erschaffen der Welt und der Werktagsarbeit des Menschen an das דָּבָר zum Schabbat angefügt interpretiert werden sollte, sondern als Erklärung, warum bzw. wie Gott den Schabbattag „segnete“ und „heiligte“.

Himmel und die Erde und all ihr Heer vollendet“ (Gen 2,1) sei. Auch wenn man den siebten Tag selbst als diese genannte Vollendung interpretiert, wird dennoch bereits in Gen 1,31 festgehalten: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“. Dies wird ebenfalls, so Jacob Neusner, am Schabbat gefeiert: „The Sabbath marks the celebration of creations perfection (Gen 2:1–3)“ (Neusner, Jacob: „Rabbinic Reading. The Sabbath“, in: ders.; Chilton, Bruce D.; Levine, Baruch A.: *Torah Revealed, Torah Fulfilled. Scriptural Laws in Formative Judaism and Earliest Christianity*, New York 2012, 62–70, hier 62). Auch wenn der Mensch mit Anbruch des Schabbats auf keine vollendete Arbeit zurückblicken kann, soll er nach Ansicht von Samson Raphael Hirsch dennoch gleichsam „so tun, als ob“: „Der שׁוֹבֵת lässt die Hand von den bis dahin von ihm verändernd gehandhabten Dingen. Sie haben für ihn bereits die ihnen gebührende Gestalt und Stellung erreicht. Wie unvollendet sie auch an sich sein mögen, für die Zeit der שְׁבִיטָה hat er bereits das Seinige an ihnen gethan und, subjektiv betrachtet, d. h. im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden Aufgabe, ist sie immer eine vollendete, sobald er seine volle Kraft im redlichen Dienste Gottes daran gesetzt. Ruft ihn Gott mitten aus der unvollendeten Arbeit ab, er hat sein Werk vollendet“ (Hirsch, Samson Raphael: *Der Pentateuch, Zweiter Theil: Exodus* (s. Anm. 887), 191).

⁹²¹ Die Tatsache, dass in V. 11 für das „Ruhen“ Gottes am siebten Tag die Verbwurzel „נָוָה“ verwendet wird, anstelle von „שָׁבַת“ wie in Gen 2,2f, interpretiert Rainer Albertz dahingehend, „dass sich schon der Verfasser der ersten priesterlichen Komposition selber (PB¹) in seiner Begründung des Sabbatgebots (V. 11) explizit mit der ihm vorgegebenen Tradition auseinandersetze“. Da „נָוָה“, „in Dtn 5,14 (...) für das Ausruhen des Sklaven und der Sklavin im Anschluss and [sic] Ex 23,12 gebraucht worden war“, lasse sich, so Albertz, seine Auswahl für Ex 20,11 „nur als ein Protest gegen die soziale und befreiungstheologische Begründung des Sabbatgebots in der dtr. Dekalogversion verstehen: Nicht das Ausruhen der abhängig Beschäftigten, so wichtig das sein mochte, sondern das Ausruhen Gottes war das Entscheidende!“ (Albertz, Rainer: *Exodus*, Bd. II (s. Anm. 907), 65).

**c. „Haltet nur ja meine Sabbate!“ Annäherungen an Ex
23,12 und 31,12–17**

Vor den detaillierten Ausführungen zu Bau und Ausstattung des Heiligtums und der Tätigkeiten in selbigem (Ex 25,1–31,11) kommt es für einen chronologischen Leser des Buches Exodus nach Kapitel 20 nur zu einer einzigen Referenz auf den Schabbat bzw. auf die Aussagen von Ex 20,8–11, i. e. in 23,12. Dabei wird die Aufteilung von sechs Arbeitstagen und dem siebten Tag als Ruhetag aus Ex 16 und Ex 20 übernommen, der Begriff „Schabbat“ fällt jedoch nicht.⁹²² Von Ex 20 unterscheidet sich 23,12 zudem nicht nur durch die Wortwahl „ruhen“ für die Arbeitsunterlassung am siebten Tag, sondern auch durch die Begründung: Gerade durch die Anwendung des Ruhe-Begriffs auf das Nicht-Arbeiten wäre eine Wiederholung des Verweises auf Gen 2 und der Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag besonders naheliegend.⁹²³ Stattdessen aber wird in 23,12 eine Auswahl der vom Angesprochenen Abhängigen getroffen, die in 20,10 als in dessen Arbeitsenthaltung am siebten Tag gleichermaßen einbezogen genannt werden. Anders als in Kapitel 20 liegt hier also das Augenmerk auf jenen, die nicht selbst bestimmen könnten, ob sie am siebten Tag den Schabbat halten möchten oder nicht, wenn es heißt: „Aber am siebten Tag sollst du ruhen, damit dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Magd und der Fremde Atem schöpfen“ (23,12).⁹²⁴ Der Zusammenhang mit der zuvor platzierten Regelung zum Schabbatjahr, welche den „Armen deines Volkes“ zugutekommt und auch „die Tiere des Feldes“ (V. 11) davon profitieren lässt, ist dabei ein augenfälliger, indem in beiden Fällen sozial Schlechtergestellte und Tiere von dem Einhalten der allsiebenjährigen Brache bzw. allsiebentäglichen Arbeitsruhe unmittelbar betroffen sind, ohne diese (im Falle des Schabbatjahres) selbst einzuhalten bzw., wie gesagt, selbst frei über deren Einhaltung entscheiden zu können (im Falle des Schabbattages).

⁹²² Auch im Hebräischen nicht als Nomen, nur als konjugiertes Verb, vgl. Gen 2,2f.

⁹²³ Insbesondere, weil in Ex 23,12 wie in Gen 2,2f das Verb „שבת“ verwendet wird und nicht „נוח“ wie in Ex 20,11.

⁹²⁴ Ein Bezug zu Gott, vergleichbar Ex 16,25 („heute ist ein Sabbat für den HERRN“) oder 20,10 wird in 23,12 nicht hergestellt, ebensowenig an (Schöpfungs- oder Rettungs-)Taten Gottes erinnert. Vielmehr könnte zwischen der Begründung für die Arbeitsruhe am Schabbat in Ex 23 und der deuteronomischen Variante der עֲשֶׂת הַדְּבָרֹת eine Parallele gezogen werden, da auch in Dtn 5,14 dazu aufgefordert wird, am Schabbat mitsamt allen Hausgenossen zu ruhen, „damit dein Sklave und deine Sklavin ruhen wie du“. Im Unterschied zu Ex 23,12 folgt in Dtn 5,15 zudem eine mahnende Erinnerung daran, „dass du Sklave warst im Land Ägypten und dass der HERR, dein Gott, dich mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm von dort herausgeführt hat.

Weder in Ex 16 noch in Ex 20 oder 23 werden Konsequenzen für die potentielle Nicht-Einhaltung der Ge-/Verbote zum Schabbat in Aussicht gestellt. Allenfalls könnte 15,26 dazu eine Ausnahme darstellen, wo es heißt: „Wenn du willig auf die Stimme des HERRN, deines Gottes, hörst und tust, was in seinen Augen recht ist, seinen Geboten gehorchst und all seine Ordnungen hältst, dann werde ich dir keine der Krankheiten auferlegen, die ich den Ägyptern auferlegt habe; denn ich bin der HERR, der dich heilt“. Diese allgemein gehaltene, „all seine Ordnungen“ betreffende Aussage könnte die Ge-/Verbote zum Schabbat mit umfassen, stellt aber einerseits keine spezifische Krankheit in Aussicht, schon gar nicht den Tod und beinhaltet andererseits die Zusage der Heilung durch Gott, d. h. zugleich das Gegenteil eines Bildes eines ausschließlich strafenden Gottes, sondern eher ein Bild eines Gottes, zu dem die Worte Ijobs passen: „Denn er bereitet Schmerz und verbindet, er zerschlägt, und seine Hände heilen“ (Ijob 5,18).

Ganz anders sieht die Situation in 31,12–17 aus, wo gleich zweimal mit der schärfsten aller Konsequenzen gedroht wird (V. 14: „Wer ihn entweicht, muss getötet werden, ja, jeder, der an ihm eine Arbeit verrichtet, eine solche Seele soll aus der Mitte seiner Völker ausgerottet werden“, V. 15: „Jeder, der am Tag des Sabbats eine Arbeit verrichtet, muss getötet werden“).⁹²⁵ Gerade diese Aussagen sind nicht ohne Sinnentstellung vom Kontext, in den sie platziert wurden, zu extrahieren oder zu abstrahieren.⁹²⁶ Zunächst ist auffällig, dass die

⁹²⁵ Auch in diesem Fall stellen die verschiedenen Übersetzungsweisen zugleich Deutungen dar und legen weitere, durch sie gelenkte Interpretationen nahe. „מות“ in V. 14 („מִקֵּלְיָהּ מוֹת יָמוֹת“) und V. 15 („כָּל-הַנֶּפֶשׁ מֵלֶאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת“) kann man als „sterben“, „töten“ oder „getötet werden“ übersetzen. Die letztere Variante wurde für die Elberfelder und die Zürcher Bibel („muss getötet werden“) gewählt, ähnlich heißt es in den Ausgaben Philippons und Tur-Sinai („soll getötet werden“). In der Herder-Bibel wird ausführlicher formuliert („soll mit dem Tod bestraft werden“), in der Einheitsübersetzung wird befunden, dass ein Entweiher des Schabbats „den Tod verdient“ habe, gemäß Luther-Bibel soll dieser „des Todes sterben“. Buber-Rosenzweig übersetzen näher am hebräischen Wortlaut und geben das auch in der Septuaginta nachvollziehbare Wortspiel („θανάτω θανατωθήσεται“) wieder als: „die sie schänden: sterben muß der, sterben!“ In letzterem Fall handelt es sich um eine Textvariante, die am wenigsten dahingehend interpretiert werden kann, dass eine Todesstrafe von Menschenhand auszuführen sei, ganz im Gegensatz zur Übersetzung der Herder-Bibel.

⁹²⁶ Nicht selten wird Ex 31 mit Num 15 subsumiert oder es werden andere Stellen des „Alten“ Testaments bezüglich des Schabbats, in welchen über Konsequenzen für die Nicht-Einhaltung der Arbeitsruhe keine Angaben gemacht werden, nicht beachtet. Dadurch kommt es zu pauschalisierenden Aussagen wie etwa von Roland Gradwohl („Auf die vorsätzlich begangene Sabbatentweihung steht im alten Israel die Todesstrafe (Ex 31,14f; Num 15,35f)“, siehe: Gradwohl, Roland: Bibelauslegung aus jüdischen Quellen, 4 Bd.e, Bd. 3: Die alttestamentlichen Predigttexte des 5. Jahrgangs, Stuttgart 1988, 78), Lutz Doering („Auf Sabbatbruch steht die Todesstrafe (Ex 31,14f; 35,2; Num 15,35f)“, siehe: Doering, Lutz: Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum (s. Anm. 130), 22) oder Körtig/Spieckermann („Die Verletzung des Ruhegebotes wird unter Todesstrafe gestellt“, siehe: Körtig, Corinna; Spieckermann, Hermann: Art. „Sabbat. I. Altes Testament“, in: TRE online, siehe: <https://www-degruyter->

Textpassage 31,12–17 mit genau der gleichen Redeeinleitung begonnen wird wie jene Passagen zum Heiligtum zuvor, die in 30,11–16; 30,17–21; 30,22–33 und 31,1–11 zu finden sind.⁹²⁷

Allein dies kann bereits als ein deutlicher Hinweis darauf gewertet werden, dass zwischen dem Gebot, den Schabbat zu halten und den Bestimmungen das Heiligtum betreffend ein direkter Zusammenhang besteht.

Die Verse 12–17 des Kapitels 31 des Buches Exodus stehen am Ende jener langen Sinneinheit, die mit 20,1 ihren Anfang genommen hat. Innerhalb dieser handelt es sich um die dritte Bezugnahme auf den Schabbat. Von allen zehn „דְּבָרֹת“ aus 20,1–17 handelt es sich um das einzige, das hier wieder aufgegriffen und in besonderer Weise eingeschränkt wird.⁹²⁸ Unmittelbar auf diese Einschränkung folgt im Narrativ des Buches Exodus, nach der abschließenden Notiz betreffend der Übergabe der „zwei Tafeln des Zeugnisses“ an Mose (V. 18), die Erzählung über das Goldene Kalb, in der allerdings nicht das Nicht-Halten von Schabbaten, sondern die Missachtung des Fremdgötterverbots thematisiert wird. Der Konnex zwischen Ex 31,12–17 und den zuvorliegenden Textteilen ab 20,1, insbesondere zu den Bestimmungen zum Heiligtum, ist daher ein ungleich stärkerer als jener mit der nachfolgenden Erzählung, die nicht nur einen Bruch mit der Bereitschaftserklärung „alles, was der HERR geredet hat, wollen wir tun“ (19,8) darstellt, sondern auch einen Bruch innerhalb der Erzählwelt des Buches Exodus.

Die Aussage, dass „eine solche Seele“, nämlich jemand, der den Schabbat „entweicht“, „aus der Mitte seiner Völker ausgerottet werden“ solle (31,14), korrespondiert mit den ähnlich formulierten Androhungen in 30,33 und 30,38: Wird das „Öl der heiligen Salbung“ (30,31) nicht, wie vorgesehen, für im Heiligtum aufgestellte Gegenstände oder für Aaron und seine Söhne verwendet, sondern „auf einen Fremden“ (V. 33) gestrichen oder eine dazu ähnliche Mischung hergestellt, so soll demjenigen, der dies durchführt, Gleiches blühen wie jemandem,

com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.29_518_32/html (abgerufen am 30. 4. 2022), 518–520, hier 519).

⁹²⁷ Dieser Wortlaut wird innerhalb der Bestimmungen zum Heiligtum auch in 25,1 verwendet, in verkürzter Fassung zudem in 30,34. Benjamin Ziemer spricht von einer „Strukturierung von Ex 25–31 in 7=6+1 Gottesreden zu den Themen Heiligtum und Sabbat“ (Ziemer, Benjamin: „Schöpfung, Heiligtum und Sabbat in der priesterlichen Bundeskonzeption“, in: Berlejung, Angelika; Heckl, Raik (Hgg.): Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, hg. v. Ego, Beate u. a., Bd. 39), Leipzig 2012, 39–58, hier 40).

⁹²⁸ Rolf Rendtorff spricht von „einer betonten Abschlußstellung“ von Ex 31,12–17 „in den Kultordnungen für das Heiligtum am Sinai“ (Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2 (s. Anm. 894), 71).

der „das Räucherwerk“ „für euch“ (anstatt „für den HERRN“) herstellt, „um daran zu riechen“ (V. 37f).

In allen drei Fällen – „Öl für die heilige Salbung“, Räucherwerk und Schabbat – geht es hier um etwas, was dezidiert und ausschließlich „für den HERRN“ bestimmt ist. Zugleich handelt es sich in allen drei Fällen um Gegenstände oder einen Zeitraum, die mit Heiligkeit in unmittelbarer Verbindung stehen. Hierbei jedoch sind markante Unterschiede festzustellen: Das „Öl für die heilige Salbung“ soll dazu dienen, Gegenstände und Menschen, die damit gesalbt werden, zu heiligen. Das Öl selbst ist ebenso heilig (s. 30,32) wie die „würzige Mischung“ des Räucherwerks (s. 30,35⁹²⁹). Es handelt sich um Gegenstände, die vom Menschen hergestellt werden (wenn auch in besonderer Mischung, die nur für zu Heiliges verwendet werden soll), mit denen der Mensch etwas heiligt.

Durch das „Zeichen“ des Schabbats jedoch soll erreicht werden, dass „man erkenne, dass ich, der HERR, es bin, der euch heiligt“ (V. 13). Somit ist es weder der Mensch, der den Schabbat heiligt, noch der Schabbat, der den Menschen heiligt, sondern durch das Halten des Schabbats soll zum Ausdruck kommen, dass Gott den Menschen heiligt.⁹³⁰ Dies geschieht dadurch, dass der Schabbat als „heilig dem HERRN“ gelebt wird, die Zeit der Arbeitsenthaltung, der „Tag völliger Ruhe“ unmittelbar auf Gott bezogen wird, der Mensch im (Arbeitsfrei-)Halten des Schabbats in die Unmittelbarkeit der Heiligung, des Geheiligtwerdens durch Gott eintritt, in einen Vorgang (so dieser Begriff hier angemessen ist), der trotz seiner Formulierung als Regulativ für ein ganzes Volk und über alle Zeitgrenzen hinweg („{all} eure Generationen“, V. 13) eine individuelle Angelegenheit darstellt, ein zutiefst intimes Beziehungsgeschehen.⁹³¹

⁹²⁹ „Als Hochheiliges soll es euch gelten“ in V. 36 ist vermutlich auf „das Zeugnis“ im „Zelt der Begegnung, wo ich dir begegnen werde“ oder auf das Zelt der Begegnung zu beziehen, nicht auf das Räucherwerk, da im darauffolgenden Satz mit der Einleitung „(Was) aber das Räucherwerk, das du machen sollst(, angeht)“ erneut auf Letzteres eingegangen wird.

⁹³⁰ „Dass ich, der HERR, es bin“ zeigt auch an, dass kein anderer Gott, kein Mensch, keine Sache, keine Tätigkeit, keine Arbeit (ebenso keine Nicht-Arbeit, d. h. das Halten des Schabbats), keine Aufgabe, kein Objekt, Besitztum oder dergleichen die „Söhne Israel“ heiligt.

⁹³¹ Der Begriff des „Zeichens“ ist in Ex 31,12–17 m. E. ein wichtigerer als der des „Bundes“. Dies ließe sich rein statistisch begründen (der Begriff „Zeichen“ fällt zweimal, „Bund“ wird nur einmal verwendet), was jedoch wenig überzeugend schiene. Entgegen Seymour Siegel, der den Schabbat als „an outward sign of the Covenant“ bezeichnet (Siegel, Seymour: „The Sabbath and Conservative Judaism“ (s. Anm. 904), hier 46), sei allerdings darauf hingewiesen, dass es in V. 16 heißt: „So sollen denn die Söhne Israel den Sabbat halten, um den Sabbat in {all} ihren Generationen zu feiern, als ewigen Bund.“ Der Schabbat soll als Bund gefeiert werden, wird aber nicht als Zeichen des Bundes benannt. Im darauffolgenden Vers 17 wird der Schabbat sodann, in Analogie zu V. 13, als „ein Zeichen zwischen mir und den Söhnen Israel für ewig“ bezeichnet. Dennoch wird er auch hier nicht dezidiert „Zeichen des Bundes“ genannt, anders als in Ez 20,12 (ausführlicher dazu siehe unten). Auf das Verhältnis von

Dass in eine solche Intimität der strafende Arm anderer Menschen hineinreichen solle, für den Fall, dass jemand am Schabbat „eine Arbeit verrichtet“ und „ihn entweih“ (V. 14), ist als Grundaussage dieses Textabschnitts schwer vorstellbar. Und tatsächlich ist auch keine Rede davon, dass das Töten oder Ausgerottet-Werden durch die Hand von Menschen geschehen solle.⁹³² In der unmittelbar folgenden Erzählung (32,1–35) möchte sich Gott keineswegs eines Menschen bedienen, um gegen jene vorzugehen, die durch die Herstellung des Goldenen Kalbes gegen ein innerhalb der עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרוֹת noch vor dem דְּבַר zum Schabbat genanntes, noch wichtigeres Verbot verstoßen haben. Vielmehr heißt es in 32,10: „Und nun lass mich, damit mein Zorn gegen sie entbrennt und ich sie vernichte!“⁹³³

Im Unterschied zu den oben genannten Autoren, die pauschalisierend von „Todesstrafe“ im Falle einer Entweihung des Schabbats ausgehen, differenziert Phillip Sigal zwischen Ex 31 und Num 15, wenn er schreibt: „Während Num 15,36 klar zum Ausdruck bringt, daß in früher Zeit die Übertretung des Sabbats buchstäblich die Todesstrafe nach sich zog, ist nicht deutlich, worin die *karet* genannte Strafe (Ex 31,14) besteht. Bei dem derzeitigen Stand unseres Wissens läßt sich nicht sicher nachweisen, ob das Nebeneinander von *karet* und Tod in Ex 31,14–15

Ez 20 und Ex 31 hinsichtlich einer sekundären Einarbeitung der Verse 12–17 in Ex 31 im Lichte von Ez 20 gehe ich hier aus Gründen der notwendigen Beschränkung nicht näher ein (siehe dazu beispielsweise: Barter, Penelope: „Reuse and Innovation in Ezekiel 20 and Exodus 31:12-17“, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 82 (2020), 365–380, hier 365). Bezüglich Ex 31 und den Unterschied zwischen „Bund“ und „Zeichen (des Bundes)“ formuliert Benjamin Ziemer: „Die Israeliten sollen den Sabbat zum ewigen *Bund* machen, die Wahrung des Sabbats verbindet *Jhwh* und Israel als ewiges Zeichen“ (Ziemer, Benjamin: „Schöpfung, Heiligtum und Sabbat in der priesterlichen Bundeskonzeption“ (s. Anm. 927), hier 56).

⁹³² Dies hätte eindeutiger ausgedrückt werden können, u. B. als „den sollt/müsst ihr töten“, was jedoch in eklatantem Gegensatz zu „du sollst nicht töten“ in Ex 20,13 gestanden hätte. An letztgenannter Stelle kann die Satzbetonung auch als auf dem Wort „du“ liegend interpretiert werden: Sache Gottes wäre es demnach, zu töten, nicht jedoch Sache des Menschen. Anders sind Aussagen außerhalb des Buches Exodus formuliert, neben Num 15,35 z. B. in Lev 20,2, was andernorts jedoch wiederum im Gesamtkontext der betreffenden Stellen erörtert werden müsste (zu Num 15 siehe unten).

⁹³³ Durch die Gegenrede des Mose, in der er an die Nachkommens- und Landverheißung an Abraham, Isaak und Israel erinnert sowie um das Ansehen Gottes bei den Ägyptern besorgt ist, wird zudem dieser Vernichtungswille Gottes gebrochen, sodass es in V. 14 heißt: „Da gereute den HERRN das Unheil, von dem er gesagt hatte, er werde es seinem Volk antun.“ Dennoch lässt Mose nach seiner Rückkehr vom Berg im Lager „etwa dreitausend Mann“ (V. 28) durch die sich zu Gott bekennden Söhne Levis erschlagen. Dabei beruft er sich zwar auf Gott (V. 27: „Und er sagte zu ihnen: So spricht der HERR, der Gott Israels: Ein jeder lege sein Schwert an die Hüfte! Geht im Lager hin und zurück, von Tor zu Tor, und erschlagt jeder seinen Bruder und seinen Freund und seinen Verwandten!“), jedoch ist dies zuvor kein Teil der Gottesrede an Mose. Die Erzählung endet mit einer Aussage, die wiederum Gott selbst das Heft in die Hand nehmen lässt, wenn es heißt: „Und der HERR schlug das Volk (mit Unheil) dafür, dass sie das Kalb gemacht hatten, das Aaron gemacht hatte“ (V. 35). Dies kann dahingehend interpretiert werden, dass das Unheil nicht unmittelbar auf die Begebenheit der Herstellung des Goldenen Kalbes folgt, da zuvor an Mose die Aufforderung ergeht: „Und nun gehe hin, führe das Volk an (den Ort), den ich dir genannt habe! (...) Am Tag meiner Heimsuchung, da werde ich ihre Sünde an ihnen heimsuchen“ (V. 34).

bedeutet, daß das eine das andere erklärt, oder ob es sich dabei um zwei unterschiedliche Strafen handelt, wobei unklar bleibt, worin die erste bestand. Allerdings wurde sie später entweder als die Verbannung aus der lebendigen Gemeinschaft oder als der Verlust des ewigen Lebens in der künftigen Welt interpretiert.“⁹³⁴

Wie Schalom Ben-Chorin ausführt, „wurde im antiken Judentum die Sabbath-Entweihung als todeswürdiges Verbrechen angesehen“. Jedoch wurden „ganz allgemein (...) die Zehn Gebote in dieser Richtung interpretiert: ihre Übertretung galt als todeswürdig, wobei freilich zwischen Strafen durch ein irdisches Gericht und himmlischer Vergeltung unterschieden wurde. In bezug auf die Entweihung des Sabbaths galt das Gericht für zuständig. Die talmudischen Vorschriften schränkten aber wiederum diese rigorosen Gesetze so ein, daß sie praktisch kaum anwendbar blieben. Die Entweihung mußte öffentlich, vor Zeugen und nach ganz kurzfristiger Verwarnung erfolgen.“⁹³⁵ In Raschis Pentateuchkommentar wird mit Verweis auf die Mechilta Ex 31,14f in ähnlicher Weise interpretiert: „Wer ihn entweicht, wer seine Heiligkeit unheilig behandelt. Soll getötet werden, wenn Zeugen und Warnung da sind. Werde ausgerottet, wenn keine Warnung stattfand (Mech.).“⁹³⁶

Nicht unbeachtet werden sollten m. E. jene Regelungen, die es in der Mischna zu finden gibt, und zwar hinsichtlich jener Gebote der Tora, für deren Übertretung Ausrottung oder Tod angedroht wird. So heißt es etwa im Traktat Horayot: „Für die vorsätzlich begangenen Unreinheits-Sünden beim Heiligtum und dessen heiligen Opferspeisen versöhnen der im Innern bereite Sündopferbock und der Versöhnungstag. Für die andern Übertretungen, (die) in der Tora (geschrieben stehen), sowohl die leichten als die schweren, die vorsätzlichen als die unvorsätzlichen, die bewussten als die nicht bewussten, die Gebote und Verbote, auch die mit Ausrottung oder gerichtlicher Todesstrafe belegten, — für diese alle versöhnt der Ziegenbock, der fortgeschickt wird.“⁹³⁷ Laut dem Traktat Shavuot werden praktisch alle nur denkbaren

⁹³⁴ Sigal, Phillip: Judentum, Stuttgart u. a. 1986, 34. Gunther Plaut formuliert neutral, ohne Angabe darüber, von wem (Gott oder Mensch) er annimmt, dass die Strafe ausgeführt werde: „Die Strafe für eine Entweihung ist der Tod und das ‚Vertilgtwerden aus seiner Nation‘“ (Plaut, W. Gunther (Hg.): Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. II: Schemot (s. Anm. 896), 220). Jedoch fasst auch Plaut Ex 31 und Num 15 für diese Aussage zusammen, ohne auf die unterschiedlichen Texte und Kontexte einzugehen. Harold Dressler hingegen spricht in Bezug auf Ex 31 nur davon, dass der Schabbat „must be kept on threat of death“ (Dressler, Harold H. P.: „The Sabbath in the Old Testament“, in: Carson, D. A. (Hg.): From Sabbath to Lord's Day (s. Anm. 839), 21–41, hier 25).

⁹³⁵ Ben-Chorin, Schalom: Die Tafeln des Bundes (s. Anm. 840), 91.

⁹³⁶ Bamberger, Selig (Hg.): Raschis Pentateuchkommentar (s. Anm. 132), 260.

⁹³⁷ Mishnah Shevuot 1:6, in: Mischnajot mit deutscher Übersetzung und Erklärung. Berlin 1887–1933, siehe:

Verstöße gegen Ge-/Verbote der Tora, und zwar dezidiert auch jene, für die Ausrottung bzw. Todesstrafe vorgesehen wären, durch ein Sündopfer gesühnt: „Wegen aller Gebote der Tora, deren vorsätzliche Übertretung mit Ausrottung bestraft und deren Übertretung aus Versehen durch ein Sündopfer gesühnt wird, bringt ein Privatmann ein Schaf oder eine Ziege, der Fürst einen Ziegenbock, und der gesalbte Hohepriester und das Gerät bringen einen Stier.“⁹³⁸

Entscheidend ist im Zusammenhang mit der Androhung des Getötet- bzw. Ausgerottetwerdens im Falle einer am Schabbat verrichteten Arbeit die in 31,13 getätigte Aussage, durch welche der Aufruf „Haltet nur ja meine Sabbate!“ begründet wird: „Denn sie sind ein Zeichen zwischen mir und euch für ⟨all⟩ eure Generationen, damit man erkenne, dass ich, der HERR, es bin, der euch heiligt.“ Im Umkehrschluss kann dies dahingehend interpretiert werden, dass die Verrichtung von Arbeit an Gottes Schabbaten (V. 13: „meine Sabbate“) nicht nur diese Tage „entweihet“, sondern zugleich verhindert, dass Gott als derjenige, der „die Söhne Israel“ heiligt, erkannt wird. Als Kurzformel könnte man formulieren: Arbeit am Schabbat verhindert die (An-)Erkenntnis Gottes als Gott der „Söhne Israel“.⁹³⁹ Die Aussage, dass der Schabbat „ein Zeichen zwischen mir und euch für ⟨all⟩ eure Generationen“ (V. 13) ist, wird in V. 16f variiert wiederholt. Dabei wird zugleich der Fokus weg vom Arbeitsverbot verlagert, hin zum Zweck desselbigen: Der Schabbat soll gehalten (i. e., keine Arbeit verrichtet) werden, „um“ ihn „zu feiern“. Der Freiraum an Lebenszeit und –kraft, an zeitlichen und körperlichen Ressourcen ist nötig, um den Schabbat, um damit auch den „ewigen Bund“ (V. 16) zu Gott feiern zu können.

Zwischen der Aussage, dass es sich beim Schabbat um „ein Zeichen zwischen mir und den Söhnen Israel für ewig“ (V. 17) handelt, und der noch im gleichen Vers folgenden Begründung („Denn in sechs Tagen hat der HERR den Himmel und die Erde gemacht, am siebten Tag aber hat er geruht und Atem geschöpft“) könnte ein inhaltlicher Bruch verortet, ein späterer redaktioneller Zusatz vermutet werden, wobei fraglich bliebe, wieso dieser eingefügt worden wäre und weshalb es nicht zu einer logischeren Fortführung der seit V. 13 in sich schlüssigen und gleichsam um sich selbst kreisenden Gedanken gekommen wäre: Inhaltlich quer dazu steht

[https://www.sefaria.org/Mishnah_Shevuot.1.6?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung_Berlin_1887-1933_\[de\]&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Shevuot.1.6?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung_Berlin_1887-1933_[de]&lang=bi&with=all&lang2=en).

⁹³⁸ Mishnah Horayot 2:6, in: Mischnajot mit deutscher Übersetzung und Erklärung. Berlin 1887–1933, siehe:

[https://www.sefaria.org/Mishnah_Horayot.2.6?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung_Berlin_1887-1933_\[de\]&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Horayot.2.6?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung_Berlin_1887-1933_[de]&lang=bi&with=all&lang2=en).

⁹³⁹ Als „an acknowledgement of the human condition and of God’s provision for human frailty and fragility“ bezeichnet Walter Brueggemann das Halten des Schabbats gemäß Ex 20 und 31 u. a. (Brueggemann, Walter: „Sabbath as Alternative“, in: Word & World 36 (Summer 2016), 3, 247–256, hier 248f.).

der Verweis auf Gen 1,1–2,4, weil durch etwas die gesamte Schöpfung Betreffendes begründet werden soll, weshalb der Schabbat ein nicht (unmittelbar⁹⁴⁰) die gesamte Schöpfung betreffendes Zeichen ist, sondern eines zwischen Gott und „den Söhnen Israel“. Handelt es sich bei V. 17b also eher um den Versuch, einen Zusammenhang mit dem ähnlich formulierten Vers 20,11 zu schaffen, einen Bogen zu spannen zwischen den – bildhaft gesprochen – drei Brückenpfeilern im Buch Exodus, nämlich 20,8–11; 23,12 und 31,12–17, die die Ge-/Verbote zum Schabbat gleichsam durch das Buch Exodus tragen? Im Vergleich mit den anderen beiden genannten Stellen zeigen sich jedoch Unterschiede, und zwar sowohl in detailinhaltlicher als auch in kontextueller Hinsicht. Vergleicht man Ex 20,11 und 31,17, so sind die beiden Verse auf den ersten Blick einander recht ähnlich:

20,11	31,17
Denn in sechs Tagen hat der HERR den Himmel und die Erde gemacht,	Denn in sechs Tagen hat der HERR den Himmel und die Erde gemacht,
das Meer und alles, was in ihnen ist,	
und er ruhte am siebten Tag;	am siebten Tag aber hat er geruht
darum segnete der HERR den Sabbattag und heiligte ihn.	
	und Atem geschöpft.

Das Fehlen des Motivs des Segnens und Heiligens des Schabbats könnte damit begründet werden, dass bereits zuvor die Thematik heilig/heiligen/Heiligtum beleuchtet wurde.

Während ich zu 20,11 gegen eine Parallelisierung von menschlicher Arbeit und göttlichem Schöpfertum argumentiert habe, stellt sich angesichts des Zusatzes „und Atem geschöpft“ in 31,17 sowie aufgrund der Tatsache, dass hier (V. 15.17) erstmals sowohl für den schöpfenden Gott als auch für den sich am Schabbat der Arbeit enthaltenden Menschen der Begriff des Ruhens verwendet wird⁹⁴¹, die Frage, ob es sich hier nun doch um gerade eine solche Parallelisierung handelt.

⁹⁴⁰ Von einer Bedeutung dieses partikularen Zeichens für die gesamte Schöpfung ist in diesem Text keine Rede.

⁹⁴¹ In Ex 23,12 heißt es zwar „am siebten Tag sollst du ruhen“, jedoch wird kein Vergleich mit Gen 2,2f gezogen.

Das Motiv des Atem-Schöpfens, das in Ex 31,17 auf die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag angewendet wird, erscheint zuvor in Ex 23,12, dort innerhalb der Begründung für das Ruhegebot am Schabbat („damit dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Magd und der Fremde Atem schöpfen“)⁹⁴². Wie in der Einheitsübersetzung („zu Atem kommen“) und der Lutherbibel („sich erquicken“) ersichtlich, sind auch andere bzw. freiere Übersetzungen des schlichter als „aufatmen“ übertragbaren Begriffs „נפש“ denkbar. Festzuhalten bleibt in jedem Fall, dass sich die hebräische Wortwahl von Ex 23,12 und 31,16 nicht unterscheidet, hinsichtlich des Aufatmens des schöpfenden Gottes, des Magdessohtns und des Fremden ebenso wenig wie das Ruhen von Menschen und Gott in 31,15 und 31,17 betreffend (in 31,17 wird die mit Gen 2,2f und dem Nomen von Ex 31,15 gleichlautende Verbwurzel „שבת“ und nicht – wie in 20,11 in Bezug auf Gott und in 23,12 auf „dein Rind und dein Esel“ – „נוח“ eingesetzt). Trotz aller Ähnlichkeiten in der Verwendung von gleichlautenden Nomen bzw. Verbwurzeln ist jedoch nicht außer Acht zu lassen, dass es sich dennoch um keinen völligen Gleichklang der Wortwahl handelt. Insbesondere die Formulierung „שְׁבַת שְׁבַתוֹ“ in 31,15, deren spezielles Sprachspiel im Hebräischen in deutschen Übersetzungen üblicherweise nicht nachvollziehbar wird⁹⁴³, stellt ein Spezifikum der Aussage über den Menschen, im Unterschied zum schöpfenden Gott, dar: Es ist Angelegenheit des Menschen, den Schabbat zu feiern und damit Gott zu verehren. Gleiches könnte (in 31,17) nicht über Gott gesagt werden, in dem Sinne, dass er am siebten Tag die Schöpfung feiern und damit verehren würde.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Für einen chronologischen Leser des Buches Exodus gibt es in Ex 31,12–17 erstmals eine unmittelbare Strafandrohung für das Nicht-Einhalten der Ge-/Verbote bezüglich des Schabbats. Diese steht in direktem Zusammenhang mit dem Motiv der Heiligung, und zwar in zweierlei Hinsicht: Einerseits soll generationenübergreifend, d. h. auch in Zukunft, am Halten des Schabbats, des „Zeichens“ zwischen Gott „und den Söhnen Israel für ewig“ (V. 17) erkannt werden, dass es eben Gott ist, der die „Söhne Israel“ heiligt (s. V. 13). Die Anerkennung Gottes als Gott Israels steht und fällt in dieser Argumentationskette mit dem Halten „seiner“ (s. V. 13) Schabbate. Wer aber Gott und das intime Beziehungsgeschehen zwischen Gott und jedem einzelnen der „Söhne Israel“ leugnet, indem

⁹⁴² In Ex 20,8–11 erscheint dieses Motiv weder in Bezug auf Gott noch auf den Menschen.

⁹⁴³ Eine Ausnahme dazu stellt die Übersetzung Buber-Rosenzweigs (¹²1997) dar, wo es heißt: „am siebenten Tag ist Feier, Feiern, in Heiligung IHM“.

er den Schabbat entweicht, dem wird mit Vernichtung gedroht, eine Vernichtung, die jedoch nicht als von menschlicher Hand durchzuführen geboten wird.⁹⁴⁴

Andererseits stehen die Verse 12 bis 18 des Kapitels 31 am Ende der umfangreichen Bestimmungen zum Heiligtum⁹⁴⁵, eine Lektüre und Interpretation im Kontext dieser Bestimmungen ist daher mehr als naheliegend. Gerade knapp zuvor wird an zwei Stellen (30,33.38) ebenfalls mit angedrohter Ausrottung davor gewarnt, etwas zum Zwecke der Heiligung von für das Heiligtum bestimmten Gegenständen und Menschen Hergestelltes bzw. „etwas Heiliges für den HERRN“ (V. 38) für profane Zwecke (V. 38: „um daran zu riechen“) oder für Personen, die nicht im Bund Gottes mit den „Söhnen Israel“ stehen (V. 33: „wer (...) (etwas) davon auf einen Fremden streicht“⁹⁴⁶), zu verwenden.

Ebenfalls erstmals wird innerhalb eines Textabschnittes sowohl im Zusammenhang mit der Arbeitsenthaltung des Menschen am Schabbat als auch mit der Beendigung (bzw. dem Aussetzen) der Schöpfungstätigkeit Gottes am siebten Tag von „Ruhe“ bzw. „ruhen“ gesprochen – wie oben erörtert, stellt aber gerade dieses „bzw.“, i. e. die eben nicht völlig gleiche Wortwahl auch hier ein Merkmal für die bleibende Unterscheidung der Tätigkeit und somit auch Wesenhaftigkeit Gottes und des Menschen (gerade im Verhältnis zueinander, das im und am Schabbat besonders zu Tage tritt) dar.

⁹⁴⁴ In Betracht gezogen werden könnte auch die Tatsache, dass das Verb „שבת“ im Hifil neben der Bedeutung „zum Aufhören bringen“ auch als „beseitigen“ oder „ausrotten“ übersetzt werden kann. Ein Zusammenhang mit dem Entstehen der Ausrottungs-Androhung ist aufgrund der Mehrdeutigkeit dieser Verbwurzel daher möglich, wäre jedoch allenfalls spekulativ zu ergründen.

⁹⁴⁵ „Die jüdischen Ausleger“, so meint Daniel Krochmalnik ohne nähere Angaben, schließen „aus der ausschließenden Konjunktion ‚doch‘, mit der der Vers beginnt, (...) daß am Schabbat auch alle Arbeiten am Heiligtum zu ruhen haben. Raschi ergänzt den Text folgendermaßen: *„Auch wenn ihr die Arbeit am Heiligtum voller Eifer fortsetzen wollt, so sollt ihr den Schabbat deswegen nicht verdrängen.“* Das Arbeitsverbot am Schabbat betrifft also nicht nur profane Tätigkeiten, sondern auch den Bau am Heiligtum. Daraus kann man den Schluß ziehen, daß es der Bibel und dem Judentum mehr auf die Heiligung der Zeit als des Raumes ankommt“ (Krochmalnik, Daniel: Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum (s. Anm. 899), 132). Liest man die Aufforderungen in Ex 31,12–17 in dieser Perspektive, so ist allerdings die Androhung von Tötung bzw. Ausrottung im Falle eines Schabbatbruches, und das hieße in eben dieser Perspektive: im Falle eines Weiterbaus am Heiligtum bzw. von Weiterarbeit an seiner Ausstattung, eine umso bemerkenswertere.

⁹⁴⁶ Denkbar wäre auch, dass dieses besondere „Öl der heiligen Salbung“ dabei zum Verkauf geraten würde.

d. „Auch in der Zeit des Pflügens und in der Ernte sollst du ruhen“. Annäherungen an Ex 34,21

Angesichts der überdeutlichen Einschärfung der Bedeutsamkeit des Schabbats und der Einhaltung der Arbeitsruhe in Ex 31,12–17 kann es Wunder nehmen, dass es innerhalb des Narrativs des Buches Exodus in der vorliegenden Gestalt überhaupt noch einmal zur Wiederholung des Arbeitsver- und Ruhegebots am Schabbat kommt. Noch erstaunlicher aber ist, dass ein chronologischer Rezipient⁹⁴⁷ das nächste Mal mit einer solchen Wiederholung in Ex 34,21 auf eher beiläufige Art und Weise konfrontiert wird. In lediglich einem Satz heißt es: „Sechs Tage sollst du arbeiten, aber am siebten Tag⁹⁴⁸ sollst du ruhen; {auch} in der Zeit des Pflügens und in der Ernte sollst du ruhen.“

Dies scheint gegenüber den länger entfalteten Bestimmungen in Ex 20,8–11 und 31,12–17 eine ziemlich lapidare Regelung zu sein, lediglich ergänzt durch den Zusatz über die Zeit von Aussaat und Ernte.⁹⁴⁹

Tatsächlich aber wurde V. 21 in eine Reihe von Ge-/Verboten platziert, die als Mose auf dem Berg Sinai zu jenem Zeitpunkt gegeben erzählt wird, nachdem es zum Abfall des Volkes von Gott durch die Anbetung des selbstgegossenen goldenen Kalbes gekommen war. Auf den zweiten steinernen Tafeln, mit denen Mose nun auf den Berg gestiegen ist, sollen zwar gemäß 34,1 „die Worte“ zu stehen kommen, „die auf den ersten Tafeln standen“, jedoch werden in 34,6–27 nicht jene „Zehn Worte“ aus Ex 20,2–17 aufgezählt, welche in 34,28 und in Dtn 4,13 als auf die zwei steinernen Tafeln geschrieben bezeichnet werden.

⁹⁴⁷ In der Chronologie der Entstehung der verschiedenen Textabschnitte innerhalb des Pentateuch wird Ex 34,21 von Eckart Otto hingegen als zu den „ältesten Ruhetagsgesetze der vorexil. Zeit (...) im Bundesbuch in Ex 23,10 und in der Kultordnung Ex 34,18–23.25f.“ gehörend eingeordnet (Otto, Eckart: Art. „Sabbat. I. Altes Testament“, in: Ders.; Doering, Lutz; Hollender, Elisabeth; Henten, Jan Willem Van; Volp, Ulrich; Morgenstern, Matthias: Art. „Sabbat“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart⁴ Online, <https://referenceworks.brillonline.com/browse/religion-in-geschichte-und-gegenwart>, abgerufen am 24. 9. 2020, 1f., hier 1).

⁹⁴⁸ Der Begriff „Schabbat“ wird hier im Hebräischen als Nomen nicht verwendet.

⁹⁴⁹ Wenn hier vom Pflügen und Ernten gesprochen wird, so kann dies entweder als deutliches Zeichen einer späteren Interpolation gedeutet werden oder aber als Vorausblick auf jene Zeit, wo die „Söhne Israel“ das (zuletzt erneut in 33,1) verheißene Land besiedeln werden. Innerhalb des Narrativs des Buches Exodus befindet sich das Volk immer noch in der Wüste Sinai, gemäß der Zeitangaben in 16,35; 19,1.16; 32,1.6 handelt es sich um den dritten Monat nach dem Auszug aus Ägypten, in dem diese Erzählung nach wie vor zeitlich situiert ist, von einem Pflügen und Ernten der angesprochenen Erzählfiguren wäre daher erst mehr als 39 Jahre später auszugehen.

Vergleicht man dennoch Ex 34,6–27 mit 20,2–17, so fällt auf, dass es sich in Ex 34 ausschließlich um nähere Explikationen und Erweiterungen jener Ge-/Verbote aus den עֲשֶׂר־הַדְּבָרִים handelt, die das Verhältnis der „Söhne Israel“ zu Gott betreffen, nicht aber jenes zweiten Teils, der sich auf den Umgang der Menschen miteinander bezieht. Dies ist innerhalb des narrativen Fortgangs des Buches Exodus in der vorliegenden Endgestalt damit begründbar, dass die Anbetung des goldenen Kalbes eben die Beziehung des Volkes zu Gott betroffen hat,⁹⁵⁰ d. h. gegen jene Ge-/Verbote verstoßen hat, die vor und bis inklusive dem דָּבָר zum Schabbat in 20,8–11 platziert sind, nicht hingegen das Verhältnis der Menschen untereinander.

Direkt vor V. 21 kam in Kap. 34 der Satz zu stehen: „Und man soll nicht mit leeren Händen vor meinem Angesicht erscheinen“ (V. 20), zuvor geht es um das Auslösen der Erstgeborenen von Mensch und Tier, da „alles, was zuerst den Mutterschoß durchbricht“, Gott gehöre (V. 19). In Analogie dazu kann auch die Zeitspanne des Schabbats als Gott gehörend interpretiert werden. Der Zusatz „(auch) in der Zeit des Pflügens und in der Ernte sollst du ruhen“ soll sicherstellen, dass nicht einmal in der arbeitintensivsten Zeit⁹⁵¹ bzw. in jener Zeit, wo die Natur, das Wetter und der Reifezeitpunkt der Ernte die Arbeitseinteilung noch mehr bestimmen als sonst und zugleich in jener Zeit, von der der Jahresertrag, das Einkommen der Familie besonders abhängig sind, eine Ausnahme dazu geltend gemacht wird.⁹⁵² „Mit leeren Händen“,

⁹⁵⁰ Zudem markieren die Aussagen in 34,10.27, gleichsam als Rahmen jenes Textabschnittes, in welchen auch der den Schabbat betreffende Vers 21 platziert wurde, den Bundesschluss, der hier thematisiert wird (V. 10: „Er sprach: Siehe, ich schließe einen Bund: Vor deinem ganzen Volk will ich Wunder tun, wie sie (bisher) nicht vollbracht worden sind auf der ganzen Erde und unter allen Nationen“, V. 27: „Und der HERR sprach zu Mose: Schreibe dir diese Worte auf! Denn nach diesen Worten schließe ich mit dir und mit Israel einen Bund“).

⁹⁵¹ Darauf weist auch Eckart Otto hin, fügt jedoch eine andere Deutung hinzu, wenn er schreibt: „Die vorexil. Kultordnung in Ex 34 gibt noch den Ursprung der Ruhetagsinstitution (Ex 34,21) in der Strukturierung des Zeitraums zw. dem mit der Gerstenernte verbundenen Massotfest (Ex 34,18-20) und dem Wochenfest der Weizenernte (Ex 34,22) zu erkennen. In dieser Zeit der Ernte und dann des Pflügens als im bäuerlichen Leben bes. arbeitsintensiv wird der siebente Tag als Ruhetag für JHWH ausgegrenzt, um so zum Ausdruck zu bringen, daß JHWH Herr über die Fruchtbarkeit des Landes ist“ (Otto, Eckart: Art. „Sabbat. I. Altes Testament“ (s. Anm. 947), hier 1).

⁹⁵² „Ausgerechnet dann, wenns drum geht, nach Aussagen der Marktstrategen und Profitkalkulateure, „beim Pflügen und beim Ernten“, in der Zeit gesteigerter Produktivität – ausgerechnet dann, vielleicht: gerade dann sollst du Sabbat machen, weil es eine Dimension des Lebens gibt, die sich jeder Kosten-Nutzen-Rechnung verweigert: weil es die Dimension der Heiligkeit menschlichen Lebens gibt“, so Klaus Müller (Müller, Klaus: „Gedanken zum Sabbat“, in: Diakonie (1999), 3, 27–30, hier 30). Ganz anders jedoch wird Ex 34,21 von Christoph Dohmen interpretiert, wenn er schreibt: „Hier scheint es nicht darum zu gehen, dass ‚sogar‘ zur Zeit des Pflügens und Erntens dieser Rhythmus einzuhalten ist, wie viele Übersetzungen unterstellen, sondern speziell in dieser Phase gilt eine Ruhetagsregelung als soziale Forderung für die Arbeitenden“ (Dohmen, Christoph: Exodus 19–40 (= Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, hg. v. Zenger, Erich), Freiburg i. Br. 2004, 117). Hierbei handelt es sich allerdings um eine Fortschreibung des in Ex 34,21 tatsächlich Enthaltenen bzw. um eine

d. h. ohne „das Erste der Erstlinge deines Landes“ (V. 26), soll man gemäß V. 20 nicht vor dem Angesicht Gottes erscheinen. Am Schabbat jedoch geht es gerade darum, die Hände leer (i. e. frei von Arbeit) zu halten, mit leeren Händen, die gleichsam mit dem Zeitopfer eines ganzen Arbeitstages gefüllt sind, vor Gott zu stehen.

Zugleich ist der in 34,21 erwähnte Schabbat in eine Reihe von Bestimmungen zu Feiertagen eingebettet: In V. 18 ist vom Fest der ungesäuerten Brote die Rede, unmittelbar auf V. 21 folgt der Aufruf zum Feiern des Wochenfestes, des Festes „der Erstlinge der Weizenernte“, des Festes „des Einsammelns“ und der „Wende des Jahres“ (V. 22). Somit erscheint der Schabbat hier im thematischen Umfeld von Gottes Eigentumsanwartschaft (V. 19: „Alles, was zuerst den Mutterschoß durchbricht, gehört mir“), Opfer von Zeit, inklusive des Risikos eines möglichen Ernteentgangs aufgrund der Witterung (V. 21b: „(auch) in der Zeit des Pflügens und in der Ernte sollst du ruhen“), und Feiern (V. 18: „Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du halten“; V. 22: „Auch das Wochenfest (, das Fest) der Erstlinge der Weizenernte, sollst du feiern, ferner das Fest des Einsammelns und die Wende des Jahres“). All dies steht im größeren Zusammenhang mit dem Bund, von dem in V. 27 erzählt wird, dass ihn Gott „nach diesen Worten (...) mit dir und mit Israel“ geschlossen habe.

e. „Ihr dürft am Sabbatag in all euren Wohnsitzen kein Feuer anzünden“. Annäherungen an Ex 35,1–3

Obwohl Mose gemäß 34,32 („Danach aber traten alle Söhne Israel heran, und er gebot ihnen alles, was der HERR auf dem Berg Sinai zu ihm geredet hatte“) die Ge-/Verbote zum Schabbat an „alle Söhne Israel“ weitererzählt, wird innerhalb des Exodus-Narrativs kurz danach erneut das richtige Verhalten am Schabbat thematisiert. Für die Erzählfigur der „Söhne Israel“⁹⁵³ mag

Vermischung mit beispielsweise 20,10. In 34,21 wird nur jeder einzelne Textadressat angesprochen, ohne Nennung von möglicherweise existierenden Untergebenen oder von ihm abhängigen Familienmitgliedern.

⁹⁵³ Fischer/Markl interpretieren die Bezeichnung „die ganze Gemeinde der Nachkommen Israels“, die sie in „V.1, vgl. V.4.20, genau so bisher nur 16,1f.9f; 17,1“ verorten, dahingehend, dass sich darin „die neu gewonnene soziale Ordnung des Volkes (vgl. 34,31) - ganz anders als bei Israels ‚Versammlung‘ gegen Aaron (32,1)“ spiegele (Fischer, Georg; Markl, Dominik: Das Buch Exodus (s. Anm. 866), 373f). Wenn dabei auf Ex 34,31 verwiesen wird, so ist es jedoch fraglich, ob die dort zu findende Formulierung „Aaron und alle Fürsten in der Gemeinde“ auf eine „neu gewonnene soziale Ordnung des Volkes“ hinweisen kann, und zwar hinsichtlich ihrer Neuheit als auch ihrer Ordnung als auch betreffs des Zusammenhangs mit dem Begriff „Gemeinde der Söhne Israel“.

inzwischen einige Zeit verstreichen, erkennbar an der Formulierung in 34,34 („sooft aber Mose vor den HERRN hineinging“), der Rezipient des vorliegenden Endtextes jedoch wird relativ bald nach 34,21 (und 34,32) wiederum mit dem Schabbat konfrontiert. Die Verse 35,1–3 erscheinen wie eine Kurzzusammenfassung der bisher im Buch Exodus enthaltenen Vorschriften zum Schabbat, erweitert durch das Verbot, am Schabbat Feuer anzuzünden „in all euren Wohnsitzen“. Die bisher erfolgten Begründungen für die Arbeitsunterlassung jedoch unterbleiben hier vollständig: Es gibt weder einen Verweis auf den Schöpfungsmythos des Buches Genesis, noch die Nennung der Erholung von untergebenen Menschen und Vieh als Ziel der Arbeitsruhe, noch eine Deutung des Schabbats als Zeichen, an dem erkannt werden soll, dass Gott die „Söhne Israel“ heiligt. Die Androhung, dass jeder, der am Schabbat „eine Arbeit verrichtet, (...) getötet werden“ müsse (V. 2), entspricht der Wiederholung von 31,14 in 31,15 fast wortgleich. Hier wie dort wird jedoch nicht festgelegt, wie, wann, von wem und unter welchen Umständen dies geschehen solle.

Das Verbot des Anzündens von Feuer folgt unmittelbar auf die Tötungsandrohung. Die Formulierung „in all euren Wohnsitzen“ kann dabei als sowohl auf feste als auch auf temporäre Wohnsitze bezogen interpretiert werden, die Regelung kann also gleichermaßen unterwegs, während der Wüstenwanderung bei vorübergehend bezogenen Lagerplätzen als auch nach Ankunft im verheißenen Land gelten.⁹⁵⁴

Das Anzünden von Feuer könnte an sich als geringer Kraftaufwand, der nicht zwangsläufig mit „Arbeit“ einhergehen muss, betrachtet werden⁹⁵⁵, sofern das benötigte Brennmaterial schon vor

Fischer/Markl extrahieren zudem jene Verse, in welchen die zitierte Formulierung exakt vorkommt, jedoch wäre – um nur ein Beispiel unter vielen möglichen zu nennen – lediglich schwer, wenn überhaupt argumentierbar, dass die in Ex 16,3f.6 verwendeten Bezeichnungen nicht gleichbedeutend mit jenen von 16,1f.9f seien.

⁹⁵⁴ Die Formulierung „in all euren Wohnsitzen“ kann bei einer Gesamtschau auf den Pentateuch, d. h. das Buch Exodus einbettend in seinen nächstgrößeren Text-Kontext, auch *ex negativo* dahingehend ausgelegt werden, dass das Feuer- bzw. Brandopfer (s. Num 28,9f) vom Verbot des Anzündens von Feuer nicht betroffen, also durchzuführen ist.

⁹⁵⁵ Was z. B. am Anzünden einer Zigarette deutlich wird. Die Frage, ob diese anzuzünden am Schabbat erlaubt ist, wird bis heute diskutiert, vgl. dazu z. B. <https://www.juedische-allgemeine.de/religion/rabbi-darf-ich-rauchen/> (abgerufen am 22. 04. 2024). Roland Gradwohl bezeichnet „das Produzieren von Feuer“ als „Prototyp der *m'la'chá*, der schöpferischen Tätigkeit“ (Gradwohl, Roland: Bibelauslegung aus jüdischen Quellen, 4 Bd.e, Bd. 3 (s. Anm. 926), 78). Dies ließe sich mehrfach hinterfragen, da beim Anzünden von Feuer kein habhaft zu machender Gegenstand erzeugt wird (was besonders deutlich wird, sobald das Feuer ausgelöscht wird, da vom Feuer selbst nichts übrigbleibt), Feuer nicht als solches eingesetzt werden kann, sondern allenfalls als Hilfsmittel zur Produktion oder Veränderung von Gegenständen dient (wozu auch das Sich-Wärmen zählt). Als „Prototyp“ ist es zudem deshalb nicht adäquat zu bezeichnen, weil die Art seiner Herstellung nicht mit anderen schöpferischen Tätigkeiten vergleichbar ist.

dem Schabbat bereitgestellt würde. Ein Sinn dieses Verbots ist daher m. E. im Zweck, wozu ein Feuer angezündet wird, zu suchen. Ob mithilfe des Feuers Speisen zubereitet oder handwerkliche Tätigkeiten ausgeführt werden: In jedem Fall wird es in einer Umgebung, in der Brennmaterial als nicht in Hülle und Fülle vorhanden angenommen werden kann, zur Verrichtung einer Arbeit und nicht bloß für das Erzeugen einer Lagerfeuerromantik zur Feier des Schabbats dienen. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit dem Arbeitsverbot ist damit gegeben.⁹⁵⁶

Die erneute Wiederholung des Arbeitsverbots am Schabbat steht in 35,1–3 am Beginn jenes Textabschnittes, in welchem ab 35,4 bis zum Ende des Buches Exodus ausführlich über die Errichtung des Heiligtums erzählt wird. Ob es sich dabei um eine von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Exodus bewusst eingesetzte spiegelbildliche Entsprechung zu 25,1–31,18 handelt (wo in 31,12 die Regelungen zum Schabbat auf die ausgiebigen Erläuterungen zum Heiligtum folgen), kann allenfalls spekuliert werden.⁹⁵⁷ Evident ist, dass auch in Kap. 35 der Schabbat gedanklich unmittelbar mit dem Heiligtum verknüpft wird,⁹⁵⁸ worauf ich im Zuge meiner Erörterungen zu Abraham Joshua Heschels Interpretationen des Schabbats zurückkommen werde.⁹⁵⁹ Zudem lässt sich allein aus der Tatsache, dass die Ge-/Verbote zum Schabbat als im Gegensatz zu allen anderen der עֲשֵׂת הַדְּבָרוֹת erneut wiederholt (und erweitert) werden, auf eine besondere Bedeutsamkeit dieses Feiertags für Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Exodus bzw. des gesamten Pentateuchs schließen.

⁹⁵⁶ Rolf Rendtorff hält fest, dass es zum „Verbot des Feueranzündens am Sabbat (...) sonst keine Parallele in der Hebräischen Bibel gibt; indirekt vielleicht in Ex 16,23“ (Rendtorff, Rolf: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2 (s. Anm. 894), 72). Damit verknüpft er das Anzünden von Feuer mit dem Backen und Kochen, das gemäß Ex 16,23 am Tag vor dem Schabbat ausgeführt werden soll.

⁹⁵⁷ Vgl. dazu Fischer, Georg; Markl, Dominik: *Das Buch Exodus* (s. Anm. 866), 372: „Gegenüber den Heiligtumsbestimmungen kommt es zu *strukturellen Neuordnungen*. Hatten der Spendenaufruf (25,2-9) und das Sabbatgebot (31,12-17) den äußeren Rahmen gebildet, leiten diese beide nun in umgekehrter Reihenfolge die Ausführung ein (35,1-3.4-19), worauf die Berufung der hauptverantwortlichen Künstler folgt (31,1–11, vgl. 35,30-36,1).“ Über mögliche Hintergründe für diese „strukturellen Neuordnungen“ spekulieren Fischer/Markl jedoch nicht.

⁹⁵⁸ Harold Dressler sieht zudem einen Zusammenhang zwischen dem Heiligtum und der Bezeichnung, die in 35,2 für den Schabbat verwendet wird, wenn er schreibt: „Before Moses asks the people for a contribution to the building of the tabernacle, the Sabbath commandment is repeated in its most solemn form, ‚You shall have a holy sabbath, a sabbatical celebration unto Yahweh.‘“ (Dressler, Harold H. P.: „The Sabbath in the Old Testament“ (s. Anm. 934), hier 25).

⁹⁵⁹ Fischer/Markl deuten dies im Hinblick auf die Zerstörbarkeit des Heiligtums: „Vor der Heiligung eines Ortes braucht es eine *Heiligung der Zeit*, wie der Sabbat als ewiges Zeichen und ewiger Bund verdeutlicht (31,12-17). Er bleibt bestehen, auch wenn es keinen bestimmten Ort mehr für Gott gibt“ (Fischer, Georg; Markl, Dominik: *Das Buch Exodus* (s. Anm. 866), 382).

**f. „Meine Sabbate sollt ihr halten“. Annäherungen an
die Nennungen des Schabbats im Buch Levitikus**

Die im Titel dieses Kapitels zitierte Formulierung wird dreimal im Buch Levitikus verwendet (Lev 19,3.30; 26,2). Für einen chronologischen Rezipienten kann sie wie ein roter Faden, der durch dieses Buch gewoben wurde, wirken. Die jeweiligen Kontexte, in die sie platziert wurde, sind allerdings denkbar divergent, wie an der folgenden Übersicht illustriert wird:

Lev 19	Lev 19	weitere	Lev 26
V. 1–3a Und der HERR redete zu Mose: Rede zu der ganzen Gemeinde der Söhne Israel und sage zu ihnen: Ihr sollt heilig sein; denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig. Ihr sollt jeder seine Mutter und seinen Vater fürchten;	V. 29 Du sollst deine Tochter nicht entweihen, sie zur Hurerei anzuhalten, dass das Land nicht Hurerei treibt und das Land voll Schandtaten wird.	Nennungen des Schabbats: 23,3; 24,8	V. 1 Ihr sollt euch keine Götzen machen, und ein Götterbild und einen Gedenkstein sollt ihr euch nicht aufrichten, und keinen Stein mit Bildwerk sollt ihr in eurem Land hinstellen, um euch davor anbetend niederzuwerfen; denn ich bin der HERR, euer Gott.
V. 3b–c und meine Sabbate sollt ihr halten. Ich bin der HERR, euer Gott.	V. 30 Meine Sabbate sollt ihr halten, und mein Heiligtum sollt ihr fürchten. Ich bin der HERR.		V. 2 Meine Sabbate sollt ihr halten, und mein Heiligtum sollt ihr fürchten. Ich bin der HERR.
V. 4 Ihr sollt euch nicht zu den Götzen wenden, und gegossene Götter sollt ihr euch nicht	V. 31 Ihr sollt euch nicht zu den Totengeistern und zu den Wahrsagern wenden; ihr sollt sie nicht aufsuchen,		V. 3f Wenn ihr in meinen Ordnungen lebt und meine Gebote haltet und sie tut, dann werde ich euch die

machen. Ich bin der HERR, euer Gott.	euch an ihnen unrein zu machen. Ich bin der HERR, euer Gott.		Regen(güsse) geben zu ihrer Zeit, und das Land wird seinen Ertrag geben, und die Bäume des Feldes werden ihre Frucht geben.

Auf den ersten Blick wirkt es so, als könnte innerhalb praktisch jeder Thematik, also auch im Zuge von Erörterungen über Unheiliges (19,29: Prostitution⁹⁶⁰), plötzlich zu einem Aufruf, den Schabbat zu halten, d. h. zu Heiligstem, gewechselt werden. Dieser Kontrast ist jedoch nicht nur in Bezug auf den Schabbat, sondern im gesamten Buch Levitikus festzustellen, welches Themen aus der gesamten Bandbreite menschlichen Lebens behandelt. Dies alles geschieht jedoch gleichsam unter einer Überschrift: „Ihr sollt heilig sein“ (vgl. 19,2) – und zwar nicht aus Selbstzweck, sondern im Hinblick auf den Bundespartner der „Söhne Israel“: „denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig“.

Dass es nicht nur um eine heilige Lebensführung des Volkes Israel geht, sondern vorrangig um die Verehrung Gottes als den „HERRN“, der mantraartig wiederholt, „euer Gott“ zu sein, zeigt sich an der unmittelbar auf alle drei Aufrufe zum Halten „meiner Sabbate“ folgenden Aussage „Ich bin der HERR“, ebenso wie in den zu 26,2 vorausgehenden und nach 19,3 platzierten Wiederholungen des Götzenbilder- und -verehrungsverbots.

Der oben zitierte Stehsatz wird in zwei Fällen zudem mit der Aufforderung „und mein Heiligtum sollt ihr fürchten“ verknüpft. Eine solche gedankliche Verknüpfung von Schabbat

⁹⁶⁰ Renate Jost hält fest: „Im Alten Testament wird zwischen dem Begriff זונה zônāh, der mit ‚Hure / Dirne / Prostituierte‘ übersetzt wird, und קדשה qadešāh unterschieden. Übersetzungen von קדשה qadešāh mit ‚Tempeldirne‘ oder ‚Kultprostituierte‘ setzen die unbewiesene Hypothese voraus, dass es in Israel sakrale Prostitution am Tempel bzw. im Zusammenhang mit Saat und Erntefesten gegeben habe (...). Vom hebräischen Wort, einem substantivierten Adjektiv zu קדש qdš ‚heilig / geweiht‘, lässt sich zunächst nur die Bedeutung ‚Geweihnte‘ ableiten“ (Jost, Renate: Art. „Hure / Hurerei (AT)“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007). In Lev 19,29 liegt mit der Formulierung „אַל-תִּסְמַלְלֵךְ אֶת-בְּתוּלָתָהּ לְהַזְנוֹתָהּ וְלֹא-תִזְנֶה הָאָרֶץ וּמִלָּאָהּ, הָאָרֶץ זִמָּה“, also „לְהַזְנוֹתָהּ וְלֹא-תִזְנֶה“, eindeutig der erste Fall vor. Andernfalls hätte über einen Zusammenhang mit der Aussage über „mein Heiligtum“ in V. 30 spekuliert werden können, insofern die Betonung dann umso mehr auf dem Wort „mein“ (ebenso bei „meine Sabbate“) liegend hätte vermutet werden können, als Gegenüberstellung zu anderen Göttern geltenden Tempeln, in welchen „sakrale Prostitution“ eventuell betrieben wurde. Stattdessen ist – so man der Argumentation Josts folgt – hier vermutlich von keinem inhaltlichen Konnex zwischen dem Aufruf in V. 29 und jenem in V. 30 auszugehen. Ein solcher Konnex ist auch zwischen 19,3a und 3b nicht augenfällig festzustellen, wohingegen zwischen Lev 26,1 und 26,2 über einen Zusammenhang insofern zumindest spekuliert werden kann, als dass gerade das Halten des Schabbats und das „Fürchten“ des Heiligtums eine Abkehr bzw. ein Sich-Fernhalten von Götzen/-bildern darstellt, da Zeit (am Schabbat) und Raum (im Innersten des Heiligtums) leer bleiben sollen.

und dem Heiligtum, d. h. von heiliger Zeit und heiligem Raum, wurde bereits im Zuge meiner Erörterungen zum Buch Exodus festgestellt.

Gerade durch die Bezeichnung „meine Sabbate“,⁹⁶¹ die von den Nennungen des Schabbats im Buch Exodus, aber auch in Lev 23,3 und 24,8 dahingehend abweicht, als dass sie einen Plural und ein Possessivpronomen enthält, könnte allerdings nicht nur der je siebte Tag jeder Woche gemeint sein. Lutz Doering zählt drei weitere Bedeutungen des Begriffs in biblischem Kontext, neben dem allsiebentäglichen Ruhetag, erstens: „einen vom Wochensabbat verschiedenen *Ruhe- oder Feiertag*, nämlich zum einen den Versöhnungstag (Lev 16,31; 23,32; ferner 1QpHab XI,8 (...)), zum anderen in pharisäisch-rabbinischer Auslegung von Lev 23,11 (...) den ersten *Pesah*-Feiertag (...). Auch das Wochenfest kann rabbinisch als ein ‚Sabbat‘ bezeichnet werden (mEd 2,10). Ferner sind schon in Lev 23,24.39 die Feiertage des 1., 15. und 22. Tischri mit dem (...) Begriff (...) belegt“. Als zweite Möglichkeit nennt Doering die Übertragung auf das „*Sabbatjahr* (vgl. Lev 25,3-7; 26,34f.43; 1QM II,5f“, als dritte „die Frist von einem Wochensabbat zum andern, also für die *Woche* (...) und von daher teilweise auch (...) jede *Wochenfrist*, selbst wenn sie unter der Woche beginnt (so Lev 23,15 in rabbinischem Verständnis (...))“⁹⁶².

Eindeutig als „Schabbat“, i. e. als siebter Tag jeder Woche zu identifizieren ist der in Lev 23,3 und 24,8 genannte Tag. Die Aussagen zum Schabbat in 23,3 stehen in einem ganz anderen Kontext als jene an der chronologisch rezipierend letzten Stelle, an der der Begriff „Schabbat“ im Buch Levitikus vorkam (19,30). Während dort der Aufruf, „meine Sabbate“ zu halten, zwischen dem Verbot von Prostituierung der eigenen Tochter und jenem, Totengeister und Wahrsager zu befragen, platziert wurde, steht der Schabbat hier an erster Stelle des Reigens der „Feste des HERRN, die ihr als heilige Versammlungen ausrufen sollt“ (23,2). Damit wird der Schabbat klar als „Fest“ deklariert – was diese Textpassage von den bisher besprochenen dahingehend unterscheidet, als dass in Letzteren der Fokus der Wahrnehmung eher auf das Arbeitsverbot als auf den Festcharakter gelenkt erscheint.⁹⁶³ Dieser Charakter wird durch die

⁹⁶¹ Harold Dressler interpretiert diese Bezeichnung dahingehend, dass „for the first time God now claims this day as His own, ‚my sabbaths.‘ By implication and appointment this day did not belong to mankind but to God and the ensuing consequences of this fact would have to be worked out by man“ (Dressler, Harold H. P.: „The Sabbath in the Old Testament“ (s. Anm. 934), hier 26).

⁹⁶² Doering, Lutz: Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum (s. Anm. 130), 2f. Der Singular, den Doering bei den Begriffen „rabbinische“ oder „in rabbinischem Verständnis“ verwendet, ließe sich hinterfragen.

⁹⁶³ „Daß Sabbat und Feste schon früh miteinander verbunden wurden, belegt zum Beispiel Hos 2,13. Nach dem Fall Jerusalems beklagt Klgl 2,6, daß mit der Zerstörung des Tempels auch die Sabbatfeier ein Ende gefunden

Formulierung „am siebten Tag ist ein ganz feierlicher Sabbat“ unterstrichen. Vergleicht man die Formulierung von Lev 23,3 mit den von mir bisher erörterten Vorkommen von Regelungen zum Schabbat⁹⁶⁴, so zeigen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede:

Ex 16,26	„Sechs Tage sollt ihr es sammeln,	aber am siebten Tag ist Sabbat, da gibt es nichts.“
Ex 20,9f	„Sechs Tage sollst du arbeiten und all diese Arbeit tun,	aber der siebte Tag ist Sabbat für den HERRN, deinen Gott.“
Ex 23,12	„Sechs Tage sollst du deine Arbeit verrichten.	Aber am siebten Tag sollst du ruhen, damit ...“
Ex 31,15	„Sechs Tage soll man ⟨seine⟩ Arbeit verrichten,	aber am siebten Tag ist Sabbat, ⟨ein Tag⟩ völliger Ruhe, heilig dem HERRN.
Ex 34,21	Sechs Tage sollst du arbeiten,	aber am siebten Tag sollst du ruhen; ⟨auch⟩ in der Zeit des Pflügens und in der Ernte sollst du ruhen.
Ex 35,2	Sechs Tage soll man ⟨seine⟩ Arbeit verrichten,	aber den siebten Tag sollt ihr heilig halten, ⟨er sei euch⟩ ein ganz feierlicher Sabbat für den HERRN.
Lev 23,3	Sechs Tage soll man Arbeit tun;	aber am siebten Tag ist ein ganz feierlicher Sabbat, eine heilige Versammlung.

hat“, so Georg Braulik (Braulik, Georg: „Der unterbrochene Dekalog. Zu Deuteronomium 5,12 und 16 und ihrer Bedeutung für den deuteronomischen Gesetzeskodex“, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 120 (2008), 169–183, hier 172).

⁹⁶⁴ In Lev 19,3.30; 24,8 und 26,2 werden andere Formulierungen verwendet.

In allen Fällen kommt es zu einer Gegenüberstellung von sechs Arbeitstagen und dem Schabbat, eingeleitet mit den immer gleichen Worten „sechs Tage“ und „aber“⁹⁶⁵. Danach folgen einander ähnliche, im Detail jedoch dreifach variierte Bestimmungen, die sich an unterschiedliche Adressaten wenden: „sollt ihr“, „sollst du“ bzw. „soll man“. Zur Ausformulierung dessen, was an den sechs Wochentagen geboten bzw. erlaubt ist, werden sechs verschiedene sprachliche Ausformungen verwendet („es sammeln“, „arbeiten“, „arbeiten und all deine Arbeit tun“, „deine Arbeit verrichten“, „(seine) Arbeit verrichten“, „Arbeit tun“). Bei den jeweils zweiten Vershäften, die vom siebten Tag handeln, können zwei Kategorien an Formulierungen unterschieden werden: jene, in der Aussagen über den Schabbat getroffen werden („ist Sabbat, da gibt es nichts“, „ist Sabbat für den HERRN, deinen Gott“, „ist Sabbat, (ein Tag) völliger Ruhe, heilig dem HERRN“, „ist ein ganz feierlicher Sabbat, eine heilige Versammlung“), sowie jene, in der Angaben zum rechten Verhalten am Schabbat bzw. dem Schabbat gegenüber gemacht werden („sollst du ruhen, damit ...“, „sollst du ruhen; (auch) ...“, „sollt ihr heilig halten, (er sei euch) ein ganz feierlicher Sabbat für den HERRN“).

Die Bezeichnung „ein ganz feierlicher Sabbat“ („שַׁבָּת שְׂכֵלֶת“) ist außer in Lev 23,3 auch in Ex 35,2 zu finden, nur in Lev 23 folgt darauf der Zusatz „eine heilige Versammlung“. Ob aus der Tatsache, dass in 23,2–4, also in drei aufeinanderfolgenden Versen ebenso viele, nämlich drei Nennungen des Begriffs „heilige Versammlung(en)“ zu verzeichnen sind, auf Redaktionsstufen dieser Textpassage zu schließen ist, könnte andernorts ausführlich spekuliert werden. Spekuliert könnte auch darüber werden, was gerade in Bezug auf den Schabbat unter dem Begriff „heilige Versammlung“ überhaupt näherhin zu verstehen sein könnte. Ausführungen dazu sind jedenfalls im vorliegenden Text keine zu finden bzw. aus dem Kontext abzuleiten.

Das in 23,3 formulierte Arbeitsverbot wird im Zuge der Regelungen zum nachfolgenden Festreigen⁹⁶⁶ in gleicher („keinerlei Arbeit dürft ihr tun“, s. 23,28.31) oder ähnlicher Weise („keinerlei Dienstarbeit dürft ihr tun“, s. 23,7.8.21.25) wiederholt. Damit stellt es an dieser Stelle kein Spezifikum des allwöchentlichen Schabbats dar. An allen genannten Stellen wird zudem die Bezeichnung „heilige Versammlung“ jeweils wiederholt, welche eigentlich durch

⁹⁶⁵ Genau betrachtet, wird der Beginn der zweiten Satzhälfte („aber am/den siebten Tag“) in allen angeführten Fällen im Hebräischen ausgedrückt als „וּבְיוֹם הַשְּׁבִיעִי“ (in Ex 20,10 heißt es „וּבְיוֹם הַשְּׁבִיעִי“, „aber der siebte Tag“), d. h. mit „ו“ eingeleitet. Diese Konjunktion, die oftmals als „und“ übersetzt wird, bringt keinen so starken Gegensatz zum Ausdruck wie „אֲבָל“ oder „אֲוֹלָם“.

⁹⁶⁶ Schalom Ben-Chorin betrachtet die „Zusammenfassung“ der Feste in Lev 23 als „mit der Setzung des Sabbaths“ beginnend (Ben-Chorin, Schalom: „Die Feste des jüdischen Jahres“, in: ders.: Theologica Judaica. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1982, 123–135, hier 125).

die beiden Einleitungen in V. 1 und V. 4 als für alle nachfolgend genannten Feste geltend anzunehmen wäre. Der Zusatz „in all euren Wohnsitzen“ erscheint innerhalb des Festreigens von Lev 23 viermal: im Zusammenhang mit dem allwöchentlichen Schabbat in V. 3, mit Schawuot in V. 14 und 21 und mit dem Jom Kippur in V. 31.⁹⁶⁷

Während alle bisher in den Büchern Exodus und Levitikus vorgekommenen Regelungen zum Schabbat an alle „Söhne Israel“ gleichermaßen gerichtet sind, gilt das Gebot des „Zurichtens“ der Schaubrote „vor dem HERRN“ in Lev 24,8 ausschließlich Aaron. Ein gravierenderer Unterschied liegt jedoch darin, dass es sich hier um ein Arbeitsge- anstelle eines -verbots am Schabbat handelt.⁹⁶⁸ Aus dem Zusatz „ein ewiger Bund bei den Söhnen Israel“ (V. 8), sowie der Vorgabe, die Schaubrote „an heiliger Stätte“ zu essen, und der Bezeichnung „ein Hochheiliges von den Feueropfern“ könnte auf bewusst gesetzte sprachliche Hinweise auf die innere Verbundenheit der Schaubrote mit dem Schabbat geschlossen werden. In jedem Fall kommt es auch hier zur gedanklichen Verknüpfung von Schabbat und Heiligtum, auf die ich obenstehend bereits mehrfach hingewiesen habe.

g. Anlassgesetzgebung oder generelle Vorschrift für Schabbatübertreter? Annäherungen an Num 15,32–36

Würde man die Erzählung in Num 15,32–36, die von der Steinigung eines Mannes, „der am Sabbattag Holz aufblas“ (V. 32), handelt, als hermetisch in sich geschlossene und unabhängig

⁹⁶⁷ Ob ein bewusst gesetzter Zusammenhang mit Ex 12,20 und 35,3 besteht, wo die gleiche Formulierung ebenfalls verwendet wird, ist fraglich. In 35,3 allerdings erscheint sie auch in Zusammenhang mit dem Schabbat (vgl. z. B. Dressler, Harold H. P.: „The Sabbath in the Old Testament“ (s. Anm. 934), hier 26). Bezüglich Jom Kippur, „the Day of Atonement“, ist zudem festzuhalten, dass es sich um „the only other festival“ handelt, „that is designated as ‚Shabbat‘“ (Bacchiocchi, Samuele: „Sabbatical typologies of messianic redemption“ (s. Anm. 133), hier 167). Bacchiocchi weist darauf hin, dass Jom Kippur von Philo von Alexandrien „as ‚the greatest of the Feasts‘ and ‚a seven of seven‘“ bezeichnet wurde, wobei m. E. bei letzterer Bezeichnung Jom Kippur gleichsam als höchste Steigerungsstufe des wöchentlichen Schabbat interpretierbar wäre, sozusagen als „שַׁבַּת שִׁבְעִים שָׁבָתִים“.

⁹⁶⁸ Lutz Doering weist ebenfalls darauf hin, dass es sich beim Wechsel der Schaubrote um eine „erlaubte Sabbat-Tätigkeit“ handelt (Doering, Lutz: Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum (s. Anm. 130), 20). Doering nennt zudem das in Num 28,9f festgelegte „Sabbatbrandopfer“ (ebda., 22). Über den Zeitpunkt der Vor- und Zubereitung der Schaubrote wird in Lev 24,8 keine Angabe gemacht, sie kann daher schabbatkonform als vor dem siebten Tag durchzuführen angenommen werden.

vom Kontext, in welchem sie zu stehen kam, rezipieren und interpretieren, so könnte man daraus schließen: „Auf die vorsätzlich begangene Sabbatentweihung steht im alten Israel die Todesstrafe (Ex 31,14f; Num 15,35f).“⁹⁶⁹ Im Unterschied zur erstgenannten angeblichen Belegstelle für eine generelle Regelung „im alten Israel“ (was an sich schon eine letztlich nichtssagende Formulierung darstellt, ohne greifbare zeitliche, örtliche und gruppenspezifische Zuordnung) wird in Num 15,35f dezidiert festgehalten, dass „die ganze Gemeinde“ den Holzsammler „außerhalb des Lagers“ steinigt, und zwar ebenso dezidiert auf göttliches Geheiß (s. V. 35). Enorm viele Fragen können schon allein in Anbetracht der wenigen Verse dieser Erzählung aufkommen, mehr noch hinsichtlich einiger Interpretationen derselben.

Als Orts- und zugleich Zeitangabe der Handlung kann die einleitende Notiz dienen, in der es heißt: „Und als die Söhne Israel in der Wüste waren“ (V. 32). Bei der Bezeichnung „in der Wüste“ („בַּמִּדְבָּר“) kann es sich um eine direkte Referenz auf die dem Buch Numeri im Hebräischen namensgebende Angabe in Num 1,1 handeln („וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בַּמִּדְבָּר סִינַי“, „Und der HERR redete zu Mose in der Wüste Sinai“). Bemerkenswert ist nämlich, dass diese Notiz im Grunde genommen eine Tautologie darstellt, denn seit Beginn des Buches Numeri war noch von keinem anderen Ort als der Wüste Sinai die Rede. Warum also wird hier die Wüste erneut und überhaupt genannt? Handelt es sich bei der Einleitung zu dieser Erzählung um ein Anzeichen dafür, dass es sich bei den Versen 32 bis 36 um eine spätere Interpolation dieser Geschichte in das Narrativ des Buches Numeri handelt, um einen Einschub, bei dem kein glättender Eingriff dahingehend vorgenommen worden ist, als dass die nicht notwendige Erklärung über die örtliche (und zugleich grobe zeitliche) Situierung weggelassen oder anders formuliert worden wäre? Stellt bereits der einleitende Halbsatz ein Signal dafür dar, dass es sich bei der nachfolgenden Erzählung um ebendieses, nämlich um eine (Lehr-)Erzählung und nicht um einen Bericht handelt, der zumindest einen Kern eines historischen Ereignisses enthielte? Für Ersteres gibt es mehrere weitere Anzeichen. In diesem Falle würde es sich auch um einen Hinweis darauf handeln, dass die erzählte Vorgangsweise keinesfalls zu generalisieren sei, keinen tatsächlich so stattgefunden habenden Präzedenzfall darstellt.

Während des Wüstenaufenthalts der „Söhne Israel“ also, so heißt es weiter, „da fanden sie einen Mann, der am Sabbattag Holz aufas“ (V. 32). Dieser Mann bleibt namenlos, was angesichts der vielen im Buch Numeri ansonsten genannten Namen eine Besonderheit darstellt (vgl.

⁹⁶⁹ Gradwohl, Roland: Bibelauslegung aus jüdischen Quellen, 4 Bd.e, Bd. 3 (s. Anm. 926), 78. Ähnlich fasst Lutz Doering zusammen: „Auf *Sabbatbruch* steht die *Todesstrafe* (Ex 31,14f; 35,2; Num 15,35f)“ (Doering, Lutz: *Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (s. Anm. 130), 22).

demgegenüber abgesehen von laufend genannten Namen von Einzelpersonen die Listen im Zuge der Zählung der wehrfähigen Männer in 1,5–43, der Musterung der „Söhne Levis nach ihren Vaterhäusern“ (3,15) in 3,17–37, der Stammesfürsten mit ihren Gaben für das Heiligtum in 7,12–88 oder der Kundschafter in 13,4–16). Die Namenlosigkeit kann somit als weiteres Indiz dafür gelten, dass es sich bei Num 15,32–36 um eine beispielhaft Lehr-Erzählung handelt, die zum Halten des Schabbats mahnen soll: An die Stelle des unbekannten Mannes könnte sich jeder Adressierte in die Erzählung hineinversetzen, um zu sehen, wie ernstzunehmen der Schabbat ist.

Was jedoch das anzuprangernde Delikt darstellt, ist mitnichten so leicht auszumachen, wie es auf den ersten Blick scheinen kann. Die Bezeichnung „am Sabbattag“ („בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת“) weist jedenfalls darauf hin, dass es sich um den allwöchentlichen siebten Tag und nicht um eine andere mögliche Bedeutung des Begriffs „Schabbat“ handelt. Innerhalb des Buches Numeri hat jedoch dieser Tag noch keinerlei Rolle gespielt, was bedeutet, dass für die Bestimmung des beanstandeten Tatbestandes allenfalls auf Informationen aus anderen Büchern des Pentateuch zurückgegriffen werden kann, ohne dass mit Sicherheit davon ausgegangen werden kann, dass Autor(-en)/Redaktor(-en) genau diese Bestimmungen bei der Abfassung, Adaptierung und/oder Platzierung dieses Textabschnittes im Blick hatten und als den Adressaten/Rezipienten bekannt voraussetzten. Was aus dieser Erzählung klar hervorgeht, ist, dass es für die handelnden Personen noch keine Regelung eines Falles wie des vorliegenden gab, da es in V. 34 heißt: „Und sie legten ihn in Gewahrsam, denn es war nicht genau bestimmt, was mit ihm getan werden sollte.“⁹⁷⁰

Das Stichwort „Sabbattag“ fällt in diesem Textabschnitt nur ein einziges Mal, die Annahme von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Numeri, dass der künftige Rezipient damit gerade jene Assoziation verknüpft, die zur Erklärung, wieso die „Söhne Israel“ das Verhalten des Mannes als strafwürdig einschätzen, kann deshalb vorausgesetzt werden, weil es eben keine näheren Darlegungen diesbezüglich gibt.

⁹⁷⁰ Meike Röhrig interpretiert V. 34b als darauf hindeutend, „dass die Episode auf die erzählerisch eingebundene Einführung einer Gesetzesnovelle in die Tora abzielt, wobei die Neuerung in dem einzigen Aspekt zu finden ist, der in Num 15,32–36 *singulär* ist: der Steinigung als Art der Todesstrafe. Alle anderen in Num 15,32–36 wichtigen Aspekte teilt das Kapitel mit weiteren Texten, wobei die entsprechenden Fragen jeweils *anderswo elaborierter* entfaltet und begründet werden (speziell das Motiv des Sammelns am Sabbat in Ex 16 und die Todesstrafe für Sabbatvergehen in Ex 31,13–17 und 35,1–3). Dies spricht dafür, dass die Verfasser hier älteres Material von verschiedenen Orten neu zusammenbringen und auf die Art der Todesstrafe zuspitzen“ (Röhrig, Meike: „Gesetz und Erzählung in Num 15: Redaktionsgeschichtliche Überlegungen zum Sabbatsünder (Num 15,32–36)“, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 131 (2019), 3, 407–421, hier 407f).

Als chronologischer Rezipient des Pentateuchs könnte man in den von mir bereits erörterten Stellen zum Schabbat aus den Büchern Exodus und Levitikus nach Bestimmungen suchen, die eventuell auch im vorliegenden Fall geltend gemacht werden können: Das Verbot, am Schabbat zu sammeln, das in Ex 16,26 erteilt wird, bezieht sich jedoch nur auf das Manna, nicht aber auf andere Gegenstände (wie Holz im vorliegenden Fall, welches auch nicht als nächtens vom Himmel fallend angenommen werden kann). Würde der Aufruf „niemand verlasse am siebten Tag seinen ⟨Lager⟩platz“ aus Ex 16,29 auf Num 15,32–36 angewendet werden, so würde sich „die ganze Gemeinde“ strafbar machen, falls angenommen wird, dass die Steinigung des Holzsammlers „außerhalb des Lagers“ (V. 35) sogleich am Schabbat geschieht. Über den namenlosen Mann hingegen wird nicht erzählt, wo er Holz sammelt, ob inner- oder außerhalb des Lagers.

Als schlagend werdend könnte man die Bestimmungen von Ex 20,8–10 interpretieren, vorausgesetzt, dass das Auflesen von Holz als Arbeit zu bewerten ist, was in Num 15 keinen Diskussionsgegenstand darstellt.⁹⁷¹ Im Falle der Anwendung von Ex 20,8–10 wäre es zudem egal, ob es sich beim Holzsammler um einen Mann handelt, der zu den „Söhnen Israel“ gehört oder nicht (worüber man in Num 15,32–36 nicht informiert wird), da das Arbeitsverbot auch für den „Fremden“, „der innerhalb deiner Tore ⟨wohnt⟩“ (Ex 20,10), formuliert ist. Bei dieser Möglichkeit bliebe allerdings eine Frage offen, nämlich jene nach der partikularen Gültigkeit der עֲשֶׂת הַדְּבָרוֹת: Wenn das דָּבָר zum Schabbat Geltung haben soll, warum ist dies dann nicht auch beim Tötungsverbot von Ex 20,13 der Fall? – Genau dieses wird von der gesamten „Gemeinde“ in Num 15,36 nicht eingehalten, wenn auch auf Geheiß dessen, der als „HERR zu Mose“ in V. 35 sprechend erzählt wird.

In Ex 23,12 ist davon die Rede, dass man „am siebten Tag (...) ruhen“ solle: Dieses Ruhegebot hat der Holzsammler in Num 15 verletzt. Doch wie steht es um jene, „die ihn gefunden hatten“, „zu Mose und zu Aaron und zu der ganzen Gemeinde“ brachten und „ihn in Gewahrsam“ legten – stellt all dies einen Ausdruck von „Ruhen“, von Feiern des Schabbats dar? Dagegen könnte allenfalls argumentiert werden, dass streng genommen über alles, was von V. 33 bis V. 36

⁹⁷¹ Lutz Doering nennt hingegen „Holz sammeln außerhalb des Lagers (Num 15,32–36)“ in einer Reihe von Beispielen dafür, was „in der Hebräischen Bibel“ „unter ‚Werksarbeit‘ zu verstehen ist“ (Doering, Lutz (Hg.): Die Tosefta (s. Anm. 396), 3). Dabei stellt er weder in Frage, ob diese Klassifizierung in Num 15 tatsächlich zutreffend ist, noch erwähnt er die Tatsache, dass es im Text selbst keine näheren Angaben darüber gibt, ob die beanstandete Tätigkeit des Holz sammelns überhaupt „außerhalb des Lagers“ stattfindet.

erzählt wird, keine dezidierte Angabe gemacht wird, ob das Geschehen auch am Schabbat spielt.

Würde man die Aussagen von Ex 31,14f auf Num 15 anwenden wollen, so bliebe zunächst, wie im Falle von Ex 20,8–10, die Frage offen, ob Holzsammeln als „Arbeit“ zu bewerten ist, wofür oben Gesagtes gilt, nämlich, dass dies in Num 15,32–36 keinen Gegenstand von Erörterungen der Erzählfiguren oder von auktorialen Reflexionen bildet. Gravierender wiegt jedoch die Tatsache, dass die in der vorliegenden Erzählung handelnden Personen offenkundig nichts von der Aussage „Wer ihn [den Schabbat] entweicht, muss getötet werden“ (Ex 31,14) wissen, da es in Num 15,34 heißt: „es war nicht genau bestimmt, was mit ihm getan werden sollte“. Dass das weitere Vorgehen „nicht genau bestimmt“ sei, kann aber auch bedeuten, dass die Erzählfiguren prinzipiell wissen, dass gegen den Holzsammler etwas unternommen werden muss – und sei es zumindest, ihn an weiterem regelverstoßendem Tun zu hindern. Abgesehen vom Abwenden einer Fluchtgefahr kann dies einen Beweggrund für das In-Gewahrsam-Legen des Mannes darstellen.

Für die mögliche Anwendbarkeit von Ex 34,21 und 35,2 gilt das bereits zu 23,12 und 31,14f Gesagte. Das Gebot in Lev 19,3; 19,30 und 26,2, „meine Sabbate“ zu halten, ist sehr allgemein gehalten, das Arbeitsverbot in Lev 23,3 hingegen eindeutig formuliert („keinerlei Arbeit“), sodass es selbst bei der Klassifizierung des Holzsammelns als nicht-erwerbsmäßige Tätigkeit oder nicht schwere Arbeit für Num 15 relevant sein könnte.

Selbst wenn man allerdings die in den Büchern Exodus und Levitikus enthaltenen Angaben zu schabbatkonformem Verhalten auf Num 15,32–36 anwenden wollte⁹⁷², sie als Grundlage für die Festnahme des Holzsammlers annehmen wollte, blieben dennoch Fragen offen: Warum gibt es keine Verwarnung des Holzsammlers? Warum erhält er keine Möglichkeit der Selbstrechtfertigung? Warum wird nicht zwischen vorsätzlichem und nicht-vorsätzlichem

⁹⁷² Vergleichbar den eingangs zitierten Autoren vermengt auch Schalom Ben-Chorin Ex 31 und Num 15, wenn er schreibt: „In Zusammenschau der hier angeführten Quellen wurde im antiken Judentum die Sabbath-Entweihung als todeswürdiges Verbrechen angesehen. Ganz allgemein wurden die Zehn Gebote in dieser Richtung interpretiert: ihre Übertretung galt als todeswürdig, wobei freilich zwischen Strafen durch ein irdisches Gericht und himmlischer Vergeltung unterschieden wurde. In bezug auf die Entweihung des Sabbaths galt das Gericht für zuständig. Die talmudischen Vorschriften schränkten aber wiederum diese rigorosen Gesetze so ein, daß sie praktisch kaum anwendbar blieben. Die Entweihung mußte öffentlich, vor Zeugen und nach ganz kurzfristiger Verwarnung erfolgen“ (Ben-Chorin, Schalom: Die Tafeln des Bundes (s. Anm. 840), 91). Diese Aussagen enthalten zwar ebenfalls hinterfragbare Verallgemeinerungen, jedoch zeigt Ben-Chorin mit dem Hinweis auf die Einschränkungen der Anwendbarkeit der Todesstrafe durch ein irdisches Gericht auf, dass gerade jene detaillierten Bestimmungen des Talmuds, die aus christlicher u. a. Perspektive nicht selten als lebensbehindernd betrachtet wurden, hier vielmehr dem Erhalt von Leben dienen.

Handeln unterschieden oder nach Beweggründen für die Tat gefragt (denkbar wäre neben unlauteren Motiven auch Armut, materielle Not)? Warum bekommt der Holzsammler keine Möglichkeit der Reue und der Wiedergutmachung?

Zur annäherungsweisen Beantwortung dieser Fragen sei ein Blick auf jenes textliche Umfeld geworfen, in welches die vorliegende Erzählung hineinplatziert wurde. Im vorangehenden Textabschnitt wird sehr genau zwischen vorsätzlichen und nicht-vorsätzlichen Verstößen gegen „alle diese Gebote (...), die der HERR zu Mose geredet hat“ (V. 22) unterschieden, und zwar hinsichtlich der Möglichkeit des Sündopfers „wegen ihrer Sünde aus Versehen“ (V. 25) bzw. der Aussage, dass jede Person, „die mit erhobener Hand handelt“ (V. 30), „unbedingt ausgerottet werden“ solle (V. 30) „aus der Mitte ihres Volkes“ (V. 30).

Unmittelbar auf diese Androhung folgt die Erzählung über den Holzsammler. Man könnte somit dazu geneigt (bzw. von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Numeri dazu gelenkt worden) sein, die Ausrottungsdrohung in V. 30f und die Gottesrede an Mose in V. 35 als aufeinander bezogen zu interpretieren und daraus zu schließen, dass der Holzsammler „mit erhobener Hand handelt“, dass also in den Versen 32 bis 36 ein (literarisches) Exempel statuiert werden soll.⁹⁷³ Wenn dem so sei, bliebe fraglich, warum es in der Erzählung vom Holzsammler keine expliziteren, dezidierteren Aussagen gibt, wie etwa darüber, was genau das Verbotene am Handeln des Holzsammlers darstelle, auf welche Ge-/Verbote zum Schabbat sich „die Söhne Israel“, „die ihn gefunden hatten“ (V. 33), beziehen. Ebenso fraglich wäre dabei, weshalb keinerlei Tendenz zur Generalisierung des Falles erkennbar ist. Weder ist von einer Regelung „für {all} eure Generationen“ (vgl. Ex 31,13) die Rede, noch davon, dass „jeder“ (vgl. Ex 31,14f), der ähnlich handelt, „unbedingt getötet werden“ und durch „die ganze Gemeinde“ (Num 15,35) gesteinigt werden solle. Falls zudem Num 15,32–36 zur eindrücklichen Illustrierung des in 15,30f generell für eine „Person, die mit erhobener Hand handelt“, Festgelegten dienen solle, dann könnte die Tätigkeit des Holz sammelns deshalb dafür gewählt

⁹⁷³ Vgl. dazu Meike Röhrig, welche behauptet: „Num 15,32–36 gilt in der heutigen Forschung nicht mehr als deplatziert stehendes Einzelstück, sondern illustriert nach allgemeiner Auffassung, was es bedeutet, »mit erhobener Hand« ((...) V. 30) zu sündigen. Der Holzsammler übertritt demonstrativ und frevelhaft das (aus Ex 16,26.29; 20.8–10; 31,14 f.35,1–3) bekannte Verbot, am Sabbat Arbeit zu tun; seine Tat fällt also in die in den Vv. 30 f. behandelte Kategorie von Gesetzesübertretungen“ (Röhrig, Meike: „Gesetz und Erzählung in Num 15“ (s. Anm. 970, hier 408f.). Dies setzt allerdings voraus, dass sowohl der Erzählfigur des Holzsammlers als auch der von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Numeri anvisierten Textadressaten die genannten Stellen aus dem Buch Exodus bekannt sind bzw. waren. Dies ist weder auszuschließen noch mit Sicherheit anzunehmen. Skepsis ist m. E. auch bezüglich der Begriffe „in der heutigen Forschung“ und „nach allgemeiner Auffassung“ angebracht, welche eine Tendenz zur Verwendung als Autoritätserweis der vertretenen These bei gleichzeitiger Gefahr der Pauschalisierung in sich tragen.

worden sein, weil sie öffentlich sichtbar stattfindet: Würde jemand zwar vorsätzlich, nicht aus Versehen, aber unbemerkt (beispielsweise in jedermanns Zelt, also gleichsam hinter verschlossenen Türen) Arbeit am Schabbat verrichten, so könnte dieser Verstoß nicht in der vorliegenden Weise narrativ entfaltet werden. Geht man von einem solchen Zusammenhang aus, so könnte man daher auch rückblickend die Aussage in 15,30f über die Person, „die mit erhobener Hand handelt“, dahingehend deuten, dass es dabei um ein öffentliches, sichtbares Handeln geht und nicht nur um ein vorsätzliches.⁹⁷⁴ Es ist zudem eine öffentliche, sichtbare Bestrafung, die das Vergehen des Holzsammelns nach sich zieht. Der Vollzug der Steinigung durch die ganze Gemeinde kann an dieser Stelle des Narrativs des Buches Numeri als ein gemeinsames Bekenntnis zu Gottes Weisung interpretiert werden – zur partikularen Weisung von 15,35 wie auch zu allem, „was der HERR für euch durch Mose aufgetragen hat von dem Tag an, als der HERR Gebote gab, und weiterhin für eure Generationen“ (s. 15,23).

Ginge man davon aus, dass in Num 15,32–36 eine literarische Exemplifizierung der zuvor, in V. 30f, festgelegten Bestrafung für eine „mit erhobener Hand“ handelnde Person vorliegt, mithin davon, dass der Holzsammler vorsätzlich gegen Ge-/Verbote zum Schabbat verstoßen habe, wird allerdings der Konnex, der zwischen dieser Erzählung und dem nachfolgenden Textabschnitt gesehen werden könnte, ein brüchigerer. In V. 37–41 kommt es nämlich zum Aufruf, eine „(Merk)quaste“ (V. 39) „an den Zipfeln ihrer Oberkleider“, mit einer „Schnur aus violetter Purpur“ versehen, zu befestigen. Sie soll „an alle Gebote des HERRN“ erinnern. Eine Erinnerung ist naturgemäß nur dann nötig, wenn etwas vergessen werden könnte. Vergessen jedoch geschieht aus Versehen – somit kann die Quaste dazu dienen, nicht versehentlich gegen eines der „Gebote des HERRN“ zu sündigen. Eine andere Interpretationsmöglichkeit könnte man allerdings an die näheren Ausführungen über die Funktion der Quasten in V. 39f anschließen, wo es heißt: „und ihr sollt sie ansehen und dabei an alle Gebote des HERRN denken und sie tun, und ihr sollt nicht eurem Herzen und euren Augen nachfolgen, deren Gelüsten ihr nach hirt, damit ihr an alle meine Gebote denkt und sie tut und heilig seid eurem Gott.“ Es handelt sich daher auch um eine spezielle Erinnerungshilfe im Falle von Versuchungen, im Falle von Gedanken („Gelüsten“), die einen Verstoß gegen Gottes Ge-/Verbote nach sich ziehen würden. Damit können jene Situationen gemeint sein, in denen es innerlich zu einer Entscheidung kommen soll, und zwar zu einer bewussten Entscheidung für

⁹⁷⁴ In Num 15,24 werden verborgenes Handeln und jenes, welches aus Versehen geschieht, miteinander gekoppelt, über verborgenes vorsätzliches Agieren wird ebenso wenig gesprochen, wie über versehentliches Verstoßen gegen „alle diese Gebote“ (15,22), das weder vom Verstoßenden selbst noch von jemand anderem als Verstoß eingesehen bzw. bemerkt wird.

oder gegen Gottes Ge-/Verbote – d.h. um andere Situationen als jene, in welchen es zu sündhaftem Verhalten aus Versehen, aufgrund Vergesslichkeit u. dgl. kommt.

Würde man weitere Interpretation rückprojizieren auf die Verse 32 bis 36, so könnte dann angenommen werden, dass sich der Holzsammler aus welchen Gründen auch immer (Chancenvorteil, da am Schabbat sonst niemand Holz sammelt, persönliche Bereicherung u. a.) bewusst für ein Handeln entgegen Gottes Ge-/Verbote zum Schabbat entschieden hat und sich durch sein Handeln gegen Gott, aber auch gegen „die ganze Gemeinde“ stellt. Auch in diesem Fall könnte aber zuletzt die Frage offen bleiben, warum es im Narrativ des Buches Numeri chronologisch betrachtet erst nach der Steinigung des Holzsammlers zur Einführung der „Merkquasten“ kommt – wäre dies bereits zuvor geschehen, hätte es sich die Erzählfigur des Holzsammlers vielleicht anders überlegt.

h. „Darum hat der HERR, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag zu feiern.“ Annäherungen an Dtn 5,12–15

Gegenüber anderen biblischen Büchern spielt der Schabbat im Buch Deuteronomium keine bedeutsame Rolle,⁹⁷⁵ er wird nur in einem Textabschnitt überhaupt erwähnt, i. e. im Zuge der Wiederholung der עֲשֹׂת הַדְּבָרוֹת.⁹⁷⁶ Diese Wiederholung ist Teil der zusammenfassenden

⁹⁷⁵ Georg Braulik leitet daraus das Alter dieses Textabschnitts ab: „Die Fassung des Dekalogs, die jetzt in 5,6–21 zitiert wird, dürfte allerdings textgeschichtlich sehr jung sein: Sie ist um den Sabbat herum aufgebaut, der im Dtn sonst jedoch keine Rolle spielt“ (Braulik, Georg: „Das Buch Deuteronomium“, in: Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament. 9., aktualisierte Auflage, hg. v. Christian Frevel (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, hg. v. Bitter, Gottfried u. a., Bd. 1,1), Stuttgart ⁹2016, 152–182, hier 163).

⁹⁷⁶ Walter Brueggemann weist jedoch darauf hin, dass die Textvarianzen zwischen Ex 20,8–11 und Dtn 5,12–15 „the only substantive change in the Decalogue“ seien (Brueggemann, Walter: „Sabbath as Alternative“ (s. Anm. 939), hier 250). Ähnlich Matthias Köckert: „Beide Fassungen des Dekalogs weichen an ungefähr 20 Stellen voneinander ab. Diese Abweichungen sind bis auf die im Sabbatgebot sachlich nur von begrenztem Gewicht“ (Köckert, Matthias: Art. „Dekalog / Zehn Gebote (AT)“ (s. Anm. 876), 6). Demgegenüber sieht William Johnstone „about thirty variations between them. These include many minor matters of spelling and punctuation but there is one major difference: the motive for keeping the Sabbath“ (Johnstone, William: „Reading Exodus in Tetrateuch and Pentateuch“, in: Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): The Book of Exodus (s. Anm. 888), 3–26, hier 4). Dominik Markl behauptet gar „eine echte Bedeutungsveränderung“, die „v. a. die Begründung des Sabbatgebots“ beinhalte (Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes (s. Anm. 894), 209).

Rekapitulation der Exodus-Erzählung,⁹⁷⁷ des in den Büchern Exodus, Levitikus und Numeri erzählten Geschehens, die den Großteil des Buches Deuteronomium bestimmt. Der greise⁹⁷⁸ Mose hält Rückschau und schärft zugleich mit Blick auf die Zukunft das Einhalten der Ge-/Verbote x-fach und eindrücklich ein.⁹⁷⁹ Die Rückschau soll daher u. a. dazu dienen, den

⁹⁷⁷ „Diese Anspielung“, so Christoph Dohmen, „gibt allerdings die Situation von Ex 20,18f. nicht einfach nacherzählend wieder, sondern interpretiert sie eigenständig. In Ex 20,18 bittet das Volk *nach* bzw. *beim* Sprechen Gottes Mose um Vermittlung, die dann in der Verkündigung des ‚Bundesbuches‘ Realität wird. Demgegenüber erweckt Dtn 5,5 den Eindruck, als habe diese Mittlerschaft schon *vor* der Dekalogverkündigung – und folglich *mit* ihr – begonnen. Da aber in der vorausgehenden Erzählung von Ex 20 bis Dtn 5 nirgends davon gesprochen wird, dass Mose den Wortlaut des Dekalogs an das Volk weitergegeben hat, lässt sich der Sinn dieser ‚Differenz‘ gegenüber der Sinaierzählung leicht erkennen: Dtn 5,5 leitet zur – mündlichen – Verkündigung des Dekalogs über“ (Dohmen, Christoph: Exodus 19–40 (s. Anm. 952), 89). Skepsis ist dieser Interpretation m. E. nur hinsichtlich des verwendeten Singulars („der Sinn“) gegenüberzubringen.

⁹⁷⁸ Vgl. 31,2: „120 Jahre bin ich heute alt, ich kann nicht mehr aus- und eingehen“, trotzdem heißt es in 34,7 von ihm: „Sein Auge war nicht trübe geworden und seine Frische nicht geschwunden“, was dahingehend gedeutet werden kann, dass ja nicht Altersschwäche Mose zu Tode brachte, sondern die Bestrafung durch Gott dafür, „weil ihr treulos gegen mich gehandelt habt mitten unter den Söhnen Israel am Wasser von Meribat-Kadesch in der Wüste Zin, weil ihr mich nicht geheiligt habt mitten unter den Söhnen Israel“ (32,51). Würde Mose noch länger leben, so würde die Vorhersage nicht erfüllt werden, dass er „nicht über diesen Jordan gehen“ werde (3,27), auch wenn er Gott flehentlich darum bittet (3,23–25), oder aber das Volk Israel müsste noch längere Zeit als vierzig Jahre außerhalb des ihm versprochenen Landes verbringen o. ä., und auch Josua könnte nicht die Nachfolge des Mose antreten – kurzum, das Narrativ des Buches Deuteronomium hätte einen anderen Ausgang nehmen müssen und/oder das Buch Josua anders platziert werden müssen, um als Fortsetzung des Pentateuch gelesen werden zu können.

⁹⁷⁹ Eckart Otto weist auf das reziproke Verhältnis von Ex 20 und Dtn 5 hinsichtlich der Verwendung des deuteronomischen Dekalogs als literarische Vorlage hin, bei gleichzeitiger Umkehrung, i. e. der Deutung des Dekalogs des Buches Exodus als inhaltliche Voraussetzung für jenen des Buches Deuteronomium aufgrund der Platzierung der Bücher innerhalb des Pentateuchs: „Damit kehrt sich die literaturhistorische Relation zwischen den Dekalogen um. Während der Dekalog in Dtn 5 in seiner deuteronomistischen Gestalt die literarische Quelle für den nachpriesterschriftlich in die Sinaiperikope eingefügten Sinaidekalog in Ex 20 ist, wird mit der literarischen Integration des Deuteronomiums in den Pentateuch durch die nachexilische Fortschreibung und die damit verbundene Rechtshermeneutik des Pentateuch der Moabdekalog in der Leserichtung zu einer Repetition des Sinaidekalogs für die Zweite Generation“ (Otto, Eckart: Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32, Freiburg i. Br. 2012, 702). Auf die Debatte „concerning the ‚biography‘ of the Decalogue (as F.-L. Hossfeld has called it)“, die „has not diminished at all despite the many thorough studies already published“ (Blum, Erhard: The Decalogue and the Composition History of the Pentateuch“, in: Dozeman, Thomas B.; Schmid, Konrad; Schwartz, Baruch J. (Hgg.): The Pentateuch (s. Anm. 893), 289–302, hier 289), gehe ich hier aus Gründen der notwendigen Beschränkung nicht näher ein. Frank-Lothar Hossfelds Argumentation, „dass der Dekalog von seinem literarischen Ursprungsort in Dtn 5 nach vorne versetzt wurde als umgekehrt, dass er als in Ex 20 etabliertes Grundgesetz dann in Dtn 5 wiederholt werden musste“ (Hossfeld, Frank-Lothar: „Vom Horeb zum Sinai. Der Dekalog als Echo auf Ex 32–34“, in: Frevel, Christian; Konkel, Michael; Schnocks, Johannes (Hgg.): Die Zehn Worte (s. Anm. 904), 87–93, hier 92), halte ich für plausibel. Nicht außer Acht zu lassen sind auch die Thesen Rainer Albertz’, demzufolge „die Tatsache, dass der Dekalog in Ex 20 die Sinaierzählung unterbricht (vgl. die Wiederaufnahme von 19,16–19 in 20,18) und auch im Rahmen der Horeberinnerung des Mose in Dtn 5 zwar besser eingebunden ist, aber eine zitable Größe darstellt, spricht gegen die Annahme“ spreche, „dass der Dekalog für einen seiner jetzigen literarischen Kontexte verlasst worden sei“, woraus Albertz schlussfolgert: „Der Dekalog ist also außerhalb und unabhängig von der Sinai- bzw. Horeb-Erzählung entstanden“ (Albertz, Rainer: Exodus, Bd. II (s. Anm. 907), 52).

„Ordnungen und Rechtsbestimmungen“ (4,5.8.14; 26,16), die zu halten den Adressaten des Textes aufgetragen sind (4,14: „in dem Land, in das ihr hinüberzieht, um es in Besitz zu nehmen“), eine Einbettung in eine Erzählung zu bieten,⁹⁸⁰ sowie dazu, „dass ich [Gott] sie“ überhaupt „meine Worte hören lasse, die sie lernen sollen, um mich zu fürchten all die Tage, solange sie auf dem Erdboden leben, und die sie ihre Kinder lehren sollen“ (4,10). Zugleich erzählt der Mose des Buches Deuteronomium seinen Adressaten etwas, was sie, dem Text zufolge, eigentlich selbst (mit-)erlebt haben.⁹⁸¹

Die in 4,13 (vgl. 10,4) als solche bezeichneten „zehn Worte“, geschrieben „auf zwei steinernen Tafeln“ (4,13; ebenso 5,22; 9,9–11.15.17; 10,1–5), stellen den unmittelbaren Kontext von Dtn 5,12–15 dar. Bemerkenswert ist, dass diese „zehn Worte“ nicht sogleich in Folge von 4,13 aufgezählt werden, sondern erst 41 Verse später, ab 5,6, wo allerdings die Bezeichnung „zehn Worte“ nicht noch einmal genannt wird⁹⁸², woraus andernorts auf verschiedene Redaktionsstufen geschlossen werden könnte.

⁹⁸⁰ Zugleich stellen die beiden Dekalogvarianten selbst eine Einbettung des Erzählinhalts des Pentateuchs dar, so man der Argumentation Dominik Markls folgt, welcher schreibt: „Die Position beider Dekalogfassungen im Gesamtkontext des Pentateuch gleicht insofern *zwei Brennpunkten einer Ellipse*. Die Dekaloge werden im ersten und im letzten Jahr der Wüstenwanderung verkündet. Sie begegnen jeweils an großen Übergängen (nach dem Exodus und vor dem Zug über den Jordan), nach dem Beginn und vor dem Ende der Mosebiographie. Sie bilden jeweils die Eröffnung der Rechtssammlungen von Sinai und Moab. (...) Für die Entstehung und Positionierung beider Dekalogfassungen lässt sich daraus wohl schließen, dass sie unter ‚kanonischer Absicht‘ geschah, in wechselseitiger Abhängigkeit“ (Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes (s. Anm. 894), 257).

⁹⁸¹ Damit unterscheidet sich der erzählte Mose deutlich von den Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Deuteronomium, wenn man die Einschätzung György Benyiks teilt, dass „the commandments were only recorded after settling in Canaan, since the texts evoke conditions characteristic to the period of the Judges and of the early monarchy, probably not before the time of Solomon“ (Benyik, György: „Moral Code from the Mountain. Effective History of the Decalogue (Ex 20:1-19)“, in: *Sacra Scripta III* (2005), 1–2, 7–34, hier 11). Umberto Cassuto betrachtet dadurch, dass der Dekalog im Buch Exodus als Offenbarung Gottes am Berg Sinai ergeht, im Buch Deuteronomium es jedoch Mose ist, der sein Volk daran erinnert, „the problem of the relationship between the two recensions“ als „not difficult to solve if we do not regard them as isolated documents standing by themselves, as most commentators are accustomed to do, but consider them in their context“ (Cassuto, Umberto: *A Commentary on the Book of Exodus* (s. Anm. 889), 250).

⁹⁸² Allerdings sind sie durch die Einleitung in 4,44–49 („Und dies ist das Gesetz, das Mose den Söhnen Israel vorlegte. Dies sind die Zeugnisse, die Ordnungen und die Rechtsbestimmungen, die Mose zu den Söhnen Israel redete, als sie aus Ägypten zogen (...)“), die mit der Einleitung zum gesamten Buch Deuteronomium (1,1f) korreliert, vom zuvorliegenden Textteil deutlich abgehoben. Ähnliches ist in 11,32/12,1 zu beobachten, zur Abgrenzung des von Udo Rüterswörden als „das deuteronomische Gesetz in Dtn 12-26“ bezeichneten Textabschnitts, das der Genannte „als Entfaltung des Dekalogs“ versteht, „da der Dekalog eine Grundnorm gibt, für die das Deuteronomium Ausführungsbestimmungen bietet“ (Rüterswörden, Udo, Art. „Deuteronomium“, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wiblex.de), 2008).

Eine Möglichkeit der Betonung der Wichtigkeit des Schabbats und des Einhaltens der diesbezüglichen Ge-/Verbote hätte darin bestanden, ihn z. B. in die zwölf Fluchworte von 27,15–26 einzubauen, was jedoch nicht geschehen ist.⁹⁸³ Nur im Falle der Ge-/Verbote zum Schabbat (5,12–15) und im Falle des Gebots der Elternehrung (5,16), d. h. bei zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Teilen der עֲשֶׂתָּהּ הַדְּבָרוֹת, gibt es den Zusatz „wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat“.⁹⁸⁴ Dies setzt die Existenz und die Kenntnis von diesbezüglichen Geboten voraus, ohne diese jedoch im Detail zu wiederholen. Was also im Falle des דָּבָר zum Schabbat genau unter der Formulierung „wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat“ subsumiert ist, ob damit mehr gemeint ist, als nachfolgend (V. 13–15) ausgeführt wird, geht aus dem Text nicht hervor, mithin, ob es sich bei der Anspielung auf das von Gott Gebotene lediglich um einen allgemeinen Verweis darauf, dass der Schabbat zu beachten ist, handelt, oder um eine Referenz auf nähere Bestimmungen zur Umsetzung dieses „Beachtens“, die als den Textadressaten bekannt vorausgesetzt werden.⁹⁸⁵

Großteils gleichen einander die Texte von Ex 20,8–11 und Dtn 5,12–15, lediglich einzelne textliche Varianten sind zu beobachten:

⁹⁸³ Von den עֲשֶׂתָּהּ הַדְּבָרוֹת kommen allerdings überhaupt nur das Götzenbilder-/verehrungs-)verbot von 5,8f (s. 27,15), das Elternehrungsgebot von 5,16 (s. 27,16), in variiert Form das Verbot des Begehrens von Haus und Feld des Nächsten aus 5,21 (s. 27,17), zweifach variiert das Tötungsverbot von 5,17 (s. 27,24 und 27,25) innerhalb der zwölf Fluchworte vor.

⁹⁸⁴ Dominik Markl sieht deshalb in Dtn 5 „die Zusammengehörigkeit beider Gebote (...) gegenüber Ex noch verstärkt“ (Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes (s. Anm. 894), 210), führt dies jedoch nicht näher aus. Worin die Zusammengehörigkeit zwischen den beiden Geboten, und zwar in stärkerem Ausmaß als der Konnex aller im Dekalog enthaltenen Ge-/Verbote zueinander, besteht, bleibt somit offen. Christoph Dohmen widerspricht der Annahme, dass die gleichlautenden Zusätze zum Schabbat- und zum Elternehrungsgebot in Dtn 5 „a reference to a previous commandment—namely, the corresponding Decalogue commandment in Exod 20“ darstellen würden. Vielmehr sieht er bei „a closer examination of this formula (...) that its goal is to emphasize its own particular arrangement. The reason why a connection between the sabbath and commandment to honor one’s parents is only found in Deut but not in Exod is due to the fact that each version speaks to a different context“ (Dohmen, Christoph: „Decalogue“, in: Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): The Book of Exodus (s. Anm. 888), 193–219, hier 204).

⁹⁸⁵ Rolf Rendtorff ist der Ansicht, dass der zitierte Nachsatz „mit dem fast gleichlautenden Schlußsatz (V. 15b)“ korrespondiere (Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2 (s. Anm. 894), 72). Dagegen spricht der nicht unerhebliche Unterschied, dass es in V. 15b heißt: „Darum hat der HERR, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag zu feiern.“ Dies stellt eine Bezugnahme auf das unmittelbar zuvor Gesagte dar bzw. ein daraus resultierendes und damit begründetes Fazit. Von (beinahe) Wortgleichheit zwischen V. 12b und V. 15b kann allein schon wegen des in V. 15b enthaltenen, in V. 12b jedoch nicht erwähnt werdenden Feier-Aspektes keine Rede sein.

	Ex 20		Dtn 5
V. 8	Denke an	V. 12	Beachte
	den Sabbattag, um ihn heilig zu halten.		den Sabbattag, um ihn heilig zu halten,
	---		so wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat!
V. 9	Sechs Tage sollst du arbeiten und all deine Arbeit tun,	V. 13	Sechs Tage sollst du arbeiten und all deine Arbeit tun;
V. 10	aber der siebte Tag ist Sabbat für den HERRN, deinen Gott. Du sollst ⟨an ihm⟩ keinerlei Arbeit tun, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin	V. 14	aber der siebte Tag ist Sabbat für den HERRN, deinen Gott. Du sollst ⟨an ihm⟩ keinerlei Arbeit tun, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine Sklavin
	und dein Vieh		und dein Rind und dein Esel und all dein Vieh
	und der Fremde bei dir, der innerhalb deiner Tore ⟨wohnt⟩.		und der Fremde bei dir, der innerhalb deiner Tore ⟨wohnt⟩,
	---		damit dein Sklave und deine Sklavin ruhen wie du.
V. 11	Denn in sechs Tagen hat der HERR den Himmel und die Erde gemacht, das Meer und alles, was in ihnen	V. 15	Und denke daran, dass du Sklave warst im Land Ägypten und dass der HERR, dein Gott, dich mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm

	ist, und er ruhte am siebten Tag;		von dort herausgeführt hat!
	darum segnete der HERR den Sabbattag und heiligte ihn.		Darum hat der HERR, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag zu feiern.

Der erste augenfällige und viele Jahrhunderte hindurch auf unterschiedlichste Art und Weise kommentierte Unterschied liegt bereits im Anfangswort, „זָכַר“ in Ex 20,8 gegenüber „שָׁמַר“ in Dtn 5,12. Ob man „שָׁמַר“, wie in der Elberfelder Bibel, als „beachte“, oder aber als „halte“ gemäß der Einheitsübersetzung (ähnlich die Lutherbibel: „sollst du halten“) überträgt, ob man in Betracht zieht, dass „שָׁמַר“ 467 Vorkommen im Tanakh aufzuweisen hat, wobei im Buch Deuteronomium und in den Psalmen die weit häufigsten Verwendungen zu verzeichnen sind (jeweils über 70), und dass die Übersetzungsbandbreite allein in der Elberfelder Bibel von „halten“ über „bewahren“, „beachten“, „hüten“, „versehen“ „(darauf) achten“, „behüten“, „(be)wachen“, „achthaben“, „beobachten“, „aufbewahren“, „einhalten“, „lauern“, „verwahren“, „achten ... auf“, bis hin zu „verrichten“ u. a. reicht: In jedem Fall handelt es sich um einen Begriff, der sich viel mehr auf das, was am Schabbat selbst zu tun ist, bezieht, im Gegensatz zu „זָכַר“ von Ex 20,8, da, wie oben näher dargelegt, das „An-den-Schabbat-Denken“, das „Sich-Erinnern-an-den-Schabbat“ auch während der übrigen Woche geschehen kann und soll.⁹⁸⁶

Der nur in Dtn 5,12 ergänzte Zusatz „so wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat“ stellt eine Referenz auf bereits kundgemachte(s) Gebot(e) zum Schabbat dar⁹⁸⁷, die sich auf das

⁹⁸⁶ Dominik Markl meint, dass „זָכַר“ mit „שָׁמַר“ „weitgehend äquivalent“ sei, „aber gegenüber der bloßen, beständigen Ausführung stärker die mentale Rückbesinnung“ hervorhebe, denn: „Die Initiationsereignisse liegen nicht weit zurück (s. c16)“ (Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes (s. Anm. 894), 114). Der Begriff „Initiationsereignisse“ suggeriert eine andernorts ausführlicher thematisierbare Historizität des im Buch Exodus erzählten Geschehens.

⁹⁸⁷ Eckart Otto ist der Ansicht, dass es sich hier um einen Bezug „auf eine vorangehende Dekalogoffenbarung“ handele, „die keine andere als die in der Sinaiperikope in Ex 20,8-12“ sei (Otto, Eckart: Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband (s. Anm. 979), 676f.). Aus dem vorliegenden Text geht dies allerdings keineswegs eindeutig hervor. Raschi deutet diese Textpassage ganz anders: „Wie dir befohlen hat, vor der Gesetzgebung, nämlich in Mara“ (Bamberger, Selig (Hg.): Raschis Pentateuchkommentar (s. Anm. 132), 469). Hier bezieht sich Raschi auf eine Stelle aus dem Talmudtraktat Shabbat, wo es heißt: „Hierzu sagte R. Jehuda im Namen Rabhs: Wie er dir bereits in Mara befohlen hat“ (Shabbat 87b, siehe: <https://www.sefaria.org/Shabbat.87b.1?lang=bi&with=all&lang2=en>, aufgerufen am 8. 5. 2024).

Beachten und/oder das Heilig-Halten des Schabbats beziehen, ohne dass sie an dieser Stelle wiederholt oder näher erklärt werden.

In V. 14 kommt es durch den Zusatz „damit dein Sklave und deine Sklavin ruhen wie du“ zu einer Hervorhebung jener Menschen, die in der Aufzählung zuvor⁹⁸⁸ die Rechtlosesten, die Untergeordnetsten sind. Sie sollen nicht nur „ruhen“ können, sondern explizit „ruhen wie du“, d. h. in völliger Gleichstellung mit den Textadressaten, mit ihren Herrinnen und Herren.⁹⁸⁹

Legion sind die Deutungsversuche der Tatsache, dass die ansonsten einander stark ähnelnden Aussagen zum Schabbat innerhalb der beiden Dekalogvarianten durch zwei verschiedene Begründungen abgeschlossen werden. Aufgrund der gebotenen Kürze möchte ich an dieser Stelle lediglich auf wenige hinweisen, die zwei generellen Tendenzen zuzuordnen sind: 1. Interpretationen, die die Andersartigkeit der Begründungen zum Halten des Schabbats in Ex 20 und Dtn 5 betonen, 2. Deutungen, die von der prinzipiellen Einheitlichkeit der Tora ausgehen. Zur ersten Kategorie zählen beispielsweise die Interpretationen Alexandra Grunds⁹⁹⁰, Erich

⁹⁸⁸ Da Rainer Albertz Dtn 5,12–15 als Ausdruck dessen, dass „die dtr. Reformer der mittleren Exilszeit“ die „Institution des Sabbats“ neu definierten, sieht, meint er, dass „sich die dtr. Reformer“ „bei dieser langen Kette der Nutznießer der Sabbatruhe (...) ganz offensichtlich (...) an dtn. Listen derer“ orientierten, „die der Familienvater (und seine Frau) zu den Opfermahlfeiern am Heiligtum mitbringen sollte“ (Albertz, Rainer: Exodus, Bd. II (s. Anm. 907), 62). Haynes/Krüger weisen auf die betonte Stellung der „extended list of those who should receive rest“ hin (Haynes, Matthew; Krüger, P. Paul: „Creation Rest: Exodus 20:8-11 and the First Creation Account“, in: Old Testament Essays 31/1 (2018), 90–113, hier 92).

⁹⁸⁹ Ähnlich Walter Brueggemann, wenn er schreibt: „The exodus is narrated as a onetime event, but the Sabbath is a way of assuring that the memory of the exodus has continuing emancipatory significance. (...) The Sabbath is a day of social equalization for those who on all other days are quite unequal“ (Brueggemann, Walter: „Sabbath as Alternative“ (s. Anm. 939), hier 251). Auch Dominik Markl spricht über „eine zumindest periodische Gleichstellung der Abhängigen“ (Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes (s. Anm. 894), 250). Wenn Eckart Otto jedoch behauptet, dass „die Aussonderungen als Gottesprivileg“, die „den Schwachen in der Gesellschaft zugute“ kommen, „die Universalität der Gottesherrschaft über den Alltag des Menschen zum Ausdruck“ bringen würden (Otto, Eckart: Theologische Ethik des Alten Testaments (= Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, hg. v. Andresen, Carl u. a., Bd. 3,2), Stuttgart u. a. 1994, 215), so handelt es sich um eine über den vorliegenden Text hinausgehende Interpretation, da nicht der Alltag, sondern der Schabbat Gegenstand von Dtn 5,12–15 ist.

⁹⁹⁰ Grund deutet Dtn 5,12–15 „spätestens auf der Endgestaltenebene als zur schöpfungstheologischen Begründung komplementäre exodustheologische Rekapitulation“ (Grund, Alexandra: Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur (Forschungen zum Alten Testament, hg. v. Bernd Janowski u. a., Bd. 75), Tübingen 2011, 310f.).

Zengers und Christian Frevels⁹⁹¹, Schalom Ben-Chorins⁹⁹², Matthias Köckerts⁹⁹³ u. v. a., gänzlich oder tendenziell an der Einheitlichkeit der Tora orientiert sind demgegenüber

⁹⁹¹ Zenger/Frevel bezeichnen die zwei Begründungen als „schöpfungstheologisch“ und „geschichtstheologisch (...) ausgestaltet“ (Zenger, Erich; Frevel, Christian: „Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung“, in: Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament (s. Anm. 975), 87–135, hier 97). Die beiden Autoren unterscheiden zudem zwischen der Entstehung des Dekalogs, seiner Begründung in der Variante des Buches Exodus sowie seiner Platzierung innerhalb des Pentateuchs: „Auf die Pentateuchredaktion geht auch die Positionierung des Dekalogs Ex 20 in der Frontstellung der Sinaigesetzgebung (und in der Parallele mit dem Dekalog Dtn 5 in der Frontstellung des deuteronomischen Gesetzes) zurück. Der Dekalog selbst ist zwar keine Kreation der Pentateuchredaktion, aber auf sie dürfte die schöpfungstheologische Begründung des Sabbatgebotes Ex 20,8–11 (im Unterschied zur exodustheologischen Begründung der Fassung Dtn 5,12–15) zurückgehen“ (Zenger, Erich; Frevel, Christian: „Der Prozess der Pentateuchredaktion“, in: Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament (s. Anm. 975), 136–151, hier 139).

⁹⁹² Ben-Chorin sieht „die erste Fassung des Gebotes“ als „auf den Gedanken der Imitatio Dei, der Nachahmung Gottes, ausgerichtet. Gott, der Schöpfer, ruhte am siebenten Tage, und so soll auch der Mensch, als das im Ebenbilde Gottes geschaffene Wesen, an diesem Tage ruhen. Die zweite Fassung des Gebotes“ hingegen sei „vom sozialen Ethos her bestimmt. Hier ist nicht der Schöpfergott intendiert, sondern der Retter, der Israel aus der Sklaverei befreit hat, womit der unmittelbare Anschluß an die Einleitungsformel zum Dekalog gegeben ist“ (⁹⁹² Ben-Chorin, Schalom: Die Tafeln des Bundes (s. Anm. 840), 85).

⁹⁹³ Köckert meint, dass die „kleinen, aber höchst wirkungsvollen Eingriffe“, i. e. die Varianzen zwischen Ex 20 und Dtn 5, „einen im Wortlaut nicht wesentlich verschiedenen, aber in der Anlage völlig anderen Dekalog“ präsentieren würden: „Bildet die Ex-Fassung eine lineare Komposition mit herausgehobenem Kopfstück, so stellt sich die Dtn-Fassung als eine Zentralkomposition mit dem Sabbatgebot als Zentrum dar“ (Köckert, Matthias: Art. „Dekalog / Zehn Gebote (AT)“ (s. Anm. 876), 6).

beispielsweise die Deutungen Henry Brandts⁹⁹⁴, Roland Gradwohls⁹⁹⁵, Daniel Boyarins⁹⁹⁶ u. v. a. Im Talmud wird in verschiedenen Zusammenhängen die Annahme, dass beide Dekalogvarianten zugleich offenbart wurden, in Argumentationen verwendet, so etwa in Shevuot 20b („*Gedenke* und *beachte* wurden zusammen ausgesprochen, was sonst der Mund nicht aussprechen und das Ohr nicht vernehmen kann“⁹⁹⁷), oder beispielsweise in Rosh

⁹⁹⁴ Brandt zieht Schlussfolgerungen universeller Art: „Diese doppelte Begründung ist ein Symbol dafür, dass der Mensch, jeder Mensch, nicht nur der jüdische Mensch, das Recht auf Freiheit hat“ (Brandt, Henry G.: „Sachor – Erinnerungskultur und Dialog aus jüdischer Perspektive“, in: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hgg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft (s. Anm. 5), 27–34, hier 30). Zudem geht er davon aus, dass die Aufforderung des „Gedenkens“ an den Schabbat nicht nur Sache des Menschen ist, sondern vielmehr Ausdruck des gegenseitig bestehenden Bundesverhältnisses zwischen Gott und Mensch: „Gedenken, die Erinnerung, sprengt (...) den Rahmen des Historischen, denn wir benutzen Gedenken und Erinnern auch im Zusammenhang mit Gottes Wirken in der Schöpfung. Es gibt eine doppelte, entgegengesetzte Richtung des Erinnerns und Gedenkens. Wir als Menschen gedenken Gottes. Und Gott, so glauben wir, erinnert sich an uns. Es ist keine Einbahnstraße. Vom Mensch aus geht die Erinnerung an den Sinai, an die Gebote der *Torah*. ‚Nicht nur lernet, sondern erinnert euch. Erinnert euch‘, sagt die *Torah*, ‚an den Bund mit Abraham‘. Und wir sagen: ‚Gott erinnere du dich an den Bund mit Abraham‘“ (ebda.).

⁹⁹⁵ Gradwohl bezieht sich dabei auf jüdische Quellen aus unterschiedlichsten Jahrhunderten, so etwa auf Samuel David Luzzato (Gradwohl zitiert ihn folgendermaßen: „Er (Sabbat) weiche nicht aus deinem Herzen, damit du ihn nicht vergißt“), Schimon ben Jochai oder den Siddur Sefat Emet: „‚Gedenken‘ und ‚Hüten‘ bilden eine Einheit, die beiden Befehle sind gleichsam ‚in ein einziges Wort‘ zusammengefaßt worden (M’chilta’ d’Rabbi Schim’on bar Jochái, 20,8; Gebetbuch s’fat ’emét, 84, im Gesang *l’chá dodí*)“ (Gradwohl, Roland: Bibelauslegung aus jüdischen Quellen, 4 Bd.e, Bd. 3 (s. Anm. 926), 79). In der genannten Mechilta wird zudem auf die Differenz zwischen Gott und Mensch hingewiesen, d. h. auf die Unmöglichkeit, als Mensch zwei unterschiedliche Dinge zugleich zu äußern oder zu hören, wenn es heißt: „That which is impossible for the mouth to say and impossible for the ear to hear“ (Nelson, W. David (Hg.): Mekhilta De-Rabbi Shimon Bar Yohai (s. Anm. 911), 243). „Here, rather than harmonize the disparate texts, the midrash explains them as a paradox of divine power. God can say things that appear to humans as mutually contradictory“, so Burton Visotzky (Visotzky, Burton L.: „Exodus in Rabbinic Interpretation“, in: Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): The Book of Exodus (s. Anm. 888), 535–564, hier 556). Ähnlich formuliert William Johnstone: „Human speech about God inescapably includes unresolved variety“ (Johnstone, William: „Reading Exodus in Tetrateuch and Pentateuch“, (s. Anm. 976), hier 25). Abraham Ibn Esra wendet allerdings ein: „(das Wunder), daß Gott auf einmal gedenke (Ex 20,8) und bewahre (Dtn 5,12) sagte – es wäre würdig gewesen, (daß) dies (ausdrücklich) in der Tora geschrieben steht“ (Rottzoll, Dirk U. (Hg.): Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Bd. 1: Parascha *Schemot* bis *Beschalach* (Ex 1–17). Bd. 2: Parascha *Jitro* bis *Pekudej* (Ex 18–40) (= Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, hg. v. Ehrlich, E. L., Bd. 17), Berlin 1999, 561).

⁹⁹⁶ „‚Remember‘ and ‚Keep were said in one utterance, something which is impossible for the mouth to say and for the ears to hear (...). But the two versions of the Ten Commandments refer, of course, to only one speech event on the part of God. The Palestinian Talmud and its midrashic parallels cite in this context several laws whose versions in Deuteronomy and in the earlier parts of the Pentateuch seem to be contradictory, and in every case they conclude that God made only one statement, which was heard as two, that is, that God said the two things at the same time, and it is up to humans to reconcile the apparent contradiction“ (Boyarin, Daniel: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004, 191f.).

⁹⁹⁷ Siehe:

[https://www.sefaria.org/Shevuot.20b.9?ven=Talmud_Bavli_German_trans_by_Lazarus_Goldschmidt_1929_\[de\]&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Shevuot.20b.9?ven=Talmud_Bavli_German_trans_by_Lazarus_Goldschmidt_1929_[de]&lang=bi&with=all&lang2=en), aufgerufen am 10. 5. 2024.

Hashanah 27a („Können denn zwei Stimmen zusammen vernommen werden, es wird ja gelehrt: *Gedenke* und *beachte* wurden zusammen ausgesprochen, was sonst der Mund nicht aussprechen und das Ohr nicht vernehmen kann. – Deshalb auch mit dem Blashorn gedehnt“⁹⁹⁸). Weitere Stellen aus dem Tanakh, die einander auf den ersten Blick widersprechen, werden z. B. in der Mekhilta DeRabbi Yishmael (Traktat Bachodesh) angeführt.⁹⁹⁹ Der Gedanke, dass beide Dekalogversionen gemeinsam offenbart worden seien, wird auch im „Schabbatlied des Salomo Alkabez (16. Jahrhundert)“ aufgegriffen, dem bis heute zur „Begrüßung“ des Schabbats am Freitagabend gesungenen „Lecha Dodi“, „einem Lied kabbalistischen Ursprungs“, in welchem es heißt: „Komm, mein Freund, der Braut entgegen, wir wollen den Schabbat empfangen. Halte! Gedenke! in einem Wort ließ uns hören der einzige Gott“¹⁰⁰⁰. Alan Goldberg sieht in den „both forms of the Sabbath Commandment“, welche „were communicated simultaneously“, „according to tradition“, eine Verbindung von „the inward and cognitive act of remembering and the outward and behavioral patterns of conduct“.¹⁰⁰¹

Der Zusatz am Ende von V. 14 kann als Bindeglied zwischen V. 14 und V. 15 interpretiert werden bzw. als Überleitung zu V. 15, verbunden durch die Thematik der Sklaverei.¹⁰⁰² Allerdings heißt es in V. 15 nicht: „Und denke daran, dass auch du Sklave warst im Land Ägypten“, ob also V. 15 als direkter Vergleich zwischen der Versklavung der „Söhne Israel“ in Ägypten und jenen Sklaven, die sie selbst halten, von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Deuteronomium intendiert ist, sei dahingestellt.¹⁰⁰³ Zudem ist fraglich, worauf sich eigentlich

⁹⁹⁸ Siehe:

[https://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah.27a.2?ven=Talmud_Bavli_German_trans_by_Lazarus_Goldschmidt_1929_\[de\]&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah.27a.2?ven=Talmud_Bavli_German_trans_by_Lazarus_Goldschmidt_1929_[de]&lang=bi&with=all&lang2=en), aufgerufen am 10. 5. 2024.

⁹⁹⁹ Siehe:

https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael%2C_Tractate_Bachodesh.7.6?ven=Mekhilta_translated_by_Rabbi_Shraga_Silverstein&lang=bi&with=all&lang2=en (aufgerufen am 10. 5. 2024).

¹⁰⁰⁰ Geis, Robert Raphael: Vom unbekannten Judentum, Freiburg u. a. 1961, 30.

¹⁰⁰¹ Goldberg, Alan D.: „The Sabbath as Dialectic: Implications for Mental Health“, in: Journal of Religion and Health 25, (Fall 1986), 3, 237–244, hier 242.

¹⁰⁰² Vgl. z. B. Christoph Dohmen, welcher über V. 14 befindet: „Dieses Ziel leitet in Dtn 5,15 zur Motivation des Schabbatgebotes über, denn die Knecht und Magd ermöglichte Ruhe vermag an die eigene Sklavenexistenz in Ägypten zu erinnern, insofern die Exodus-Memoria im Vordergrund der Schabbat-Formulierung von Dtn 5 (...) steht“ (Dohmen, Christoph: Exodus 19–40 (s. Anm. 952), 100).

¹⁰⁰³ Max Joseph sieht jedoch einen direkten Zusammenhang: „Die soziale Idee, die auch das Los des Sklaven freier und freundlicher gestalten will, steht aber im engsten Zusammenhang mit der nationalen Idee des S.'s, die der

die V. 15 abschließende Begründung „Darum hat der HERR, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag zu feiern“, bezieht. Dafür gäbe es mehrere Möglichkeiten: 1. Weil „der HERR, dein Gott, dich mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm von dort herausgeführt hat“, hat er die Feier des Schabbats geboten.¹⁰⁰⁴ – In diesem Fall könnte der Schabbat als allwöchentliches Pessach interpretiert werden.¹⁰⁰⁵ Würde man dazu zwischen dem Ende von V. 14 und V. 15 einen starken Konnex annehmen, so bliebe offen, warum das Gedenken an das Befreitwerden aus der Sklaverei nicht dazu führen soll, die Sklaverei auch im Volk Israel abzuschaffen, oder warum Gott nicht an den von Israel versklavten Personen in ähnlicher Weise handelt. Dies wäre jedoch zumindest einen Tag lang, am Schabbat, ansatzweise vollzogen, zumindest, was die zu verrichtende Zwangsarbeit betrifft.¹⁰⁰⁶ Der Schabbat wäre somit eine Art zeitlich begrenztes „Pessach light“ für die in Israel versklavten Personen.¹⁰⁰⁷

Freiheit des Volkes und dem Dank gegen Gott, den Befreier, gilt“ (Joseph, Max: Art. „Sabbat“ in: Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hgg.): Jüdisches Lexikon (s. Anm. 459), Bd. IV/2, 6–9, hier 8).

¹⁰⁰⁴ Matthias Köckert interpretiert Dtn 5,15 dahingehend, dass darin „die Leitwörter des Prologs von v6 in rückläufiger Abfolge“ aufgegriffen werden: „Jahwe, dein Gott, der dich herausgeführt hat“, „Land Ägypten“, „Sklavenhaus“ (Köckert, Matthias: Art. „Dekalog / Zehn Gebote (AT)“ (s. Anm. 876), 5). Ebenso meint er, dass der Aufruf des „Beachtens“ in 5,12 die Passage „die meine Gebote beachten“ aus Dtn 5,10“ aufgreifen würde. Dominik Markl vermutet „im Hintergrund der Argumentation von v14–15 (...) die dtn Logik (...), dass Gottes Befreiung aus Ägypten und die Landgabe zu umschreiben ist mit dem Ermöglichen von Ruhe: נוח hi. ‚ruhen lassen‘ (vgl. Dtn 3,20; 12,10; 25,19, und das Land als מנוחה „Ruhestätte“ 12,9). Da Gott Israel aus seiner Diener-Existenz herausgeführt hat (v15a–c) und im Land ruhen lässt (so wäre zu ergänzen), soll Israel ebenso seine Diener ruhen lassen, nämlich am Sabbat (14e.15d). Wie die Begründung des Sabbatgebotes in Ex wünscht sie daher auch hier *imitatio dei*“ (Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes (s. Anm. 894), 216).

¹⁰⁰⁵ Raschi interpretiert Dtn 5,12–15 entsprechend, verbunden mit dem Gedanken einer Erlösung aus ägyptischer Sklavenschaft zum Zwecke des Freiseins für die Bindung an Gott, wenn er schreibt: „Und gedenke, daß du ein Knecht gewesen, zu diesem Zweck hat Er dich erlöst, damit du Ihm ein Knecht seist und Seine Gebote hütet“ (Bamberger, Selig (Hg.): Raschis Pentateuchkommentar (s. Anm. 132), 469).

¹⁰⁰⁶ „Jeder Sabbat ist eine kleine Passahfeier, erinnert und vergegenwärtigt die Befreiung aus dem Sklavenhause“, so Klaus Müller. Er bezieht dies jedoch nicht nur auf antike Sklaverei, sondern auch auf moderne Verhältnisse: „Insofern Arbeit knechten und unterjochen kann (...), soll sie heilsam unterbrochen werden durch Zeit der Befreiung, des Aufatmens, Zeit des Lebens. (...) Sabbat eröffnet Lebenszeit, die den Exodus atmet.“ (Müller, Klaus: „Gedanken zum Sabbat“ (s. Anm. 952), hier 29). Samuele Bacchiocchi sieht in „the presence of a common motif of redemption in both the Sabbath and Passover (...) a possible underlying connection between the two festivities“ (Bacchiocchi, Samuele: „Sabbatical typologies of messianic redemption“ (s. Anm. 133), hier 166f.). Auch Schalom Ben-Chorin weist darauf hin, dass „das biblische Recht (...) die Sklaverei“ nicht aufhebt, aber sie einschränkt „durch das Sabbath-Gebot und durch die Befristung in den Geboten über das Sabbath-Jahr und das Jubeljahr“ (Ben-Chorin, Schalom: Die Tafeln des Bundes (s. Anm. 840), 86).

¹⁰⁰⁷ Auffällig sind auch die Parallelen zwischen Dtn 5,12–15 und Dtn 16,1–12. Hierbei können die Eröffnungsverse als einander entsprechend betrachtet werden (5,12: „Beachte den Sabbattag, um ihn heilig zu halten, so wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat!“, 16,1: „Beachte den Monat Abib und feiere Passah dem HERRN, deinem Gott! Denn im Monat Abib hat der HERR, dein Gott, dich nachts aus Ägypten herausgeführt“, in beiden Fällen wird mit dem Begriff „שבת“ begonnen), weiters die Aufzählung der von der Regelung mitbetroffenen Menschen (5,13: „Du sollst (an ihm) keinerlei Arbeit tun, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine

Würde man 2. den Beginn von V. 15, „Und denke daran, dass du Sklave warst im Land Ägypten“ als Begründung („darum“) für das Gebot des Feierns des Schabbats annehmen, so würde es sich um keinen logisch nachvollziehbaren Konnex handeln.¹⁰⁰⁸ Dieser erschließt sich erst durch die zweite Satzhälfte („und dass der HERR, dein Gott, dich mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm von dort herausgeführt hat“), denn das Gedenken an die eigene Versklavung allein böte wohl wenig Grund zum Feiern.

Im Falle, dass man 3. den in Ex 20,10 nicht vorkommenden Zusatz zu Dtn 5,14, „damit dein Sklave und deine Sklavin ruhen wie du“, als Begründung für das Gebot der Schabbatfeier annehmen würde, so würde dabei der Schabbat gänzlich als Mittel zum Zwecke der Sklav(inn)enruhe fungieren.¹⁰⁰⁹ Der Aspekt des „Feierns“ des Schabbats würde dabei gegenüber dem „Ruhen“ in den Hintergrund treten, ebenso jedoch würde das zu Beginn von V. 14 über den siebten Tag Gesagte („der siebte Tag ist Sabbat für den HERRN, deinen Gott“) außer Acht bleiben. Stattdessen würde es gleichsam bedeuten: „der siebte Tag ist Schabbat für das Ruhen deines Sklaven und deiner Sklavin“.

Als weitere Möglichkeit könnte der Schlusssatz von V. 15 auf den soeben zitierten Beginn von V. 14 bezogen werden: Weil der siebte Tag „Sabbat für den HERRN, deinen Gott“ ist, „hat der HERR, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag zu feiern“. ¹⁰¹⁰ Meines Erachtens jedoch sollte der Schlusssatz von V. 15 mit dem nur in Dtn 5,12 (und nicht in Ex 20,8) eingefügten Zusatz, „so

Sklavin und dein Rind und dein Esel und all dein Vieh und der Fremde bei dir, der innerhalb deiner Tore (wohnt)“, 16,11: „Und du sollst dich vor dem HERRN, deinem Gott, freuen, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine Sklavin und der Levit, der in deinen Toren (wohnt), und der Fremde und die Waise und die Witwe, die in deiner Mitte (wohnen)“) sowie die die Textabschnitte jeweils abschließenden Verse (5,15: „Und denke daran, dass du Sklave warst im Land Ägypten und dass der HERR, dein Gott, dich mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm von dort herausgeführt hat! Darum hat der HERR, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag zu feiern“, 16,12: „Und du sollst daran denken, dass du Sklave in Ägypten warst, und sollst diese Ordnungen bewahren und tun“).

¹⁰⁰⁸ Abraham Ibn Esra versteht, so Dirk Rottzoll, „die Aussage: ‚Gedenke, daß du Knecht warst im Land Ägypten‘ (Dtn 5,15) nicht als Begründung dafür, warum die Israeliten den Schabbat einhalten sollen, sondern dafür, warum man seinen Knecht am Schabbat ruhen lassen soll“ (Rottzoll, Dirk U. (Hg.): Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus (s. Anm. 995), 558). Ibn Esra sieht die deuteronomische Dekalogversion als Kommentar zu jener des Buches Exodus, wenn er schreibt: „Weil Gott (im ersten Dekalog) befahl, daß der Knecht und die Magd ruhen sollen, Gott aber nicht erklärte, warum dies (so sein soll), erklärte Mose seine Bedeutung (im zweiten Dekalog)“ (ebda., 572).

¹⁰⁰⁹ So weit geht Dominik Markl nicht, behauptet jedoch, dass in der deuteronomischen Dekalogsvariante „der ‚Diener‘ zum eigentlichen Fokus der Begründung“ werde (Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes (s. Anm. 894), 215).

¹⁰¹⁰ Ob es sich bei der Verwendung des Begriffs „feiern“ um eine von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Deuteronomium bewusst gesetzte Referenz auf Ex 31,16 oder Lev 23,32 handelt, könnte spekuliert werden.

wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat“, als zusammengehörig interpretiert werden. Eine Verbindung besteht nicht nur auf sprachlicher Ebene (beide Male ist von etwas vom „HERRN, deinem Gott“ Gebotenem die Rede), auch nicht nur aufgrund der Stellung als Rahmung des in V. 13–15 Explizierten, sondern auch deshalb, weil alle zuvor überlegten anderen Möglichkeiten m. E. weniger überzeugend erscheinen, außer, man ginge von einer direkten Bezogenheit des ersten und zweiten Satzes von V. 15 aufeinander aus, sowie davon, dass der an das Ende von V. 14 platzierte Zusatz eine vielleicht spätere Hinzufügung darstellt, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Ende von V. 15 zu interpretieren ist.

In jedem Fall ist in starkem Kontrast zu Ex 20,11 in Dtn 5 keine Möglichkeit der Parallelisierung von göttlichem und menschlichem Verhalten am siebten Tag gegeben. Im Gegenteil, gerade durch die zweifache Verwendung der Formulierung „wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat“ (V. 12) bzw. der Variante „Darum hat der HERR, dein Gott, dir geboten“ (V. 15) wird in Dtn 5 die unüberbrückbare Differenz zwischen Gott und Mensch deutlich gemacht.

i. „Sünde und Festversammlung ertrage ich nicht“.
Annäherungen an Jes 1,13f; 56,1–8 und 66,23

Fünfundfünfzig Kapitel liegen im Jesajabuch zwischen dem ersten und dem zweiten Vorkommen des Begriffs „Schabbat“. Leszek Ruszkowski stellt dazu fest: „Dem Leser / der Leserin des Jesajabuches fällt auf, daß dieses Buch nach einer kritischen Erwähnung des Sabbats in den ersten Zeilen (Jes 1,13) zum Thema ‚Sabbat‘ kein Wort mehr verliert bis zum Kap. 56, d.h. bis zu dem Kapitel, das eine tiefe Zäsur von Jes bildet und seit dem Jesajakommentar Bernhard Dums vielen Forschern als Anfang des ‚Tritojesaja‘ gilt. Bereits bei einer oberflächlichen Betrachtung stößt man in den drei großen Teilen von Jes auf drei radikal verschiedene Einstellungen zur Sabbatinstitution: Kritik bei PrJes, kein Interesse daran bei DtJes und einen großen Stellenwert in TrJes.“¹⁰¹¹ Während Ruszkowskis Aussage bezüglich

¹⁰¹¹ Ruszkowski, Leszek: „Der Sabbat bei Tritojesaja“, in: Dietrich, Manfred; Loretz, Oswald (Hgg.): Prophetie und Psalmen. FS für Klaus Seybold, hg. von Huwyler, Beat u. w. (= Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Bd. 280), Münster 2001, 61–74, hier 61f.

Deuterojesaja zugestimmt werden kann, treffen m. E. seine Ansichten zu Proto- und Tritojesaja nicht auf den textlichen Sachverhalt zu: Angesichts von zusammengerechnet lediglich acht Versen (56,2.4–7; 58,13f; 66,23, wobei fraglich und Gegenstand meiner untenstehenden Erörterungen ist, welche Art von Schabbat in 66,23 gemeint ist) von insgesamt 192 Versen Tritojesajas (Kap. 56–66) von einem „großen Stellenwert“ zu sprechen, ist m. E. ebenso verfehlt, wie bei Protojesaja eine Kritik an der „Sabbatinstitution“ festzustellen.¹⁰¹² Kritik wird in Jes 1,13f geübt, jedoch an der Scheinheiligkeit des Volkes Israel bzw. an den „Anführer[n] von Sodom“ und dem „Volk von Gomorra“ (was in Anbetracht von V. 9, „Hätte der HERR der Heerscharen uns nicht einen ganz kleinen Rest gelassen, wie Sodom wären wir, Gomorra wären wir gleich“, wohl nicht wörtlich, sondern in übertragenem Sinne zu verstehen ist).

Das unwürdige Feiern welches Festes wird in Jes 1,13 jedoch überhaupt kritisiert? Timo Vejola befindet, „dass bereits einige vorexilische Propheten und prophetische Erzählungen den Sabbat wohl kennen (Hos 2,13; Jes 1,13; II Reg 4,23), aber nur als Vollmondsabbat, dem Hosea und Jesaja außerdem kritisch gegenüberstehen“¹⁰¹³. Die „Sabbat-Belege (...), die sich in Jes 56,2.4.6; 58,13; 66,23 finden, beweisen“ demgegenüber „durch ihre späte Entstehungszeit und ihre strenge Forderung der Sabbatobservanz die gewachsene Bedeutung des Sieben-Tage-Sabbats für die nachexilische Gemeinschaft“, so Vejola¹⁰¹⁴. Abgesehen davon, dass hier wie bei Ruszkowski gilt, dass aus Jes 1,13f und dem textlichen Umfeld dazu nicht hervorgeht, dass Autor(-en)/Redaktor(-en) von Protojesaja dem Schabbat (wenn auch dem „Vollmondsabbat“) „kritisch gegenüberstehen“ würde(-n), so subsumiert Vejola Jes 66,23 ohne zu zweifeln als „Sieben-Tage-Sabbat“, ohne darauf hinzuweisen, dass ebendort eine Formulierung zu finden ist, die jener in 1,13 ähnelt: „Und es wird geschehen: Neumond für Neumond und Sabbat für Sabbat wird alles Fleisch kommen, um vor mir anzubeten, spricht der HERR.“¹⁰¹⁵

¹⁰¹² Zu Tritojesaja befindet Leszek Ruszkowski demgegenüber: „Alle Nennungen des Sabbats in TrJes sind gekennzeichnet durch eine positive Einstellung und sogar Hochschätzung dieser religiösen Institution (ebda., hier 74).

¹⁰¹³ Vejola, Timo: „Du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten“ - Zur literarischen Stellung und theologischen Bedeutung einer Kernaussage des Deuteronomiums“, in: Witte, Markus (Hg.): Gott und Mensch im Dialog, FS für Otto Kaiser (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Barton, John u. a., Bd. 345/I), Berlin u. a. 2004, 353–373, hier 353.

¹⁰¹⁴ Ebda., 354.

¹⁰¹⁵ Eckart Otto bezeichnet ebenfalls den in Jes 1,13f neben 2 Kön 4,23; 11,5–9; Hos 2,13 und Am 8,5 genannten Schabbat „als Vollmondtag“, der „in vorexil. Zeit“ „von der Ruhetagsinstitution unabhängig“ gewesen sei (Otto, Eckart: Art. „Sabbat. I. Altes Testament“ (s. Anm. 947), hier 2).

Daraus kann abgeleitet werden, dass entweder in Tritojesaja zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Schabbat“ angenommen werden können oder aber, dass auch in Protojesaja, konkret bei 1,13f, nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann, dass es sich nicht hier ebenfalls um den wöchentlich wiederkehrenden Ruhetags-Schabbat handelt, vor allem dann nicht, wenn der „Schabbat“ in Jes 66,23 als dieser interpretiert wird.

Gegen eine solche Interpretation des Begriffs „Schabbat“ in Jes 1,13 als allsiebentäglicher Ruhetag spricht auch nicht der enge textliche Zusammenhang mit dem „Einberufen von Versammlungen“, mit den Begriffen „Festversammlung“ und „Fest“ (1,13f). Eine solche gedankliche Verbindung ist beispielsweise auch in Lev 23,2f zu beobachten, wo es heißt: „Die Feste des HERRN, die ihr als heilige Versammlungen ausrufen sollt, meine Feste sind diese: Sechs Tage soll man Arbeit tun; aber am siebten Tag ist ein ganz feierlicher Sabbat, eine heilige Versammlung.“ Ginge man somit davon aus, dass, wenn schon nicht der/die Autor/-en von Protojesaja, so zumindest Redaktor/-en und Kompilierer des gesamten Jesajabuches den Begriff „Schabbat“ auch in 1,13 und 66,23 in der gleichen Bedeutung wie in 56,2.4–7 und 58,13f, wo sich die Sachlage aufgrund des verwendeten Singulars (56,2.6; 58,13) sowie durch die Bezeichnung als „heiliger Tag“ (58,13) eindeutiger darstellt, verwendet haben, so würde es sich in Jes 1,13f (chronologisch die Endgestalt betrachtend) erstmals innerhalb des Tanakhs um eine Relativierung des Feierns des Schabbats handeln. Eine „sündige Nation“, ein „schuldbeladenes Volk“, ein „Geschlecht von Übeltätern“, die „den HERRN verlassen, (...) den Heiligen Israels verworfen, (...) sich nach hinten [d. h. von Gott] abgewandt“ haben (1,4), den Schabbat feiernde Menschen, deren Hände „voller Blut“ sind (1,15) aufgrund ihrer „bösen Taten“ (1,16), deren „Obersten“ bestechliche „Diebesgesellen“ sind, welche zuungunsten von Waisen und Witwen Recht sprechen (1,23): Wer solchermaßen die Fest- und Kultvorschriften einhält, ist gemäß 1,13 unerträglich für Gott.

Auch in Jes 56,1f ist von genau diesem Zusammenhang die Rede, wenn es heißt: „So spricht der HERR: Wahrt das Recht und übt Gerechtigkeit! Denn mein Heil ist nahe, dass es kommt, und meine Gerechtigkeit, dass sie offenbart wird. Glücklicher der Mensch, der dies tut, und das Menschenkind, das daran festhält; der den Sabbat bewahrt, ihn nicht zu entweihen, und seine Hand davor bewahrt, irgendetwas Böses zu tun!“ Es wird ein Mensch nicht dann als „glücklich“ bezeichnet, wenn er „den Sabbat bewahrt“, sondern wenn er zugleich Recht und Gerechtigkeit verwirklicht und keinerlei Bösem anhängt. Was genau darunter zu verstehen ist, den Schabbat „nicht zu entweihen“ (56,2.6), wird an dieser Stelle nicht näher erklärt, es kann als bekannt

vorausgesetzt sein oder aber hier im Detail nicht zur Diskussion stehen, weil es um prinzipiellere, allgemeinere Dinge geht.

Mit dieser Nicht-Beschäftigung mit Details zur konkreten Ausführung des „Bewahrens“, des „Nicht-Entweihens“ des Schabbat könnte allerdings auch die Tatsache zusammenhängen, dass anders als in den von mir bereits erörterten Büchern des Pentateuch hier nicht nur die „Söhne Israel“ als diejenigen genannt werden, als deren „Zeichen“ ihres Bundes mit Gott der Schabbat zu gelten hat, sondern dass „alle Völker“ (56,7)¹⁰¹⁶, alle, „die meine Sabbate bewahren und das erwählen, woran ich Gefallen habe“ (V. 4), jeder, „der den Sabbat bewahrt, ihn nicht zu entweihen, und (alle,) die an meinem Bund festhalten“ (V. 6), in „Haus“, „Mauern“ und dem „heiligen Berg“ Gottes „einen Platz und einen Namen“ finden (V. 5) und erfreut (V. 7) werden.¹⁰¹⁷

Davon handelt auch der Vers 66,23, in welchem ganz am Ende des Buches Jesaja der Schabbat noch ein weiteres Mal genannt wird. Ob es sich dabei um den allsiebentäglichen Ruhetag oder um den genannten vorexilischen Vollmonds-Schabbat handelt, ist hier ebenso offen wie in

¹⁰¹⁶ Details für die konkrete Weise, den Schabbat „nicht zu entweihen“ (56,6), würden daher je unterschiedlich ausfallen bzw. gemäß den jeweiligen Alltagsgepflogenheiten der verschiedenen „Völker“ (und Zeiten) festzulegen sein.

¹⁰¹⁷ Vgl. Corinna Körting: „Ist der Sabbat zunächst noch ein Zeichen zwischen Gott und Israel und ist die Sabbatobservanz Israels in nachexilischer Zeit zum Bekenntnisakt geworden, so zeigen sich doch besonders in den prophetischen Schriften Zeichen der Öffnung“ (Körting, Corinna: Art. „Sabbat (AT)“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) (abgerufen am 30. 4. 2022), 2008). Rolf Rendtorff hingegen schlussfolgert aus den Aussagen über den „Sohn der Fremde“ und den Eunuchen in 56,3–6: „die Einhaltung des Sabbat (...) wird hier als ein grundlegendes Kriterium für die Zugehörigkeit der ‚Fremden‘ und der Eunuchen zur Jhwh-Gemeinde genannt (V.2.4.6), zusammen mit der Einhaltung des ‚Bundes‘ (d.h. wohl der Beschneidung, V.4.6). (...) Hier zeigt sich, daß der Sabbat jetzt eine zentrale Rolle in der israelitischen Religion gewonnen hat, wenn er in dieser Weise zu einem Kriterium der Zugehörigkeit gemacht werden kann“ (Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2 (s. Anm. 894), 73). Zweifellos spielt der Schabbat eine zentrale Rolle, jedoch bleibt bei Rendtorff unterdeterminiert, was er unter den Begriffen „jetzt“ und „in der israelitischen Religion“ näherhin versteht. Fragwürdig ist zudem, wieso Rendtorff das in V. 4 geforderte „Festhalten an meinem Bund“ unmittelbar mit der Beschneidung assoziiert, dies geht aus dem Text keineswegs hervor, zumal ein „Festhalten“ an der Beschneidung durch Eunuchen, d. h. die Durchführung Selbiger auch bei ihren Nachkommen, kein realistisches Szenario darstellt. „Festhalten an meinem Bund“ kann sich hier vielmehr auf das im gleichen Satz zuvor angesprochene Bewahren von „meinen Sabbaten“ beziehen oder auch eine allgemeinere Aussage darstellen, welche das Halten der Ge-/Verbote Gottes *en gros* umfasst. „Observance of these institutions alone, without regard to an individual’s heritage or circumstances, was then offered to all as a way of accessing the holy presence of God“, so Niels-Erik Andreasen (Andreasen, Niels-Erik A.: „Sabbath and synagogue“, in: Luker, Lamontte M. (Hg.): *Passion, vitality, and ferment: the dynamics of second temple Judaism*, Harrisburg (Pa.) 2001, 189–211, hier 196).

1,13f. In jedem Fall wird auch an dieser Stelle das Feiern dieses Schabbats nicht auf die „Söhne Israel“ beschränkt, sondern „alles Fleisch“ werde „kommen, um vor“ Gott „anzubeten“. ¹⁰¹⁸

Der Schabbat wird hier – und dies ist ein in den bisher von mir erörterten Textabschnitten des „Alten“ Testaments, in denen der Schabbat eine Rolle spielt, noch nicht erwähnter Aspekt ¹⁰¹⁹ – als ein Tag des Anbetens genannt, sowie des „Vor“-Gott-Seins bzw. „Vor“-Gott-„Kommens“. Sich der Arbeit zu enthalten, zu ruhen, anderen Ruhe zu ermöglichen, zu feiern: all dies umschreibt nicht so sehr die direkte Begegnung, die Unmittelbarkeit zu Gott, wie sie in Jes 66,23 zum Ausdruck kommt.

j. „(...) dann wirst du deine Lust am HERRN haben“.
Annäherungen an Jes 58,13f

Gleich zweimal innerhalb eines Satzes wird der Schabbat in Jes 58,13 als Gottes heiliger Tag bezeichnet („an meinem heiligen Tag“, „den heiligen <Tag> des HERRN“). Es handelt sich um jenen Tag, der Gott heilig ist, den Gott geheiligt hat und der auch vom Menschen heilig zu halten ist. Damit kann dieser Text aus Tritojesaja an verschiedene Passagen aus dem Tanakh anknüpfen bzw. dazu in Beziehung gebracht werden (z. B. Ex 20,11: „darum segnete der HERR den Sabbat und heiligte ihn“, Ex 31,15: „am siebten Tag ist Sabbat, <ein Tag> völliger Ruhe, heilig dem Herrn“, Ex 35,2: „den siebten Tag sollt ihr heilig halten“, Jer 17,22: „heiligt den Tag des Sabbats“ (ähnlich Jer 17,24), Neh 10,32: „am Sabbat oder an einem <andern> heiligen Tag“).

¹⁰¹⁸ Die „seltene Offenheit gegenüber der Völkerwelt und den Fremden“ weise, so Leszek Ruzkowski, „in Richtung hellenistisches Zeitalter“ (Ruzkowski, Leszek: „Der Sabbat bei Tritojesaja“ (s. Anm. 1011), hier 74). Niels-Erik Andreasen wiederum postuliert: „Isaiah 56 looks forward to the restored community of Israel following the Babylonian captivity“ (Andreasen, Niels-Erik A.: „Sabbath and synagogue“ (s. Anm. 1017), hier 192), geht also von einem anderen Entstehungskontext aus.

¹⁰¹⁹ Leszek Ruzkowski hält ebenso fest: „Die wissenschaftliche Diskussion um den biblischen Sabbat, die seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts lebhaft geführt wird und immer wieder neue Einsichten im Spiel bringt, widmet den sieben ‚tritojesajanischen‘ Belegen dieses Wortes relativ wenig Aufmerksamkeit. Die Sabbat-Stellen von Jes 56,2.4.6; 58,13 (...) und 66,23 (...) gelten in der Bibelwissenschaft als jung, d.h. als nachexilisch, und somit für die Untersuchung der Ursprünge als nicht relevant. Für die späte Zeit scheinen diese Stellen überdies lediglich zu bestätigen, was aus anderweitigen Belegen hervorgeht.“ Hingegen lassen sich die „Besonderheiten der tritojesajanischen Sabbat-Stellen (...), die sie meines Erachtens als einmalig auszeichnen (...) kaum einfach in einer Reihe mit Sabbatbelegen aus anderen Corpora sehen“ (Ruzkowski, Leszek: „Der Sabbat bei Tritojesaja“ (s. Anm. 1011), hier 61).

Die Begriffe „Arbeit“ oder „arbeiten“ fallen in diesem Zusammenhang nicht,¹⁰²⁰ auch von „Verbot“ oder „verboten“ ist nicht die Rede. Statt Letzterem wird positiv formuliert, gleichsam eine Belohnung in Aussicht gestellt: „dann wirst du deine Lust am HERRN haben. Und ich werde dich einherfahren lassen auf den Höhen der Erde und werde dich speisen mit dem Erbteil Jakobs, deines Vaters“ (V. 14).¹⁰²¹ Was auch immer näherhin darunter zu verstehen sein und wann auch immer dies stattfinden mag (ob unmittelbar oder in näherer oder fernerer, vielleicht auch eschatologischer¹⁰²² Zukunft), sei dahingestellt¹⁰²³ – jedenfalls handelt es sich hier um etwas positiv Konnotiertes, um etwas Wünschens- und Erstrebenswertes, um das Erwerben von Verdienst dadurch, dass anders als an den Werktagen gehandelt bzw. eben gerade nicht gehandelt wird. – „Deine Geschäfte“ sollen am Schabbat nicht getrieben werden, Handel ist dabei zu vermuten, und nicht nur das: Es sollen keine Gänge gemacht, der Fuß zurückgehalten werden, um nicht „deinem Geschäft“ nachzugehen – und nicht nur das: auch „(eitle) Worte“ sollen nicht geredet werden. Letzteres kann dahingehend interpretiert werden, als dass durch solche Worte z. B. die eigenen Waren angepriesen werden würden.

Bewusst gewählter Geschäftsentgang wird „Lust am HERRN“ zur Folge haben – so könnte man das in Jes 58,13f Gesagte auf eine Kurzformel bringen. Steht dies jedoch auch in Zusammenhang mit den übrigen Stellen innerhalb des Buches Jesaja, an denen vom Schabbat die Rede ist, und mit dem Kontext innerhalb des Kapitels 58, an dessen Ende dieser Textabschnitt platziert wurde?

¹⁰²⁰ Trotzdem ist die These Rolf Rendtorffs abzulehnen, welcher befindet: „Im Unterschied zu Jer 17 (und Neh 13 (...)) wird aber keine ausdrückliche Forderung zur Einhaltung des Sabbatgebots erhoben“ (Rendtorff, Rolf: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2 (s. Anm. 894), 73). Einerseits ist ja gerade zu Beginn von V. 13 ausdrücklich davon die Rede, die werktägliche Erwerbsarbeit zu unterlassen, andererseits stellt dies auch keinen Gegensatz zu Jer 17 und Neh 13 in der von Rendtorff dargestellten Weise dar, zumal in Jer 17,24–26 ebenfalls positive Konsequenzen für die „Einhaltung des Sabbatgebots“ in Aussicht gestellt werden (auch wenn es sich um eine andere Art der „Belohnung“ als in Jes 58 handelt).

¹⁰²¹ Harold Dressler spricht von „a threefold reward: joy, peace, and prosperity“ (Dressler, Harold H. P.: „The Sabbath in the Old Testament“ (s. Anm. 934), hier 32).

¹⁰²² Dies kann als in Jes 66,23 jedenfalls deutlich(er) zum Ausdruck gebracht interpretiert werden: „Am Ende der Zeit werden alle Menschen die Neumonde und Schabbatot beachten“, so Gunther Plaut (Plaut, W. Gunther (Hg.): *Die Tora in jüdischer Auslegung*, Bd. II: Schemot (s. Anm. 896), 220).

¹⁰²³ Rolf Rendtorff deutet die Nennung des Namens „Jakob“ unter Zusammenschau von Jes 58,14; Ez 28,25; 37,25 und Ps 47,5 (mithin dreier Literaturbelege aus unterschiedlichen Text- und Entstehungskontexten) dahingehend, dass er „auch allein als Träger der heilsgeschichtlichen Traditionen Israels erscheinen“ könne (Rendtorff, Rolf: „Wie sieht Israel seine Geschichte?“, in: McKenzie, Steven L.; Römer, Thomas (Hgg.): *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Kaiser, Otto, Bd. 294), Berlin u. a. 2000, 197–206, hier 202).

Auf den ersten Blick wirken die Verse 13f wie ein Appendix zu 58,1–12, denn V. 8–12 stellt gleichsam die Beantwortung der in V. 5–7 aufgeworfenen (rhetorischen) Fragen dar, den Ausblick auf die Wirkung von einem „Fasten, an dem ich [Gott] Gefallen habe“ (V. 6), i. e. Ungerechtigkeiten und Not aus der Welt zu schaffen. Die in V. 13f getroffenen Aussagen könnten demgegenüber einen abrupten Themenwechsel darstellen. Ein Zusammenhang mit den Versen 1–12 könnte jedoch beispielsweise in V. 3 zu finden sein, wo es heißt: „Siehe, am Tag eures Fastens geht ihr euren Geschäften nach und drängt alle eure Arbeiter.“ Die Adressierten haben somit Untergebene, und sie haben gemäß V. 6 die Möglichkeit, „ungerechte Fesseln zu lösen, die Knoten des Joches zu öffnen, gewalttätig Behandelte als Freie zu entlassen“. So sehr dies an jedem Tag notwendig wäre (und notwendig, in zweifachem Sinne: die Not der Untergebenen unmittelbar und die eigene Not in weiterer Folge abwendend), umso mehr ist dies an Fasttagen, d. h. beim Wunsch nach Umkehr, Buße und Gottes-Zu-Wendung, und noch viel mehr am Schabbat erforderlich, am „heiligen <Tag> des HERRN“ (V. 13).

Ein zweiter denkbarer Konnex zwischen V. 13f und V. 1–12 besteht in der Aussage von V. 9: „Wenn du aus deiner Mitte fortschaffst das Joch, das Fingerausrecken und böses Reden“ – hierauf könnte die Aufforderung zum Zurückhalten von „eitlen Worten“ in V. 13 ebenfalls rekurren.

In dem Maße, wie sehr die Verse 13f als mit V. 1–12 von Kapitel 58 zusammenhängend interpretiert werden, besteht auch die inhaltliche Verbindung mit Jes 1,13f. Hier wie dort geht es darum, nicht nur äußerlich sichtbar, geradezu demonstrativ Vorschriften zu erfüllen (vgl. 58,5: „Ist ein Fasten, an dem ich Gefallen habe, etwa wie dies: Ein Tag, an dem der Mensch sich demütigt? Seinen Kopf zu beugen wie eine Binse und sich <in> Sacktuch und Asche zu betten? Nennst du das ein Fasten und einen dem HERRN wohlgefälligen Tag?“), sondern die „bösen Taten aus den Augen“ Gottes zu schaffen (vgl. 1,16).

Mit Jes 56,1–8 verbindet 58,13f, dass an beiden Stellen das Bewahren, das Nicht-Entweihen (vgl. 56,2) des Schabbats, das Bezeichnen desselbigen als „eine Wonne“ und als „ehrwürdig“ (vgl. 58,13) als Idealfall der Einstellung des Menschen gegenüber dem Schabbat dargestellt wird. Im Unterschied zu Kap. 56 und 66 ist allerdings in Kap. 58 keine Universalisierung dieser Forderung, i. e. kein Ausweiten von den „Söhnen Israel“ auf „alle Völker“ (s. 56,8) hin, erkennbar.

k. „Hütet euch bei eurem Leben, dass ihr am Tag des Sabbats keine Last tragt“. Annäherungen an Jer 17,19–27

„Hütet euch bei eurem Leben“ – man könnte hinzufügen: „und beim Leben Jerusalems“, denn Konsequenzen für das Einhalten des Arbeitsverbots am Schabbat oder für das Verstoßen gegen Selbiges werden in Jer 17,24–27 klar genannt. Anders als in Jes 58,13f wird hier nicht ein direktes persönliches Wohlergehen, die je individuelle „Lust am Herrn“ als Belohnung für schabbatkonformes Verhalten in Aussicht gestellt, sondern dass Jerusalem „ewig bewohnt werden“ wird (V. 26) und Menschen aus allem Umland ihre Opfer nach Jerusalem bringen, d. h. Gott verehren werden. Im Unterschied zu Jes 58 werden in Jer 17 zudem die negativen Folgen bei Nicht-Einhaltung des Arbeitsverbots am Schabbat in Aussicht gestellt, i. e. die Zerstörung von „Toren“ und „Palästen“ Jerusalems durch die Hand Gottes (V. 27). Die Verantwortung jedes der von diesem Text Adressierten ist somit eine, die das Kollektiv des Volkes Israel betrifft, das Fortbestehen des davidischen Königtums (s. V. 25: „dann werden durch die Tore dieser Stadt Könige und Oberste einziehen, die auf dem Thron Davids sitzen“) ¹⁰²⁴, aber auch eine, die generationenübergreifende Auswirkungen hat (V. 25: „diese Stadt wird ewig bewohnt werden“). ¹⁰²⁵

Die vorliegende Textpassage wurde nach das Gebet Jeremias platziert, in welchem er um das Zuschanden-Werden seiner Verfolger und um Rettung seiner Person durch Gott bittet. Zu einem diesbezüglichen Dialog zwischen Gott und Jeremia kommt es nicht, auch nicht zu einer unmittelbar darauf folgenden narrativen Fortspinnung des Ergehens Jeremias, mithin zu einer Mitteilung an die Leserschaft, ob Jeremias Bitten erfüllt worden wären. Stattdessen bekommt

¹⁰²⁴ „In an unprecedented prophecy, the fate of the dynasty and the city is made to depend upon the observance of the Sabbath”, so Michael Graetz (Graetz, Michael J.: Art. „Sabbath. In the Bible” (s. Anm. 906), hier 617).

¹⁰²⁵ Abraham Ibn Esra beurteilt diesen Entwurf der Konsequenzen des (Nicht-)Einhaltens der Weisungen zum Schabbat als Verschärfung: „Wir sehen bei Jeremia, daß er im (Zusammenhang des) Schabbat-Gebots erschwerte, denn er sagte ausdrücklich: Obwohl ein Urteil über Jerusalem verhängt wurde, daß sie (sc. die Stadt) vernichtet werden soll, (es auch anders kommen kann, nämlich) wenn Israel umkehrt, den Schabbat zu bewahren, wie es geboten ist; (dann) werden sie nicht von ihrem Ort deportiert, (sondern) es werden (beständig) in Jerusalem die Throne des Königtums des Hauses Davids stehen“ (Rottzoll, Dirk U. (Hg.): Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus (s. Anm. 995), 606).

Jeremia als nächsten Auftrag jenen der Prophezeiung in den Toren Jerusalems über die Auswirkungen von richtigem oder falschem Verhalten am Schabbat erteilt.

Auf diesen folgt jener Textabschnitt, in welchem Jeremia im Haus des Töpfers symbolisch vor Augen geführt bekommt, wie sehr es in der Macht Gottes steht, je nach dem Verhalten eines Volkes (18,8: Umkehr „von seiner Bosheit“ oder gemäß 18,10: Tun dessen, „was in meinen Augen böse ist“) das diesem zugesprochene Heil oder Unheil zu revidieren. Dies stellt die unmittelbare explizierende Verlängerung jenes Tun-Ergehen-Zusammenhangs dar, der auch in 17,19–27 dargelegt wird, an letztgenannter Stelle mit spezifischem Blick auf den Schabbat, in weiterer Folge in 18,1–17 in Bezug auf allgemeines Verhalten, welches mit den Begriffen „Bosheit“ (V. 8), „böse“ (V. 10), „böser Weg“ (V. 11) oder „böses Herz“ (V. 12) umfasst wird.¹⁰²⁶

Bemerkenswerterweise gibt es in 17,22 einen direkten Verweis auf bereits zuvor ergangene Weisungen zum rechten Verhalten am Schabbat, wenn es heißt: „heiligt den Tag des Sabbats, wie ich euren Vätern geboten habe!“¹⁰²⁷ Was in dieser Aussage alles subsumiert ist, bleibt unklar,¹⁰²⁸ jedenfalls aber wird das Heiligen des Schabbats nach Art des/-r Gebote/-s, das/die

¹⁰²⁶ Erst in 18,15 wird Konkretes genannt, nämlich, dass „den nichtigen Götzen“ Rauchopfer dargebracht werden.

¹⁰²⁷ Michael Fishbane stellt die These auf, „that the divine voice adverts to the deuteronomic text (as I commanded your forefathers) as if to emphasize the antiquity of the prohibition. For, by this means, the divine voice speaking through Jeremiah does not just reinforce the prohibition or merely cite Deut. 5:12 (as YHWH ... commanded you) but uses this quotation-tag to authorize the legal innovation and imply that the Sabbath rule now articulated – with its additions – is the very same that was taught at Sinai! The new teachings are authorized by a pseudo-citation from the Pentateuch, spoken with divine authority” (Fishbane, Michael: *The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington 1992, 11). Dies wäre andernorts, unter Verknüpfung mit generellen Fragen bezüglich der Datierung des Buches Jeremia wie auch des Pentateuchs wie auch der jeweiligen Redaktionsstufen, ausführlicher diskutierbar.

¹⁰²⁸ Abraham Ibn Esra kommentiert: „„Bringt keine Last heraus aus euren Häusern am Schabbat-Tag“ (Jer 17,22), dies aber wird in der Tora nicht erwähnt“ (Rottzoll, Dirk U. (Hg.): *Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus* (s. Anm. 995), 606). Jedenfalls aber, so Baruch Levine, „however we date the Sabbath prophecy of Jer 17, it marks a turning point in tracing the history of the Sabbath, because it clearly resonates with the language of the Decalogue and with other Torah statements regarding the Sabbath” (Levine, Baruch A.: „Scripture’s Account. The Sabbath”, in: Neusner, Jacob; Chilton, Bruce D.; Levine, Baruch A.: *Torah Revealed, Torah Fulfilled* (s. Anm. 920), 54–59, hier 56). David Kraemer deutet „carrying between one domain and another (Jer 17:19–27, Neh 13:15–22)” als „a specification” des Verbots „doing business” in Jes 58,13, insofern „trade is constituted of carrying goods, and carrying, as the substance and symbol of trade, is therefore forbidden” (Kraemer, David: „Interpreting the Rabbinic Sabbath: The ‚Forty Minus One’ Forbidden Labors of Mishnah Shabbat 7:2”, in: Siegal, Bar-Asher; Novick, Tzvi; Hayes, Christine Elizabeth (Hgg.): *The faces of Torah. Studies in the texts and contexts of ancient Judaism in honor of Steven Fraade* (= *Journal of Ancient Judaism, Supplements*, hg. v. Lange, Armin u. a., Bd. 22), Göttingen 2017, 385–393, hier 385). Michael Fishbane stellt fest, dass „a close comparison of this citation with the passage from Deut. 5:12–14 cited earlier shows that such phrases as ‚be heedful’, ‚the Sabbath day’, ‚do not do any work’, ‚you shall sanctify the Sabbath day’, and ‚I commanded’

an die Vorfahren der Adressaten erging/-en, als Gegensatz zum Lastentragen und zum Verrichten jeglicher Arbeit dargestellt.¹⁰²⁹

Bei den in Jer 17,21–27 untersagten Tätigkeiten sind verschiedene Elemente unterscheidbar, wobei man diesbezüglich über unterschiedliche Redaktionsstufen und spätere Hinzufügungen in den Text spekulieren könnte:¹⁰³⁰ Am Schabbat soll „keine Last“ getragen werden (V. 21) – diese Forderung könnte bereits ausreichen, um alles nachfolgend Explizierte mitzuumfassen. Der Zusatz „und durch die Tore Jerusalems hereinbringt“ (ebenfalls V. 21) kann trotzdem als notwendige nähere Erklärung interpretiert werden, da unter dem allgemeinen Begriff des Lastentragens auch beispielsweise der Transport von Menschen (Kinder, Kranke) mitgemeint sein könnte.¹⁰³¹ Zudem stellt das Motiv des Einziehens „durch die Tore Jerusalems“ einen durchgehenden roten Faden des gesamten Textabschnittes dar (V. 19.20.21.24.25.27, implizit auch in V. 26). Aus dieser auffälligen Motivhäufung könnte die Frage erwachsen, ob in Jer 17,19–27 überhaupt die Thematik des Lastentragens oder vielmehr das Einziehen durch die Tore Jerusalems als wichtigstes Element der Erzählung, als Hauptmotiv zu interpretieren ist. Ziel des Einhaltens des Arbeits- und hier speziell des Lastentrageverbots am Schabbat ist in dieser Erzählung schließlich das ungehinderte Einziehen-Können nach Jerusalem, durch die Stadttore (d. h. dass diese nicht von anderen Völkern bewacht oder gar zerstört sind) und damit zusammenhängend das „ewige“ Bewohnt-Werden der Stadt, wozu auch der freie Warenverkehr (inklusive Tragen von Lasten durch die Tore) an Werktagen gehört.¹⁰³²

are directly derived from that version of the Decalogue” (Fishbane, Michael: *The Garments of Torah* (s. Anm. 1027), 10). Zugleich ist – unter Hinzufügung einer textkritischen Perspektive, mitzubedenken, dass „Jeremia in 17,19 (vgl. auch 19,3) die Könige von Juda zur Sabbatheiligung“, „in einer fingierten Szene, aus theologischer Rückschau heraus“, aufruft (Backhaus, Franz-Josef; Meyer, Ivo: „Das Buch Jeremia“, in: Zenger, Erich u. a.: *Einleitung in das Alte Testament* (s. Anm. 975), 553–582, hier 568).

¹⁰²⁹ Der Begriff „sondern“ in V. 22, anstelle von „somit“, „damit“ u. dgl. könnte darauf hinweisen, dass die angesprochene an die „Väter“ ergangene Weisung der Heiligung des Schabbats mehr und/oder anderes als nur die Enthaltung von jeglicher Arbeit umfasst.

¹⁰³⁰ Michael Fishbane vermutet, „that this clause restricting bearable goods to one’s home on the Sabbath is a secondary addition to the oracle – much as the Septuagint inserted the post-biblical prohibition of extended Sabbath travel into its own recension of v. 21 (,and do not go out of the gates of Jerusalem’)” (Fishbane, Michael: *The Garments of Torah* (s. Anm. 1027), 11).

¹⁰³¹ Michael Graetz setzt „burdens“ unmittelbar mit „market wares“ gleich (Graetz, Michael J.: Art. „Sabbath. In the Bible” (s. Anm. 906), hier 617).

¹⁰³² Beim Entwurf der positiven Konsequenzen für das Einhalten der Schabbatge-/verbote ist zudem keine Rede mehr von einem Tragen von Lasten, sondern vom Fahren „mit Wagen und Pferden“ und vom Herbeibringen von Opfern.

Die Spezifizierung in V. 22, derzufolge „keine Last aus euren Häusern“ herauszubringen und „keinerlei Arbeit“ zu tun sei, könnte demgegenüber auch in anderes textliches Umfeld platziert werden, es ist weder unabdingbar mit dem Einzug durch die Tore Jerusalems noch mit dem Wohlergehen der Stadt und ihrer „Paläste“ (s. V. 27) verknüpft. Eine solche Verknüpfung wird erst in V. 24 vorgenommen, wobei dort wiederum die Passage über das Verbot von V. 22, jegliche „Last aus euren Häusern“ herauszubringen, entfällt. Die doppelte Nennung der Formulierung „keinerlei Arbeit tun“ (V. 22 und 25) stellt einerseits eine Konkretisierung des Lastentragens hinsichtlich jener Lasten, die dem erwerbsmäßigen Unterhalt dienen, dar, andererseits eine Generalisierung des Verbots auch auf andere Tätigkeiten abseits des Lastentragens.

Noch öfter ist vom Heiligen bzw. Heilig-Halten des Schabbattages die Rede (V. 22, 24 und 27) – dieses Heilig-Halten, so es „wirklich“ (V. 24) durchgeführt wird, soll nicht nur das Fortbestehen Jerusalems sichern, sondern auch, dass von allen Seiten, aus allem näheren und fernerem Umland, „Lob(opfer) (...) in das Haus des HERRN“ gebracht werden. – In Kürze ließe sich dies zusammenfassen als: Heiligt den Tag des Schabbats, auf dass ihr fortbestehend Gott Lob erbringen könnt.

I. „Meine Sabbate entweihen sie sehr“. Annäherungen an Ez 20,12–24

Anlässlich des Wunsches der „Ältesten Israels“, „den HERRN zu befragen“ (Ez 20,1), kommt es zu einer weiteren Exoduserzählung – diesmal jedoch aus der Perspektive Gottes dargestellt und mit dem Fokus auf das „widerspenstige“ (s. V. 8.13.21) Verhalten des Volkes Israel, und zwar der ersten und der zweiten Exodusgeneration.¹⁰³³ Im Unterschied zu den bisher von mir

¹⁰³³ Otilia Lukács spricht von „a reinterpretation of the history of Israel in which the violation of the Sabbath commandment occupies a central position“ (Lukács, Otilia: Sabbath in the Making. A Study of the Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment (= Contributions to Biblical Exegesis and Theology, hg. v. Troyer, K. de; Oyen, G. van; Bd. 97), Leuven 2020, 222). Bezüglich Ez 20 wie auch der anderen Nennungen des Schabbats im Buch Ezechiel (22,8.26; 23,38f; 44,24; 45,17; 46,1–7.11f) meint Lukács: „In my view, the Sabbath references contribute to Ezekiel’s strategy to interpret the notion of exile“ (ebda.). Damit stelle das Buch Ezechiel ein Beispiel dar „for the prophetic literature, which used existing traditions to develop a theological answer to the experience of exilic crisis“ (ebda., 223).

erörterten Textpassagen des „Alten“ Testaments handelt die vorliegende nicht ausschließlich vom Schabbat und dem rechten Umgang des Menschen mit der Zeit des Schabbats. Vielmehr ist jede Erwähnung des Schabbats unmittelbar gekoppelt mit den allgemeinen Begriffen „Ordnungen“ und „Rechtsbestimmungen“.¹⁰³⁴ Alle diese drei Begriffe werden stets mit dem Possessivpronomen „meine“ [i. e. Gottes] verbunden, was den Konterpart zu den „Götzen Ägyptens“ (V. 8) bzw. „ihren Götzen“ (V. 16.18) bzw. „den Götzen ihrer Väter“ (V. 24), an denen „Augen“ (V. 8.24) und „Herz“ (V. 16) des Volkes Israel „hingen“ (V. 8) und nachliefen (V. 16), bildet.

Trotz aller Klage darüber, dass „meine Sabbate“ entweiht wurden, und zwar nicht einmal, partikular, von einzelnen Individuen, sondern wiederholt und generell (es ist von keinerlei Ausnahme die Rede, auch nicht eines einzelnen, selbst Mose spielt hier keine Rolle), wird zwar vom „Grimm“ und „Zorn“ Gottes gesprochen, von seinen Überlegungen, „sie zu vernichten“ (V. 13), jedoch kommt es nicht unmittelbar zur Vollstreckung der Vernichtung. Dies steht in krassem Gegensatz zur Erzählung von Num 15,32–36 und ergänzt zudem einen bisher in meinen Erörterungen zu Ex 31,14f („Wer ihn entweiht, muss getötet werden, ja, jeder, der an ihm eine Arbeit verrichtet, eine solche Seele soll aus der Mitte seiner Völker ausgerottet werden“), 35,2 („Jeder, der an ihm eine Arbeit verrichtet, muss getötet werden“) oder auch Jer 17,21 („Hütet euch bei eurem Leben“) nicht miteinbezogenen Aspekt, nämlich jenen des „Sich-Reuen-Lassens“ Gottes seiner eigentlich für den Fall von Missachtung seiner Zuwendung, seines Bundes mit dem Menschen, seiner Weisungen angedrohten negativen Konsequenzen. Nicht Barmherzigkeit, ungebrochene (obwohl verschmähte) Liebe oder Mitleid mit dem sich weiterhin falschen Götzen zuwendenden Volk Israel sind es auf den ersten Blick, die Gott im Narrativ des Buches Ezechiel davon abhalten, seinen „Zorn an ihnen zu vollenden“ (V. 8), sondern jener Beweggrund, welcher dreimal, mantraartig, wiederholt wird: „Aber ich handelte (gnädig) um meines Namens willen, damit er nicht entweiht werden sollte vor den Augen der Nationen, vor deren Augen ich sie herausgeführt hatte“ (V. 14, ähnlich V. 9 und V. 22). Abgesehen davon gibt es in V. 17 eine nur kleine Notiz, die ein anderslautendes Motiv für die nicht durchgeführte Todesstrafe nennt: „Aber ich war ihretwegen betrübt, sodass ich sie nicht vernichtete, und ich machte mit ihnen kein Ende in der Wüste.“¹⁰³⁵ Genau hierin spiegelt sich

¹⁰³⁴ Gemäß Rolf Rendtorff „spielt der Aspekt der Heiligung bzw. Entheiligung des Sabbat eine gewichtige Rolle“, da „unter den Geboten, die Gott Israel nach der Herausführung aus Ägypten gegeben hat, (...) das Sabbatgebot als einziges ausdrücklich genannt“ werde (Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2 (s. Anm. 894), 73).

¹⁰³⁵ Vgl. Ps 106,45, wo es heißt: „Und er gedachte um ihretwillen seines Bundes, und es reute ihn in der Fülle seiner Gnade.“

jene Doppelseitigkeit der Medaille des Schabbats wider, die in V. 12 zum Ausdruck kommt, welche ähnlich in Ex 31,13 formuliert wurde: „Und auch meine Sabbate gab ich ihnen, dass sie zum (Bundes)zeichen sein sollten zwischen mir und ihnen, damit man erkenne, dass ich, der HERR, es bin, der sie heiligt.“

Unmittelbar zuvor ist davon die Rede, dass der Mensch durch „meine Ordnungen, und meine Rechtsbestimmungen (...), wenn er sie tut, lebt“ (V. 11). Bei aller Unklarheit darüber, was unter dem Begriff „lebt“ hier näherhin zu verstehen ist, so handelt es sich jedenfalls um etwas, was durch das Geheiligt-Werden durch Gott, welches durch das Bundeszeichen des Schabbats zum Ausdruck kommen soll,¹⁰³⁶ weit übertroffen wird. In V. 19f wird dieser Unterschied auch auf die an die zweite Exodusgeneration ergehenden Forderungen in wörtlicher Korrespondenz übertragen: „Lebt in meinen Ordnungen“ entspricht der Aussage von V. 11 („durch die der Mensch, wenn er sie tut, lebt“), „heiligt meine Sabbate“ entspricht V. 12 („dass ich, der HERR, es bin, der sie heiligt“). Das Tun des Menschen soll damit die Gabe Gottes reflektieren, umgekehrt stellt die Entweihung der Schabbate, das Verwerfen der Rechtsbestimmungen und das Nachlaufen der eigenen Götzen einen gleichsam Gott vernichten wollenden Akt dar, auf den dieser auf ebensolche Weise reagieren würde – was er jedoch vor allem deshalb nicht tut, weil er seinen Namen nicht entweihen möchte und damit in gegenteiliger Weise zum Menschen, der den Namen Gottes durch die erwähnten Verhaltensweisen und Missachtungen entweicht, agiert.

m. „Was ist das für eine schlimme Sache, die ihr da tut, dass ihr den Sabbattag entheiligt?“ Annäherungen an Neh 13,15–22

Ein umfassendes *Happy End* hätte das Buch Nehemia abschließen können, wären an 13,3 nicht weitere 28 Verse angeschlossen worden. Nach der Wiederherstellung der Mauern Jerusalems, nach dem Hören des Buches „mit dem Gesetz des Mose“ (8,1), nach der Feier des

¹⁰³⁶ Es handelt sich also beim Schabbat nicht bloß um „das exklusive Erkennungszeichen Israels“, wie Benjamin Ziemer behauptet (Ziemer, Benjamin: „Schöpfung, Heiligtum und Sabbat in der priesterlichen Bundeskonzeption“ (s. Anm. 927), hier 43), sondern, verwendet man die von Ziemer gewählte Begrifflichkeit, um ein Erkennungszeichen des das Volk Israel heiligenden Gottes.

Laubhüttenfestes, nach dem Bekenntnis der Sünden inklusive jener, die von den „Söhnen Israel“ seit der Wüstenwanderung begangen wurden, auch nach diversen Versuchen der Gegenspieler des Nehemia, sein Vorhaben zu torpedieren bzw. ihn zu ermorden, kommt es ab 10,1 zur schriftlichen „Vereinbarung“ darüber, „im Gesetz Gottes zu leben, das durch Mose, den Knecht Gottes, gegeben worden ist, und alle Gebote des HERRN, unseres Herrn, und seine Rechtsbestimmungen und seine Ordnungen zu bewahren und zu tun“ (10,30). Ein Teil dieser eingegangenen Verpflichtung ist es, „Waren und allerlei Getreide“, die „die Völker des Landes am Sabbattag (...) zum Verkauf bringen, (...) am Sabbat oder an einem (andern) heiligen Tag nicht“ abzunehmen (10,32).

Nur gute zwei Kapitel später, in welchen von der Wiederansiedelung in Jerusalem durch die vom Los Bestimmten (s. 11,1) und von der feierlichen Einweihung der Mauer von Jerusalem (12,27–47) erzählt wird, werden in 13,4–31 jedoch erneut Beispiele der Missachtung von Ge-/Verboten genannt, welche explizit Gegenstand der in Kap. 10 eingegangenen Verpflichtungen darstellen. Ein bemerkenswerter Unterschied gegenüber jener Erzählung über das Nicht-Einhalten von Ge-/Verboten zum Schabbat, die in das Narrativ des Buches Ezechiel (Kap. 20) aufgenommen wurde, ist hier allerdings zu vermerken: Es sind mitnichten alle zum Volk Israel Gehörigen, sondern nur einzelne Individuen, die sich in Neh 13,15 nicht schabbatkonform verhalten. Für die übrigen erzählten Missachtungen der eingegangenen Verpflichtungen sind gemäß 13,4 „der Priester Eljaschib (...), ein Verwandter des Tobija“ (jener „ammonitische Knecht“, welcher seit 2,10 gemeinsam mit „Sanballat, der Horoniter“ und ab 4,1 mit weiteren Gesinnungsgenossen zu den Erzfeinden Nehemias gehört) verantwortlich, sowie laut 13,23 „die Juden, die aschdodische, ammonitische (und) moabitische Frauen geheiratet hatten“, d. h. Angehörige jener Gruppe, die nach 13,3 wie „alles Mischvolk von Israel“ abgesondert wird. Die den Textabschnitt einleitende Zeitangabe „vordem“¹⁰³⁷ könnte darauf schließen lassen, dass die vorliegende Textpassage als ein Rückblick auf bereits vor 13,1, vielleicht auch vor 10,1 oder noch früher im Narrativ des Buches Nehemia, nämlich vor 7,1 (vor Fertigstellung der

¹⁰³⁷ So die Übersetzung der Elberfelder Bibel des Wortes „וּלְפָנַי מִזֶּה אֵלִישִׁיב הַכֶּהֱן נָתַן בְּלִשְׁכַּת בֵּית־אֱלֹהֵינוּ“, in V. 4 („Vordem aber hatte der Priester Eljaschib, der über die Zellen des Hauses unseres Gottes gesetzt war, ein Verwandter des Tobija,“), aber auch von „לְפָנַיִם“ in V. 5 („diesem eine große Zelle hergerichtet. Vordem hatte man dort die Speisopfer gelagert“). Für die Einheitsübersetzung wurde beide Male das Wort „früher“ ausgewählt, in der Lutherbibel wird hingegen differenziert zwischen „noch davor“ in V. 4 und „früher“ in V. 5, was nicht nur der lexikalischen Bedeutung von „לְפָנַיִם“ („vor“) und „לְפָנַיִם“ („früher“), sondern auch dem Inhalt von V. 4f besser entspricht. In der Übersetzung Tur-Sinai sind die Begriffe „vordem“ und „früher“ zu finden, bei Buber-Rosenzweig „vordem“ und „vorher“.

Mauer) sich zugetragen Habendes von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Nehemia gedacht sein könnte.

Aufgrund der Wiederaufnahme der Gebetsbitte „Gedenke, mein Gott, mir zugute, all dessen, was ich für dieses Volk getan habe“ (5,19) in jeweils variiert Form in 13,14.22.31 wäre es auch denkbar gewesen, den Textabschnitt 13,4–31 bereits direkt an 5,19 anzuschließen. In diesem Fall wäre es zudem womöglich zu weniger inhaltlichen Brüchen und weniger sich aufdrängenden Fragen gekommen (wie etwa jener, inwiefern die am Schabbat Arbeitenden und die in Mischehen Lebenden zur Rechenschaft gezogen werden können, wenn sie womöglich erst zu einem späteren Zeitpunkt erneut oder vielleicht erstmals aus dem „Buch mit dem Gesetz des Mose“ (8,1) vorgelesen bekommen¹⁰³⁸), als durch die Platzierung des Textabschnittes als Finale (oder gegenüber einer eventuell früheren Redaktionsstufe als Anhang) des Buches Nehemia.

In jedem Fall aber decken sich die in 13,15–22 erzählten Vergehen nur teilweise mit dem gemäß 10,32 schriftlich Vereinbarten. Auffallenderweise und in dieser Form im Vergleich mit den bisher von mir erörterten schabbatrelevanten Stellen aus dem Tanakh singulär wird in 10,32 auf den ersten Blick kein Wort darüber verloren, dass am Schabbat nicht gearbeitet werden soll. Vielmehr heißt es: „Wenn die Völker des Landes am Sabbattag ihre Waren und allerlei Getreide zum Verkauf bringen, wollen wir es ihnen am Sabbat oder an einem (andern) heiligen Tag nicht abnehmen.“ Es scheint hier also der Erwerb von Waren und Getreide verboten zu sein, eine schabbatliche Shoppingtour untersagt. Wie im vorangehenden Vers 31 werden „die Völker des Landes“ den „Söhnen Israel“ gegenübergestellt, in V. 31 geht es um das Mischehenverbot, wodurch das Verbot des Erwerbs von Waren der „Völker des Landes“ am Schabbat gleichsam als das Verbot, verschiedene Zeiten (der Schabbat der „Söhne Israel“ ist für die „Völker des Landes“ ein Werktag wie jeder andere auch) miteinander zu vermischen, interpretiert werden

¹⁰³⁸ Auf diese Möglichkeit weist Seth Schwarz hin, wenn er über Nehemia schreibt: „He also (...) gradually encouraged the adoption of the laws and rituals of the *Torat Moshe*, including the closure of markets on the Sabbath, and the celebration of the biblical festivals, like Passover and Tabernacles, which had previously either been completely unknown, or had long since fallen into desuetude” (Schwartz, Seth: *The ancient Jews from Alexander to Muhammad*, Cambridge 2014, 28). Vgl. I. Gafni in seinen Ausführungen über die „revitalization of the Jewish religious community“, da „a national consolidation under Ezra and Nehemiah (...) was largely in the nature of a religious revival“, „the disappearance from the sources of any Davidic heir after Zerubbabel probably also reflects the dashing of any hopes for immediate restoration of the monarchy” (Gafni, I.: „Chapter One: The Historical Background“, in: Stone, Michael E. (Hg.): *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (= Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, hg. v. Burgers, W. J.; Sysling, H.; Tomson, P. J., Bd. 2), Assen u. a. 1984, 1–32, hier 2).

kann. Die Möglichkeit aber, dass jemand, der zu den „Söhnen Israel“ gehört, selbst Waren anbieten oder herbeischaffen würde, gerät in 10,32 nicht in den Blick.

Anders stellt sich die Situation in 13,15 dar, denn dort heißt es: „In jenen Tagen sah ich (einige) in Juda, die am Sabbat die Keltern traten und (Getreide)haufen einbrachten und auf Esel luden und auch Wein, Trauben und Feigen und allerlei Last und es am Sabbattag nach Jerusalem hereinbrachten.“ Hierbei handelt es sich um gleich mehrere Tätigkeiten, die unter Einbeziehung anderer biblischer Bücher bzw. später verschriftlichter jüdischer Quellen zwar als den Schabbat brechend einzustufen sind, jedoch in 10,32 allesamt keine Erwähnung fanden: das Herstellen von Trauben- oder anderen Obstsäften, das Einbringen von Getreideernte, das Transportieren von Lasten, das Hereinbringen von Waren nach Jerusalem, um damit zu handeln. Im nachfolgenden Satz ist zudem davon die Rede, dass „sie die Lebensmittel verkauften“. Diese Schabbatübertretungen sind allesamt unter dem Begriff „Arbeit“, noch dazu „erwerbsmäßige Arbeit“ kategorisierbar – und werden dennoch lediglich mit einer Verwarnung Nehemias „an dem (selben) Tag“ bedacht, nicht aber mit gravierenderen Konsequenzen oder Bestrafungen.

Wenn es nachfolgend, in V. 16, heißt: „Auch Tyrer wohnten darin;¹⁰³⁹ sie brachten Fisch und allerlei Ware herein und verkauften sie am Sabbat den Söhnen Juda, und (zwar) in Jerusalem“, so könnte wiederum auf den ersten Blick eine direkte Parallele zu 10,32 gezogen werden. Durch die Erwähnung von Fisch aber kommt ein weiterer Aspekt mit ins Spiel, nämlich jener, dass es nicht beim bloßen Erwerb von Waren bleibt bzw. bleiben kann, sondern dass gerade solche verderbliche Waren noch am selben Tag verarbeitet werden müssen, wodurch es unweigerlich zu einer Verletzung des Arbeitsverbots am Schabbat kommt (abgesehen davon, dass die erworbenen Waren als Lasten zumindest nach Hause getragen werden).

Interessanterweise werden in weiterer Folge nicht die am Schabbat Arbeitenden, die Lastenträger, Verkäufer und/oder Einkäufer von Nehemia zur Rechenschaft gezogen, sondern „die Edlen von Juda“¹⁰⁴⁰, von denen angenommen werden kann, dass sie möglicherweise nur

¹⁰³⁹ Rolf Rendtorff sieht eine Unklarheit in Neh 13,15–22, „ob die Leute, die Nehemia ‚in Juda‘ bei der Arbeit sieht, Judäer oder Angehörige anderer Bevölkerungsgruppen sind, wie es in 10,32 vorausgesetzt wird“ (Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2 (s. Anm. 894), 74). Die Aussage über die „Tyrer“, d. h. explizit bezeichnete zu den „Söhnen Israel“ Zählende, aber noch unzweifelhafter die in V. 18 getätigte Anklage über „eure Väter“ räumt m. E. diese Unklarheit aus.

¹⁰⁴⁰ „וְאֶלֶּיָּהָ אֶת הָרִי יְהוּדָה“, „Da zog ich die Edlen von Juda zur Rechenschaft“) könnte auch als „Freie“ oder „Vornehme“ übersetzt werden. Daraus könnte abgeleitet werden, dass es sich nicht um Sklaven handelt, d. h., dass sie aus freien Stücken und eigenem Antrieb agieren.

als Einkäufer mitbeteiligt waren, vielleicht auch nur als Auftraggeber, und unter Umständen in das erzählte Geschehen überhaupt nicht involviert sind, im Unterschied zu weniger Begüterten, deren Lebensunterhalt und womöglich auch das Überleben ihrer Familien vom Arbeiten und Verkaufen von Waren auch am Schabbat abhängig ist. Zur Rechenschaft werden mutmaßlich diejenigen gezogen, die es sich problemlos leisten könn(t)en, am Schabbat keiner Arbeit nachzugehen und keinen Tagelohn zu erhalten.¹⁰⁴¹

Nehemia differenziert in seiner Anklage in V. 17 zwischen sich und den Schabbatübertretern: Er prangert die „schlimme Sache, die *ihr* da tut, dass *ihr* den Sabbattag entheiligt“ und dass „*eure* Väter (...) ebenso gehandelt“ hätten, an, spricht demgegenüber aber über „*unser* Gott“, der „all dies Unheil über *uns* und über diese Stadt brachte“. Ganz anders noch hatte Nehemia in 1,6f gebetet: „Lass doch dein Ohr aufmerksam und deine Augen offen sein, dass du auf das Gebet deines Knechtes hörst, das ich heute, Tag und Nacht, für die Söhne Israel, deine Knechte, vor dir bete und mit dem ich die Sünden der Söhne Israel bekenne, die *wir* gegen dich begangen haben! Auch ich und meines Vaters Haus, *wir* haben gesündigt.“ Diese Veränderung könnte redaktionelle Ursachen haben, d. h. als ein weiteres Indiz dafür gelten, dass es sich bei 13,4–31 um einen späteren Zusatz handelt. Möglich sind aber auch inhaltliche Gründe, denn immerhin beschuldigt Nehemia in 13,18 „die Edlen von Juda“, dass sie das „Unheil“, das aufgrund des Verhaltens ihrer „Väter“ hereingebrochen ist, noch verschlimmern, wenn er sagt: „Und ihr steigert die Zornglut über Israel, indem ihr den Sabbat entheiligt!“ Ebenso denkbar ist ein Zusammenhang damit, dass Nehemia innerhalb von 13,4–31 dreimal Gott mit dem Anliegen anruft, seiner und seiner guten Taten zu gedenken – Fürbitte für alle „Söhne Israel“ hält er jedoch nicht, in V. 29 ist gar das Gegenteil davon zu lesen. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass, so Christian Frevel, „dem idealtypischen Nehemia“ „in der Verurteilung der Mischehen (Neh 13,1–3.23–29) (...) wie bei der Sorge für den Sabbat (Neh 13,15–22) torakonformes Verhalten attestiert“¹⁰⁴² wird, könnte es sich hier auch um einen Rückgriff auf

¹⁰⁴¹ Dazu passt auch „die Sozialfürsorge, mit der Nehemia auf die zunehmende Verelendung der bäuerlichen Unterschicht in der perserzeitlichen Provinzialgesellschaft reagiert“, auf welche Christian Frevel hinweist. Hinsichtlich der Historizität des im Buch Nehemia Erzählten meldet Frevel allerdings auch Bedenken an, wenn er fortfährt: „Zwar erscheinen die Maßnahmen für das 5. Jh. v. Chr. durchaus plausibel, jedoch ist zugleich in den Texten die Orientierung des Handelns Nehemias an der Tora zu erkennen. Nehemia wird als Idealgestalt stilisiert, die sich torakonform engagiert. Das macht die historische Bewertung sehr schwer, zumal andere Quellen fehlen“ (Frevel, Christian: Geschichte Israels, Stuttgart 2018, 353).

¹⁰⁴² Ebda., 354. Frevel ergänzt dazu, den Text in größerer Perspektive weiter ausdeutend: „Die Maßnahmen Nehemias – wie auch in ähnlicher Weise die mit Esra verbundenen Aktivitäten (...) – verfolgen ein ideologisches Konzept, das Joseph Blenkinsopp mit dem Begriff ‚ritual ethnicity‘ bezeichnet, d. h. eine religiös begründete Identitätskonstruktion in Abgrenzung vom ‚Anderen‘. Inwieweit dabei zwischen intra- und interreligiösen [sic]

Neh 1,9 handeln („Kehrt ihr aber zu mir um und bewahrt meine Gebote und tut sie – wenn (auch) eure Vertriebenen am Ende des Himmels sein sollten, (selbst) von dort werde ich sie sammeln und sie an den Ort bringen, den ich erwählt habe, um meinen Namen dort wohnen zu lassen!“). Nehemia würde dann nicht (nur) als torakonform Handelnder, sondern (auch) als jemand dargestellt werden, der umkehrt, sich reuig Gott zuwendet und danach torakonform lebt. Eine solchermaßen idealisierte Gestalt könnte noch besser paränetischen Zwecken dienen und zur Nachahmung anregen als ein von Anfang bis Ende perfekt agierender Idealtypus.

In beiden Fällen, bei der Ermahnung der Kelterntretenden und der Lebensmittelverkäufer in V. 15 sowie beim Zur-Rechenschaft-Ziehen der „Edlen von Juda“ in V. 17f, gibt es keinen Vermerk dazu, dass die Betroffenen einsichtig und reuig reagieren würden, was auch erklärt, warum Nehemia in weiterer Folge (s. V. 19–22) Zwangsmaßnahmen, i. e. das Schließen und Bewachen der Tore Jerusalems am Schabbat, einleitet und auch den anfangs vor den Toren übernachtenden Händlern Gewalt androht.¹⁰⁴³

Ob der gesamte Textabschnitt 13,4–31 eine späte(-re) redaktionelle Hinzufügung darstellt,¹⁰⁴⁴ ob das darin Erzählte als innerhalb des Narrativs des Buches Nehemia bereits früher stattfindend vorzustellen ist, ob es sich um von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Buches Nehemia bewusst an diese Stelle platzierte Episoden handelt, z. B. zum Zwecke der Paränese, so bleibt

Konflikten zu unterscheiden ist, wird ebenso diskutiert, wie die Frage der innerbiblischen Wurzeln und Parallelen“ (ebda.).

¹⁰⁴³ Michael Rodkinson vergleicht dieses Vorgehen mit Jes 58,13f: „About this time also another prophet, the second Isaiah – who, though not possessing the temporal power of Nehemiah, was gifted with that persuasive eloquence that appealed to the heart--preached against indulging in pleasures on the Sabbath day“ (Rodkinson, Michael L. (Hg.): *New Edition of the Babylonian Talmud, First Edition, Section Moed (Festivals), Vol. 1: Tract Sabbath*, Boston 1903, XXIV).

¹⁰⁴⁴ Georg Steins sieht in den Büchern Esra plus Nehemia eine A-B-A'-B'-A''-B''-Form realisiert, wobei die A-Teile den „Wiederaufbau des Tempels gegen Widerstände“ (Esra 1,1–6,22), den „Aufbau der Stadtmauer gegen Widerstände“ (Neh 1,1–7,4) und den „Abschluss der Reorganisation“ (Neh 11,1–12,47), die B-Teile hingegen die „Verpflichtung auf das Gesetz (Bund)“ (Esra 7,1–10,44), die „Verpflichtung auf das Gesetz (Bund)“ (Neh 7,5–10,40) und die „Durchsetzung des Bundes“ (Neh 13,1–31) umfassen würden (Steins, Georg: „Die Bücher Esra und Nehemia“, in: Zenger, Erich u. a.: *Einleitung in das Alte Testament* (s. Anm. 975), 331–349, hier 335f.). Auch wenn Parallelitäten zwischen den genannten Abschnitten nicht zu leugnen sind, so wird zumindest anhand des von Steins als B''-Teil bezeichneten Abschnittes (Neh 13,1–31) deutlich, dass es sich hierbei vonseiten Steins um eine Stilisierung zum Zwecke der architektonischen Symmetrie handelt, die weder den inhaltlichen Bruch zwischen 13,3 und 13,4 in den Blick nimmt, noch die Frage, welche zeitliche Situierung für 13,4–31 anzunehmen möglich ist. Peter Ackroyd weist im Gegensatz dazu sogar darauf hin, dass Nehemia in 13,1–3 nicht einmal erwähnt wird, sowie, dass es sich bei 13,4–31 um „the second period of his governorship“ handele (Ackroyd, Peter: „The Jewish community in Palestine in the Persian period“, in: Davies, W. D.; Finkelstein, Louis (Hgg.): *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge u. a. 1984–2018. Vol. 1: *Introduction: The Persian Period*, hg. v. Davies, W. D.; Finkelstein, Louis, New York 1984, 130–161, hier 150).

jedenfalls hinsichtlich des Schabbats festzuhalten, dass er fortlaufend in Gefahr stand, hinsichtlich des Arbeitsverbotes missachtet zu werden. Auf diese Weise singulär wird diese Missachtung hier, im Buch Nehemia, damit verknüpft, dass Jerusalem zerstört und seine Bewohner exiliert wurden.

n. Thesen zum Verhältnis des historischen Jesus von Nazareth zum in Texten des „Alten“ Testaments dargestellten Schabbat

Obwohl es keine Sicherheit darüber geben kann, sondern lediglich mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeiten, welche Teile des Tanakhs dem historischen Jesus von Nazareth bekannt waren, in welchem jeweiligen Ausmaß, in welcher Textfassung, wie sie von ihm wahrgenommen und in welchem Umfang er die darin enthaltenen „Ordnungen, die der HERR durch Mose (...) geredet hat“ (Lev 10,11), in seinem Alltagsleben umgesetzt hat, so ist zumindest davon auszugehen, dass Jesus und sein Umfeld wenigstens von einem Teil der von mir erörterten Aussagen innerhalb des Tanakhs bezüglich des Schabbats wussten und entsprechend handelten.¹⁰⁴⁵

Mit einer nicht geringen Wahrscheinlichkeit kann zudem angenommen werden, dass der historische Jesus von Nazareth folgende Gebetsworte gekannt und/oder mündlich (mit-)vollzogen hat: „אֲתָהּ צְנִיתָהּ, הָבִינִי וְאַצְרָהּ תּוֹרָתָהּ וְאַשְׁמְרָנָהּ בְּכָל־לֵב: (...) בְּחֻקֶּיךָ אֲשַׁמְעֶשֶׂע לֹא אֲשַׁכַּח דְּבָרְךָ: (...) פְּקֻדֶּיךָ לִשְׁמֹר מֵאֵד: לְעוֹלָם לֹא־אֲשַׁכַּח פְּקֻדֶּיךָ כִּי (...) וְאַשְׁמְעֶשֶׂע בְּמִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר אֶהְבֵּתִי: (...) וְאַשְׁמְרָה תּוֹרָתְךָ תָּמִיד לְעוֹלָם וָעֶד: (...) “ („Du hast deine Vorschriften geboten, dass man sie eifrig beobachte. (...) An deinen Satzungen habe ich meine Lust. Dein Wort vergesse ich nicht. (...) Gib mir Einsicht, und ich will dein Gesetz bewahren

¹⁰⁴⁵ Plausibel wäre es auch, dass der historische Jesus von Nazareth mit jenen Worten auf „the question posed to Jonah, „Of what people are you”“ geantwortet hätte, von denen David Goodblatt annimmt, dass auf diese Weise „in some cases, (...) residents of the Land of Israel would have been responded „I am descended from the patriarchs Abraham, Isaac and Jacob/Israel, from the tribes Moses led out of Egypt and Joshua led into Canaan; as such I am a member of the people with whom Yahweh established a covenant at Sinai and whose culture is determined by that covenant”“ (Goodblatt, David: „Varieties of Identity in Late Second Temple Judah (200 B.C.E.–135 C.E.)”, in: Eckhardt, Benedikt (Hg.): Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, hg. v. Wright, Benjamin G., Bd. 155), Leiden 2011, 11–27, hier 27). Von einem entsprechenden Verhältnis zum Schabbat, welcher in der Historiographie der „Söhne Israel“ mit den genannten Zentralereignissen Exodus und Bundesschluss am Sinai untrennbar verknüpft ist, ist daher auszugehen.

und es halten von ganzem Herzen. (...) Halten will ich dein Gesetz beständig, immer und ewig. (...) Ich habe meine Lust an deinen Geboten, die ich liebe (...) Ewig werde ich deine Vorschriften nicht vergessen, denn durch sie hast du mich belebt. (...) Meine Seele hat deine Zeugnisse befolgt, und ich liebe sie sehr. (...) Ich sehne mich nach deiner Rettung, HERR! Dein Gesetz ist meine Lust“, Ps 119,4.16.34.44.47f.93.167.174).¹⁰⁴⁶

Dennoch wird immer wieder in christlicher theologischer Literatur auch noch jüngeren Datums, wenn es darum geht, das Verhältnis des in den Evangelien erzählten oder daraus abgeleiteten bzw. weiterentwickelten Jesus zum Schabbat zu determinieren, z. B. auf die beiden Makkabäerbücher verwiesen. Sie können jener Argumentationslinie dienlich sein, die darauf hinzielt, dass Jesus den Schabbat wenn schon nicht abgeschafft, so doch zumindest gemildert habe. Derartige Argumentationen bergen jedoch gleich mehrere offene Flanken bzw. Fehlschlüsse in sich. Zum einen reichen „die Datierungsversuche (...) von der Mitte des 2. Jh. v. Chr. bis in das Jahr 70 n. Chr.“¹⁰⁴⁷ Inwieweit die noch dazu nicht im hebräischen Tanakh, sondern nur in der Septuaginta überlieferten Texte der Makkabäerbücher oder wenigstens Vorformen dazu, schriftlicher oder mündlicher Art, dem historischen Jesus von Nazareth überhaupt bekannt waren, ist somit fraglich.¹⁰⁴⁸ Zum anderen reicht es auch nicht aus,

¹⁰⁴⁶ Ähnliches gilt beispielsweise für Ps 1,1f; 18,22f; 19,8–10; 25,4; 37,31 oder 73,24.

¹⁰⁴⁷ Dobbeler, Stephanie von: Art. „Makkabäerbücher 1–4“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2006, 9. Dobbeler kommentiert dazu: „Die hier genannte Zeitspanne weist auf die Schwierigkeit der Datierung“ (ebda.).

¹⁰⁴⁸ Bezüglich der Rezeption des in 1 Makk 2 erzählten Geschehens durch Josephus, eines Autors, der m. E. in größerer zeitlicher Nähe zum historischen Jesus von Nazareth steht als Verschriftlichungen der Evangelien, stellt Francis Borchardt fest: „Because of the way Josephus repeats and interprets Mattathias’ ruling originally found in 1 Macc 2, it is clear that he perceives this narrative to be the source of law valid for Judeans in his own day. This provides firm evidence of a very late narrative text being received by at least some Judeans as law. The broader context of Josephus’ writings further makes it possible to see that in the reception of texts as law, details can be changed and characters can exceed the boundaries of said law. Though we can make no major conclusions concerning the historical development of Sabbath warfare halakah, we can at least note that Josephus considers such a development to be possible“ (Borchardt, Francis: „Sabbath observance, Sabbath innovation: The Hasmonean and their legacy as interpreters of the law“, in: *Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period* 46 (2015), 2, 159–181, hier 181). Auch dies ist nicht unerheblich für die Verhältnisbestimmung des in den Evangelien erzählten Jesus zum Schabbat wie zur Tora insgesamt. Zu bedenken ist ebenfalls, dass „die Exilssituation (...) es mit sich“ brachte, „daß die nachdrückliche Einschärfung des Gebots (Ez 20,12–24; Ex 31,12–17; Num 15,32–36) und seine theologische Begründung konkrete Vorschriften eindeutig überwog: Es stand ja nicht in Frage, wie man ihn begeh, sondern daß man ihn halten sollte“ (Galley, Susanne: *Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage*, München 2003, 38). Gleichsam als Notverordnungen entworfen, sind somit gerade Geschichten mit drastischem Ausgang wie jene von Num 15,32–36, aber auch die Aussagen von Ex 31,12.14f und Ex 35,2 weder als generell geltend oder auf andere Texte des „Alten“ Testaments nahtlos übertragbar zu betrachten, noch (schon gar nicht) als Grundlage für die Ermordungsabsichten von in den Evangelien gezeichneten „Pharisäern“ heranzuziehen.

simplifizierend zu statuieren, dass gemäß 1 Makk 2 „die rigoristische Makkabäergemeinde die erste Ausnahme vom Sabbatgebot: „Lebensgefahr bricht den Sabbat““¹⁰⁴⁹ entdeckt habe und noch weniger, einen solchen Slogan auf die in den Evangelien erzählten verschiedenen, an einem Schabbat zeitlich situierten Heilungen der jeweiligen Jesusfiguren *grosso modo* anzuwenden: In 1 Makk 2,41 wird ein völlig anderes Motiv für den Beschluss genannt, sich bei Angriff an einem Schabbat zu verteidigen („damit wir nicht alle umkommen wie unsere Brüder in den Höhlen“), als sich die Sachlage bei den Heilungen des in den Evangelien erzählten Jesus darstellt. In 1 Makk 2,40 befürchten Mattatias und seine Freude: „Wenn wir alle so handeln, wie unsere Brüder gehandelt haben, und nicht gegen die fremden Völker für unser Leben und unsere Gesetze kämpfen, dann vertilgen sie uns bald von der Erde.“ Somit steht das Fortbestehen des Volkes Israel als Ganzes auf dem Spiel, hingegen bei den Krankenheilungen in den Evangelien allenfalls ein einzelnes Leben, wenn überhaupt. Dass der historische Jesus, so er die in den Evangelien erzählten Heilungen allgemein und an einem Schabbat speziell durchgeführt haben sollte,¹⁰⁵⁰ nicht nur in seiner Rechtfertigung den „Pharisäern“, sondern zuallererst Gott gegenüber, von dem anzunehmen ist, dass der historische Jesus als Jude ihn als Geber der Ge-/Verbote zum Schabbat, vermittelt durch Mose, betrachtet hat, auf die Geschichte über die Makkabäer rekurriert hätte und diese auf den jeweils vorliegenden Fall gemünzt hätte, ist nirgends in den Evangelien angedeutet.

Nicht zuletzt sei darauf hingewiesen, dass „die Regelung, auch am Sabbat kämpfen zu dürfen, (...) für die Makkabäer fast einem Sprung über den eigenen Schatten gleichkommt: Schließlich war die Entweihung des Sabbats mit einer der Hauptgründe für den Makkabäeraufstand (1 Makk 1,43.45; vgl. auch 2 Makk 6,6).“¹⁰⁵¹ Außer für diesen Extremfall der drohenden Ausrottung des gesamten Volkes gibt es im gesamten „Alten“ Testament keine Ausnahmeregelungen für die jeweils genannten Ge-/Verbote zum Schabbat zu finden.

¹⁰⁴⁹ Hinz, Christoph: „Jesus und der Sabbat“, in: Kerygma und Dogma 19 (1973), 91–108, hier 93.

¹⁰⁵⁰ Andernorts könnten ausführlichere Überlegungen dazu angestellt werden, welche in den Evangelien erzählten Geschichten ebenfalls am Schabbat stattfinden könnten, ohne dass dieser explizit genannt oder problematisiert wird. Abgesehen von Aufgehalten und Predigten in Synagogen (s. z. B. Mt 4,23; Mk 1,39; Joh 6,59; 18,20) könnte dies etwa auch bei jener Erzählung der Fall sein, derzufolge Jesus angesichts von „Schriftgelehrten“ und „Pharisäern“, die eine Ehebrecherin zu ihm brachten, „mit dem Finger auf die Erde schrieb“ (Joh 8,2–11). Zieht man dazu die Regelung aus mShabb 12,4f in Betracht, so könnte es sich dabei um eine schabbatkonformes Verhalten handeln: „Wer einmal sich vergessend, zwei Buchstaben schrieb, ist schuldig; er mag nun mit Tinte geschrieben haben oder mit Farbe, mit Röteln, mit Gummi mit Vitriol, oder was irgend bleibende Zeichen macht (...). Schreibt Einer mit dunklen Flüssigkeiten, mit Fruchtsaft, in Wegestaub, in Streusand, oder überhaupt in Etwas, worin die Schrift nicht bleibt, so ist er frei“ (https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.12.5?lang=bi, aufgerufen am 21. 5. 2024).

¹⁰⁵¹ Tiwald, Markus: „Wie streng hielt man den Sabbat im Frühjudentum?“ (s. Anm. 474), hier 74.

Von einer ungebrochenen Wertschätzung des historischen Jesus von Nazareth dem seit „nachexilischer Zeit noch weiter an Bedeutung gewonnen“¹⁰⁵² habenden Schabbat gegenüber, der nicht nur durch die Enthaltung von Arbeit, sondern auch durch die von Jes 58,13f geprägte, „wirkungsgeschichtlich bedeutsame Bezeichnung des Sabbats als einer Wonne bzw. Lust“¹⁰⁵³ als das gesamtgesellschaftliche Leben im sozialen und geographischen Umfeld Jesu strukturierend angenommen werden kann, ist zuvorderst auszugehen. Diese Prämisse ist m. E. grundlegender Maßstab für Fragen hinsichtlich der Historizität der in den Evangelien erzählten Heilungen an einem Schabbat, und zwar betreffs ihrer Handlungen und aller darin spielenden Personen bzw. –gruppen, aber ebenso für jegliche Ableitungen von Handlungsanweisungen oder –empfehlungen bezüglich des Feierns des Schabbats (resp. seines Ignorierens resp. Transferierens auf den wesensfremden Sonntag) für all jene Menschen, die sich innerhalb eines breitgefächerten und vielgestaltigen Christentums quer durch die Jahrhunderte als Nachfolgende Jesu interpretier(t)en.¹⁰⁵⁴ Welche Auswirkungen diese Prämisse der ungebrochenen Wertschätzung des Schabbats, verbunden mit weiteren, nachbiblischen

¹⁰⁵² Grund, Alexandra: Die Entstehung des Sabbats (s. Anm. 990), 308.

¹⁰⁵³ Ebda.

¹⁰⁵⁴ Bei Interpretationen „neu“-testamentlicher Texte ist zudem stets im Blick zu behalten, dass diese lange Zeit über (und in Neu-Übersetzungen bis heute) bearbeitet, reformuliert und adaptiert wurden. Als kleines *pars pro toto* sei diesbezüglich auf die Forschungen Jason Combs hingewiesen, der über Texte des Lukas-Evangeliums feststellt: „it is clear in a number of manuscripts that Christian anti-Sabbath polemic affected the textual transmission of Luke 4:16 and 23:56.“ Dazu führt Combs näher aus: „The anti-Sabbath polemic (...) was intended to fashion Christianity and Judaism as distinct. The variants at Luke 4:16 and 23:56 reflect this polemic, but they do not fully replicate it—one sees in these variants only a faint flicker of Origen’s or Chrysostom’s fiery rhetoric. The passages in Luke were shaped anew by an editor who had been shaped by that rhetoric“ (Combs, Jason Robert: „Christian Anti-Sabbath Polemic and the Textual Transmission of Luke 4:16 and 23:56“, in: A Journal of Biblical Textual Criticism 26 (2021), 29–46, hier 46). Die Polemik, die so in „neu“-testamentliche Texte eingearbeitet wurde, entbehrte zugleich der Grundlage, vielleicht auch überhaupt der profunden Kenntnis „alt“-testamentlicher, den Schabbat betreffender Texte. Angelika Strotmann stellt fest: „Immer wieder ist zu lesen, dass Jesus mit seinen Sabbatheilungen das Sabbatgebot gebrochen bzw. übertreten habe. Dem widerspricht jedoch, dass wir im gesamten Ersten Testament und damit natürlich auch in der Tora keinen Hinweis auf das spezifisch Verbotene der Jesus vorgeworfenen Verstöße finden. Selbst in den strengen Sabbatregeln Qumrans und des Jubiläenbuches, den einzigen uns erhaltenen jüdischen Sabbatauslegungen vor 70 n. Chr., fehlen Hinweise zum Verbot ärztlicher Tätigkeit. Erst ab 200 n. Chr., in der Sabbathalacha der Mischna, werden bestimmte ärztliche Handlungen verboten, die Heilung durch das Wort wie in Mk 3,1–6 gehört aber nicht dazu.“ Strotmann kommt daher zur Schlussfolgerung, „(...) dass der Eindruck, den Mk 3,1–6 vermittelt, durchaus zutreffende Erinnerungen wiedergeben könnte: dass es den Kritikern Jesu letztlich nämlich nicht um das Sabbatruhegebot ging, sondern um die Desavouierung eines unbequemen Charismatikers“ (Strotmann, Angelika: Der historische Jesus: eine Einführung, Paderborn ³2019, 153f.). Diese Kritiker sind m. E. womöglich nicht in historischen Personen zu Lebzeiten Jesu zu verorten, sondern in Projektionsfiguren, die erst in späteren Zeiten die Umorientierung des inzwischen entstandenen Christentums weg vom Judentum widerspiegeln.

Sichtweisen und Deutungen desselben, auf eine erneuerte Wertschätzung auch des Karsamstags haben kann, soll in den nun folgenden Kapiteln erörtert werden.

ii. „ברוך אתה יי מקדש השבת, „Gelobt seist du, Ewiger, der du den Sabbat heiligst“¹⁰⁵⁵). Ein Streifzug durch Sichtweisen auf den Schabbat im nachbiblischen¹⁰⁵⁶ Judentum

1. „A day of rest and joy, of pleasure and delight“¹⁰⁵⁷

Quer durch die Jahrhunderte brachten und bringen jüdische Autoren ihre Wertschätzung des Schabbats und die Freude daran, ihn Woche für Woche zu feiern, zum Ausdruck. Der „nach Jom Kippur (...) höchste jüdische Feiertag“¹⁰⁵⁸, der allerdings 51-mal öfter als Jom Kippur gefeiert wird, „das erste und vornehmste der Feste“¹⁰⁵⁹, „für das Judentum seit nachexilischer Zeit (...) der Feiertag schlechthin“¹⁰⁶⁰, der als einziges der jüdischen Feste „was included in the Ten Commandments“¹⁰⁶¹, wird bis in die heutige Zeit als „gleichsam ein Vorgeschmack auf die

¹⁰⁵⁵ Bamberger, Selig: סדור שפת אמת. Siddur Sefat Emet, Basel 1978, 92.

¹⁰⁵⁶ Markus Tiwald vertritt die These, dass „der Ausdruck ‚nachbiblisches Judentum‘ (...) nicht verwendet werden“ sollte, „da der jüdische ‚Kanon‘ der heiligen Schriften erst in rabbinischer Zeit seinen definitiven Abschluss fand, wobei der Ausdruck ‚Kanon‘ eine christliche Wortprägung ist und auf die jüdischen Heiligen Schriften gar nicht angewendet werden sollte“ (Tiwald, Markus: Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das *Parting of the Ways* (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, hg. v. Frevel, Christian u. a., Bd. 5), Stuttgart 2022, 18). Diese These birgt mehrere Alogismen in sich: Tiwald meint, dass der Ausdruck „Kanon“ nicht in diesem Zusammenhang eingesetzt werden soll, gebraucht ihn jedoch selbst. Genau dieser Begriff müsste andernorts zudem näher differenziert betrachtet werden, hinsichtlich der verschiedenen Teile des Tanakh, die keineswegs allesamt als „erst in rabbinischer Zeit“ in ihrer Sammlung abgeschlossen betrachtet werden können (vgl. dazu z. B. Neh 8, –3: „Und sie sagten zu Esra, dem Schriftgelehrten, er solle das Buch mit dem Gesetz des Mose herbeibringen, das der HERR (dem Volk) Israel geboten hatte. So brachte am ersten Tag des siebten Monats der Priester Esra das Gesetz vor die Versammlung, vor Männer und Frauen, und vor jeden, der zu hören verstand. Und er las daraus vor“). In Frage zu stellen wäre zudem, auf welchen Zeitraum Tiwald die „rabbinische“ Zeit datiert, im Unterschied zum Anschein, den er mit seiner Äußerung erwecken kann, handelt es sich gerade bei der Datierung von rabbinischen Schriften um ein (bei Einbeziehung von mündlicher Tradition besonders nach vorne hin) offenes Feld. Nicht zuletzt ließe sich auch der von Tiwald im Buchtitel verwendete Begriff „Frühjudentum“ hinterfragen, gerade hinsichtlich seines Gebrauchs durch einen christlichen Autor.

¹⁰⁵⁷ Schechter, Solomon: *Studies in Judaism, First Series*, Philadelphia 1896, 248, zit. nach: Millgram, Abraham E. (Hg.): *The Sabbath Anthology*, Philadelphia 1944 (Reprint 2018), 166. Schechter setzt fort: „a day in which man enjoys some foretaste of the pure bliss and happiness which are stored up for the righteous in the world to come“.

¹⁰⁵⁸ Glossar, in: Braun, Christina von; Brumlik, Micha (Hgg.): *Handbuch Jüdische Studien*, Wien u. a. 2018, 457–460, hier 459.

¹⁰⁵⁹ Ben-Chorin, Schalom: „Die Feste des jüdischen Jahres“ (s. Anm. 966), hier 124.

¹⁰⁶⁰ Mayer-Haas, Andrea J.: „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (s. Anm. 839), 13.

¹⁰⁶¹ Millgram, Abraham E. (Hg.): *The Sabbath Anthology* (s. Anm. 1057), 22.

erlöste Welt in messianischen Zeiten“¹⁰⁶² betrachtet, was sich mit der bereits in bBer 57b dokumentierten Interpretation des Schabbats als ein Sechzigstel der kommenden Welt deckt.¹⁰⁶³

Doch weist der Schabbat nicht nur – zumindest als Hoffnungszeichen – in eine Zukunft in unbestimmbar entfernter Zeit, sondern wird betrachtet als seine Fühler in beide Richtungen (auf einer räumlich dargestellten Zeitachse) ausstreckend. In einem Midrasch wird der Schabbat dargestellt „as Adam’s savior when God was about to destroy him on Friday evening on account of his sin: At that moment the Sabbath arrived and became Adam’s advocate, saying to the Holy One, blessed be He: ‘During the six days of Creation no one suffered punishment. And will Thou begin it with me? Is this my holiness? Is this my rest?’ And thus Adam was saved by the Sabbath’s pleas from destruction in Gehenna. When Adam saw the power of the Sabbath, he was about to sing a hymn in her honor“¹⁰⁶⁴. Darauf bezugnehmend bezeichnet Theodore Friedman den Schabbat als „at once the climax of that primordial time and the paradigm of the future time“¹⁰⁶⁵.

Abgesehen von diesen seinen Eigenschaftszuschreibungen, die zugleich alle Zeitkonzeptionen letztlich sprengen, hat der Schabbat eine enorme Bedeutung für die Gestaltung der Gegenwart, dies sowohl bezüglich der Strukturierung der ansonsten gleichförmig verlaufenden Werkstage¹⁰⁶⁶, als auch in seiner Rolle als Gegenpol zum werktäglichen Leben, als „die stille Insel im stürmischen Meer der Woche“¹⁰⁶⁷. „Für einen religiösen Juden“ sei der Schabbat, so Herman Wouk, „der Angelpunkt (...), um den sich alles in seinem Leben dreht, aus dem er Kraft und Erholung und Lebensfreude schöpft“¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶² Nachama, Andreas; Homolka, Walter; Bomhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum (s. Anm. 504), 166.

¹⁰⁶³ „Fünf Dinge sind ein Sechzigstel, und zwar: das Feuer, der Honig, der Šabbath, der Schlaf und der Traum. Das Feuer ist ein Sechzigstel des Fegefeuers, der Honig ist ein Sechzigstel des Manna, der Šabbath ist ein Sechzigstel der zukünftigen Welt, der Schlaf ist ein Sechzigstel des Todes, der Traum ist ein Sechzigstel der Prophetie.“ (siehe: <https://www.sefaria.org/Berakhot.57b.13?lang=bi>, aufgerufen am 26. 06. 2024).

¹⁰⁶⁴ Bacchiocchi, Samuele: „Sabbatical typologies of messianic redemption“ (s. Anm. 133), hier 160.

¹⁰⁶⁵ Friedman, Theodore: „The Sabbath: Anticipation of Redemption“, in: Judaism 16 (1967), 4, 443–452, hier 447.

¹⁰⁶⁶ „Der Schabbat und das mit ihm verbundene Arbeitsverbot (...) ist (...) der Anker für den Rhythmus der Woche“, so Charlotte Fonrobert (Fonrobert, Charlotte Elisheva: „Ritual“, in: Braun, Christina von; Brumlik, Micha (Hgg.): Handbuch Jüdische Studien (s. Anm. 1058), 173–189, hier 174).

¹⁰⁶⁷ Prijs, Leo: Worte zum Sabbat. Über die jüdische Religion, München 1990, 91.

¹⁰⁶⁸ Wouk, Herman: Er ist mein Gott, Hamburg ²1961, zit. nach ebda.

Der „auch *jom menucha* (,Tag der Ruhe‘) und *jom kedduscha* (,Tag der Heiligkeit‘)“ genannte „wichtigste jüdische Feiertag“¹⁰⁶⁹ „bittet den Menschen eindringlich um Anerkenntnis seines unüberholbaren Kerns: Freude an und in Gott.“¹⁰⁷⁰ Im Gegensatz zur Darstellung von christlichen Autoren über viele Jahrhunderte hinweg, gerade in ihren Thesen über das angeblich distanzierte Verhältnis von Jesus von Nazareth zum Schabbat, wird von jüdischer Seite zwar auch über Ge- und Verbote, über „Riten und Gebräuche“, die zur Heiligkeit und zum Heilighalten des Schabbats gehören, reflektiert, jedoch: „sein eigentlicher Sinn heißt Gelöstheit, Friede, Heiterkeit und Erhebung der Herzen zu Gott.“¹⁰⁷¹

Selbst wenn immer wieder betont wird, dass das Feiern des Schabbats unmittelbare Auswirkungen auf die sechs Tage der Arbeitswoche hat, so handelt es sich dennoch um einen mit den übrigen Tagen unvergleichlichen Zeitrahmen: „the Jew who observes Shabbat enters a new world, a new dimension of time. Those twenty-four hours are intrinsically different from all other periods of time. Shabbat is the special spiritual treasure of those who understand it and experience it; it is a sign of the private covenant between God and Israel“¹⁰⁷², so Marc D. Angel. Der zentrale Begriff hierbei erscheint mir „experience it“: Keine noch so ausschweifenden theoretischen Reflexionen, noch so tiefsinnigen Überlegungen und kein noch so profundes Wissen über in rabbinischem und anderem Schrifttum tradierte Annäherungen an den Schabbat können somit die Selbsterfahrung, das eigene Durchleben dieser besonderen Zeiten ersetzen. Denn nur auf diese Weise kann der Schabbat wie auch derjenige, auf den der Schabbat verweist, als „das Geheimnis der Ruhe, die auch eine nicht mehr knechtende Arbeit nach sechs Tagen unterbrechen will“¹⁰⁷³, erlebt werden. Der Verweis des Schabbats auf das Geheimnis, das Gott selbst ist, hängt laut Georg Braulik mit dem im Schöpfungsmythos (Gen 2,3) zum Ausdruck Gebrachten zusammen: „Nach dem Schöpfungswort erklärte Gott den siebten Tag für ‚heilig‘. ‚Heiligen‘ aber heißt: herausnehmen aus dem Bannkreis des Gewöhnlichen, Profanen, um es mit Gott in Beziehung zu setzen.“¹⁰⁷⁴ Es handelt sich – daraus ableitbar – somit um einen doppelten, gleich gerichteten Vorgang: Einerseits wird der siebte Tag von Gott für „heilig“ erklärt“, i. e. zu sich selbst in Beziehung gesetzt, andererseits heiligt der Mensch (bzw. soll

¹⁰⁶⁹ Nachama, Andreas; Homolka, Walter; Bomhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum (s. Anm. 504), 165.

¹⁰⁷⁰ Treitler, Wolfgang: Kein Diener zweier Herren! (s. Anm. 128), 199.

¹⁰⁷¹ Wouk, Herman: Er ist mein Gott, Hamburg ²1961, zit. nach Prijs, Leo: Worte zum Sabbat (s. Anm. 1067), 91.

¹⁰⁷² Angel, Marc D.: „Sephardic Shabbat“, in: Judaism 31 (1982), 21–25, hier 22.

¹⁰⁷³ Braulik, Georg: „Schöpfung, Exodus und Sabbat“, in: Jahrbuch der Erzdiözese Wien, (1985), 27–30, hier 27.

¹⁰⁷⁴ Ebda.

heiligen) den Schabbat und setzt ihn (und sich selbst durch diesen Vorgang der Heiligung des Schabbats) in Beziehung zu Gott.

Durch Vollziehen des Ruhetages seitens des Menschen kommt es jeden siebten Tag zu einer Erinnerung an den Schöpfer, seine Schöpfung und zur *imitatio Dei*, was gemäß Pierluigi Lanfranchi wiederum Auswirkungen auf das gesamte Leben hat: „It has a commemorative function because it remembers God’s rest after creating the world: by weekly observing the Sabbath rest, Jews remember the creation, structure their time, and order their lives in harmony with God’s activity.”¹⁰⁷⁵ Kara Root sieht darin gleichermaßen ein Erinnertwerden des Menschen an sein Geschaffensein wie auch an seine Identität, sein Wesen überhaupt, wenn sie schreibt: „Sabbath promises that when we stop and rest, God will remind us whose we are, and help us remember who we are.“¹⁰⁷⁶ Dies hänge, so Root, unmittelbar damit zusammen, dass es an jedem Schabbat zu einem Aussteigen aus angstvoller Produktivität und zu einer Hinwendung zur göttlichen Realität der Furchtlosigkeit und dem Fehlen von Mangel komme.¹⁰⁷⁷ Dadurch, dass der Mensch im Vollzug des Schabbats, im Halten des Ruhetages aufhört, „d’être un ‚serviteur des serviteurs‘, un serviteur des pharaons extérieurs et intérieurs, l’homme devient un ‚serviteur de Dieu‘: il est libre, car il se met au service de Dieu et, par conséquent, de l’humanité“¹⁰⁷⁸, so Alexandre Safran. Safran zieht dabei eine Verbindungslinie zwischen den Begründungen für das Schabbatgebot in den beiden Dekalogfassungen. Doch spricht er von „devient“, nicht von „redevient“, wie es einer chronologischen Lesart des Pentateuchs eher entsprechen würde. Damit und auch durch die Ausweitung des Pharaonenbegriffs auf „äußere“ und „innere Pharaonen“, i. e. auf Fremd- und Selbstversklavung, auf Ansprüche anderer Menschen wie auch auf überzogene Selbstansprüche zielt Safran auf eine Aktualisierung der biblischen Schabbatgebote und auf eine Generalisierung derselben, da er vom „homme“ im Allgemeinen spricht. Bemerkenswert ist auch, dass er den Gottes-Dienst als Ursache („par consequent“) für den Dienst an der Menschheit bzw. an der Menschlichkeit („humanité“) betrachtet.

¹⁰⁷⁵ Lanfranchi, Pierluigi: „Attitudes to the Sabbath in Three Apostolic Fathers“ (s. Anm. 855), hier 244.

¹⁰⁷⁶ Root, Kara K.: „Sabbath: The Gift of Rest“ (s. Anm. 897), hier 267.

¹⁰⁷⁷ „In bold defiance, Sabbath calls us to regularly step out of the mentality of constant anxiety and relentless productivity, and into God’s reality of fearless belonging and satisfied enough“ (ebda.). Etwas später führt Root dazu weiter aus: „You are more than what you buy or sell, consume, produce, or purchase. Sabbath says; you are free“ (ebda., 268).

¹⁰⁷⁸ Safran, Alexandre: „Le sabbat dans la tradition juive“ (s. Anm. 918), hier 138.

Es liegt in der Natur des Schabbats, als an jedem Ort feierbares Fest, dass er selbst dann weiter vollzogen werden konnte, „when access to the sanctuary's sanctity had been barred“.¹⁰⁷⁹ Stattdessen wurde und wird „the Jewish home (...) on Shabbat into a sanctuary“¹⁰⁸⁰ umgewandelt, so Pinchas Peli. Gerade aufgrund seiner Nicht-Gebundenheit an den Jerusalemer Tempel hätte der Schabbat nach Zerstörung des Tempels und nach Entstehung und Ausweitung des Christentums in und auf andere/-n Weltregionen weiterhin auch von Christen gefeiert werden können. Jedoch ist mit Wolfgang Treitler festzustellen, dass der Schabbat „niemals heimisch in der katholischen Kirche und ihrer Theologie“¹⁰⁸¹ war, was allem voran mit der Abkoppelung Selbiger vom Judentum, der Abstrahierung des Juden Jesus von Nazareth und seiner Transformierung in eine weitgehend heidnisch geprägte Christusfigur, in zunehmendem Maße ab dem 4. Jahrhundert u. Z., inklusive der Übernahme des Feiertages des römischen Sonnengottes als wöchentliches christliches Schabbatsubstitut zu tun hat.

Mit Aufkommen der Vorstellungen einer Transsubstantiation, beschworen durch magische Formeln, die aus fluiden und divergierenden Textpassagen der Evangelien fortentwickelt wurden, vollzogen durch sich an göttlicher Stelle handelnd wählenden Personen, die zugleich eines der menschlichsten und alles andere als göttlichen Merkmale des Menschen Jesus, i. e. seine Männlichkeit, als Exklusivitätskriterium für die Zulässigkeit ihres Handelns definierten, zudem mit wachsendem Glauben an wundertätige sterbliche Überreste von als heilig festgelegten Menschen, d. h. mit der Entwicklung der Verehrung von Partikeln eines Mehl-Wasser-Gemischs sowie von Knochenresten, nicht zuletzt auch von phantasievollen bildhaften Darstellungen des Menschen Jesus von Nazareth, denen wiederum göttliche Wirksamkeit zugeschrieben wurde, entstand ein geistiges und kulturelles Umfeld, in das der Schabbat „als Zeit, die den Zwang abreißen lässt, den Zweck verwirft und einen ‚Palast‘ erstehen lässt in der Zeit, nicht am Ort, der wieder als heilige Stätte vergötzt werden könnte“, in keinerlei Hinsicht

¹⁰⁷⁹ Calaway, Jared C.: *Heavenly Sabbath, Heavenly Sanctuary: The Transformation of Priestly Sacred Space and Sacred Time in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Epistle to the Hebrews*, Diss. Columbia University 2010, Ann Arbor 2011, 406. Calaway betrachtet „the Sabbath and the sanctuary“ als „the dual expressions of God's holiness“, „God's holiness could be experienced spatially through the sanctuary and temporally through the Sabbath, not just by the priests administering in the temple, but for all within the covenant every seventh day“ (ebda., 405f.). Der Schabbat hat somit allein durch sein ortsungebundenen Wesen ein zutiefst egalitäres Potential.

¹⁰⁸⁰ Peli, Pinchas: „Shabbat – A Key to Spiritual Renewal in Israel“, in: *Judaism* 31 (1982), 87–92, hier 91.

¹⁰⁸¹ Treitler, Wolfgang: „Der Mensch – Gottes Shabbatgeschöpf. Zu Johann Baptist Baltzers Gotteslehre und Anthropologie“, in: Appel, Kurt; Treitler, Wolfgang; Zeillinger, Peter (Hgg.): *Vernunftfähiger – vernunftbedürftiger Glaube. FS Johann Reikerstorfer (= Religion – Kultur – Recht, hg. v. Reikerstorfer, Johann u. a., Bd. 3)*, Frankfurt a. M. 2005, 109–131, hier 111.

mehr gepasst hätte, denn: „Es gehört zum Schabbat, dass er erstet und wieder erlischt“.¹⁰⁸² Damit lässt er sich – anders als die genannten Handlungen, Personen und Objekte – weder habhaft machen noch festschreiben, funktionalisieren, instrumentalisieren oder vermarkten. Auch daher kann er zugleich mit Gott selbst verglichen werden.

Lässt man sich auf diesen Schabbat ein, auf die „temps d’inactivité de l’homme“, so ist es zugleich „un temps de suprême confession de l’activité toute-puissante de Dieu“¹⁰⁸³, denn „der siebte Tag“ ist ein „Denkmal der Weltschöpfung und Weltherrschaft Gottes“¹⁰⁸⁴. Haynes/Krüger interpretieren den Schabbat dementsprechend dahingehend, dass er „intends to grant a taste of what life was like for humanity living in the Garden of Eden. It points to a time when humanity laboured before God and enjoyed intimate fellowship with him“¹⁰⁸⁵. Aus Sicht von Aharon Shemesh bringt „Israel’s adherence to this commandment“ [i. e. der Ge-/Verbote zum Schabbat] den Menschen gar „close to the angels“¹⁰⁸⁶.

Betrachtet man den Schabbat als „a profound moral and religious gift“¹⁰⁸⁷ und nicht als zu erfüllende Pflicht, die mit rigiden, einschränkenden Vorschriften einhergeht, so lässt sich wöchentlich erfahren, was Piet van Boxel formuliert hat: „Sabbat meint Fülle, meint Überfluß“¹⁰⁸⁸. Abraham Ibn Ezra verknüpft diesen geistlichen Reichtum damit, dass „der Schabbat (...) (den Menschen) gegeben“ worden sei, „um die Werke Gottes zu verstehen und um in seiner Tora nachzusinnen“¹⁰⁸⁹, ein Gedanke, der laut Dirk Rottzoll in pSchab 15,3 zu finden ist, wo es allerdings noch zugespitzter heißt: „R. Berechja (sagte) im Namen von R.

¹⁰⁸² Ebda., hier 112.

¹⁰⁸³ Sales, Michel: „L’accomplissement du sabbat“, in: *Communio* XIX (Jan/Febr 1994), 1, 11–30, hier 17.

¹⁰⁸⁴ Hirsch, Samson Raphael: *Der Pentateuch, Zweiter Theil: Exodus* (s. Anm. 887), 191.

¹⁰⁸⁵ Haynes, Matthew; Krüger, P. Paul: „Creation Rest: Exodus 20:8-11 and the First Creation Account“ (s. Anm. 988), hier 111. Das hinter dieser Sichtweise stehende Konzept, demzufolge dieser Zustand „was lost with the events of Gen 3“ (ebda.), wäre andernorts ausführlicher hinterfragend zu diskutieren.

¹⁰⁸⁶ Shemesh, Aharon: „Shabbat, Circumcision and Circumcision on Shabbat in Jubilees and the Dead Sea Scrolls“, in: Dimant, Devorah; Kratz, Reinhard G. (Hgg.): *Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible. The Biblical Patriarchs in the Light of the Dead Sea Scrolls* (=Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Barton, John u. a., Bd. 439), Berlin 2013, 263–287, hier 264.

¹⁰⁸⁷ Slee, Nicola: *Sabbath* (s. Anm. 499), 21.

¹⁰⁸⁸ Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“ (s. Anm. 415), 13.

¹⁰⁸⁹ Rottzoll, Dirk U. (Hg.): *Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus* (s. Anm. 995), 604.

Chijja bar Ba: Die Schabbate und Feiertage wurden nur gegeben, um sich an ihnen mit den Worten der Tora zu beschäftigen“.¹⁰⁹⁰

Diese Beschäftigung mit der Tora und dem Wirken Gottes könnte durch die im Kizzur Schulchan Aruch überlieferte Sichtweise als nicht notwendig betrachtet werden, wo es heißt: „und unsere Weisen s. A. haben gesagt (Jer. Nedar. Ende III): Der Sabbat wiegt alle Gebote auf. Wer den Sabbat vorschriftsgemäß hält, hat damit gleichsam die ganze Thora anerkannt; und wer ihn entweicht, ist, als ob er die ganze Thora abgeleugnet hätte.“¹⁰⁹¹ Die Aussageintention der Autoren wäre damit aber wohl nicht getroffen, denn es geht hier mit größter Wahrscheinlichkeit nicht darum, das Torastudium als obsolet zu bezeichnen (woher sollte man ansonsten auch überhaupt wissen, was der Schabbat sei und wie er zu halten sei), sondern um das Aufzeigen der immensen Bedeutung des Schabbats aus Sicht der Tradenten dieser Interpretation.

Wie die Tora als Gesamtes, so habe, laut Daniel Krochmalnik, „die jüdische Tradition“ den Schabbat „stets als ureigenstes Erbe des Judentums, als eine Art jüdischen Nationalfeiertag betrachtet“ – obwohl er „von universaler Bedeutung ist“ und „sich das jüdische Volk als Präfiguration einer Menschheit“ verstehe, „die den Schabbat als Zeichen der Geschöpflichkeit und Freiheit hütet (Jes 56,6–7).“¹⁰⁹² Eine ähnliche, wenn nicht noch größere Bedeutung misst dem Halten des „cornerstone of Judaism“¹⁰⁹³ jene Tradition bei, die sich auf die im Talmud zu findende „Auffassung“ stützt, „der gemäß der Messias kommt, wenn ganz Israel einen Sabbath hält. Allerdings wird, wie so oft, auch die gegenläufige Meinung geäußert, der gemäß der Messias erscheinen wird, wenn ganz Israel den Sabbath entweicht.“¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹⁰ Ebda., Fn. 226. Vgl. https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Shabbat.15.3.2?lang=bi (aufgerufen am 01. 07. 2024).

¹⁰⁹¹ Ganzfried, Schelomo: Kizzur Schulchan Aruch, ins Deutsche übertragen von Rabbiner Dr. Selig Bamberger, 2 Bde., Basel 1978, Bd. 1, 404.

¹⁰⁹² Krochmalnik, Daniel: Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum (s. Anm. 899), 136.

¹⁰⁹³ Bialik, Hayyim Nahman: Sefer ha-Shabbat, Tel-Aviv, 1938, 519, zit. nach: Millgram, Abraham E. (Hg.): The Sabbath Anthology (s. Anm. 1057), 171.

¹⁰⁹⁴ Ben-Chorin, Schalom: Die Tafeln des Bundes (s. Anm. 840), 89f. Robert Goldenberg nennt für das Kommen der Erlösung „nach talmudischer Lehre“ jenen „Augenblick (...), wenn ganz Israel zwei Sabbate ordnungsgemäß einhält (bShab 118b; yTaan 1,1 64a)“ (Goldenberg, Robert: Art. „Sabbat. II. Judentum“, in: TRE online, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.29_518_32/html (abgerufen am 30. 4. 2022), 521–525, hier 524).

Angesichts dieser Deutungen des Schabbats und seiner Einhaltung als von universal-menschlicher Relevanz lässt sich mit Tom Holmén zusammenfassen: „the Sabbath furnishes a path marker of major generality and importance. We may assume that a Jew who persisted in ignoring the Sabbath was in due course of time no longer considered a Jew but an apostate, a violator of the covenant“¹⁰⁹⁵.

Wie Abraham Joshua Heschel festhält, behaupte „die jüdische Tradition“ allerdings „nicht, daß jedes Jota des Gesetzes dem Mose am Sinai offenbart wurde“ – dies sei, so Heschel, „eine ungerechtfertigte Ausweitung des rabbinischen Offenbarungsverständnisses“. Hingegen meint er, unter Berufung auf Pes Num Rabba 19, dass „die Rabbinen behaupten, daß ‚Dinge, die dem Mose nicht offenbart wurden, Rabbi Akiba und seinen Kollegen enthüllt worden sind‘. (...) In ihrer Absicht, die Freude an Gott und die Liebe zu Ihm zu vermehren, haben die Rabbinen die Auslegungsmöglichkeiten des Gesetzes verbreitert und immer mehr Einschränkungen und Verbote geschaffen. ‚Es gibt keine Generation, in der die Rabbinen dem Gesetz nicht hinzugefügt hätten‘ (Rabbi Jom Tov Lipmann Heller).“¹⁰⁹⁶ Einige dieser Hinzufügungen sollen nun exemplarisch dargestellt werden, in – bei aller angebrachten Skepsis bezüglich der Datierung und Datierbarkeit von rabbinischen Texten und unter Bedachtnahme der Tatsache, dass es sich vielfach um bis in die heutige Zeit fortlaufend weitergeschriebene und aufeinander aufbauende Traditionsstränge handelt – annähernder, manchmal relativ genau datierbarer, manchmal thesenhafter chronologischer Reihenfolge.

¹⁰⁹⁵ Holmén, Tom: Jesus and Jewish Covenant Thinking (s. Anm. 474), 90. Genau dies lässt sich weder über Jesus von Nazareth sagen noch über „meetings on the first day of the week“ „in the apostolic era, (...) especially evening gatherings for a shared meal (John 20:19, 26; Acts 20:7)“, denn: „there is no warrant for viewing it as a substitute for Sabbath observance. Indeed, the timing could have originally been meant to permit continued participation in Sabbath observances“, so Henry Sturcke (Sturcke, Henry: Encountering the Rest of God (s. Anm. 770), 325).

¹⁰⁹⁶ Heschel, Abraham Joshua: Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, Berlin ⁵2000, 234f.

2. Zu einigen Aspekten des Schabbats in der Mischna

a. Die 39 „Hauptarbeiten“ in mShab 7,2

In unzähliger Literatur wird darauf verwiesen, dass es im Mischnatraktat „Shabbat“ zu einer genauen Festlegung der am Schabbat zu unterlassenden Arbeiten gekommen sei. Vielfach unterbleiben in ebendieser Literatur allerdings eine genauere Untersuchung der entsprechenden Textstelle sowie tiefergehende Reflexionen darüber.

Inbesondere in mShab 7 wird unterschieden „zwischen Hauptkategorien (wörtlich: ‚Vätern‘) verbotener Arbeit und untergeordneten Kategorien (wörtlich: ‚Nachkomme‘).“¹⁰⁹⁷ Bei den „Hauptarbeiten“ handelt es sich um „vierzig weniger eine, nämlich: Säen, Ackern, Ernten, Garben binden, Dreschen, Worfeln, Früchte säubern, Mahlen, Sieben, Kneten, Backen; Wolle scheeren, sie waschen, klopfen, färben, spinnen, anzetteln, zwei Binde-Litzen machen, zwei Fäden weben, zwei Fäden trennen, einen Knoten machen, einen Knoten auflösen, mit zwei Stichen festnähen, zerreißen, um mit zwei Stichen festzunähen; ein Reh fangen, es schlachten, dessen Haut abziehen, sie salzen, das Fell bereiten, die Haare abschaben, es zerschneiden: zwei Buchstaben schreiben, auslöschen, um zwei Buchstaben zu schreiben; bauen, einreißen. Feuer löschen, anzünden, mit dem Hammer schlagen, aus einem Bereiche in einen anderen tragen.“¹⁰⁹⁸

Robert Goldenberg betrachtet diese Liste als „eine Aufgliederung der fundamentalen menschlichen Tätigkeiten darstellen: Essenszubereitung, Kleidung, Wohnung und Schreibmaterial“, nimmt also eine Unterteilung in vier Bereiche vor, wohingegen Joseph Tabory von lediglich „two major sub-categories and several miscellaneous types“ ausgeht, wobei „the first major sub-category consists of twelve types of labor connected with the production of bread“, „the second consists of thirteen types of labor connected with writing – starting with hunting an animal for its skin and ending with writing itself.“¹⁰⁹⁹ Entweder liegt Tabory allerdings dabei eine andere Textversion vor oder es handelt sich um eine nicht nachvollziehbare Zählweise, denn in der oben angeführten Textstelle würde es sich um elf

¹⁰⁹⁷ Goldenberg, Robert: Art. „Sabbat. II. Judentum“ (s. Anm. 1094), hier 523.

¹⁰⁹⁸ https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.7.2?lang=bi&with=all&lang2=en (aufgerufen am 21. 06. 2024).

¹⁰⁹⁹ Tabory, Joseph: „Jewish Festivals in Late Antiquity“, in: Katz, Steven T. (Hg.): The Cambridge History of Judaism. Vol. IV: The late Roman-Rabbinic Period, Cambridge 2006, 556–572, hier 560.

Kategorien, die zur Produktion von Brot dienen, handeln, sowie um neun, die in Zusammenhang mit der Tätigkeit des Schreibens gebracht werden können. Beinahe die Hälfte aller Hauptarbeiten werden bei Taborys Untergliederung außen vor gelassen bzw. als „several miscellaneous types“ bezeichnet. Durch Goldenbergs Einteilung in die genannten vier Bereiche werden zwar alle in mShab 7,2 aufgezählten Tätigkeiten berücksichtigt, jedoch wird damit zugleich die Mehrdeutigkeit bzw. die Multifunktionalität einzelner Arbeiten nivelliert. So ist es beispielsweise keineswegs klar, zu welchem Zwecke ein Feuer angezündet oder etwas aus einem Bereich in einen anderen getragen wird. Ebenso außer Acht gelassen wird die paarweise Nennung gegenteiliger Tätigkeiten (zwei Fäden weben bzw. trennen, einen Knoten machen bzw. auflösen, etwas mit zwei Stichen festnähen bzw. zerreißen, zwei Buchstaben schreiben bzw. auslöschen, bauen bzw. einreißen, ein Feuer löschen bzw. anzünden). Dies berücksichtigend, kann die Liste der 39 Hauptarbeiten auch auf einer abstrakteren Ebene untergliedert werden: Auf zwei Reihen von Tätigkeiten, die aufeinander aufbauen und in der genannten Reihenfolge notwendigerweise durchzuführen sind (Säen bis Backen, Wolle scheren bis zwei Bindelitzen machen) folgen drei Tätigkeitspaare, sodann eine weitere Kette von Arbeiten (Reh fangen bis es zerschneiden), wiederum drei Paare und zwei Einzeltätigkeiten.

Die 39 Hauptarbeiten seien, so Nachama/Homolka/Bornhoff, „von denjenigen Tätigkeiten abgeleitet, die der Überlieferung nach einst für die Errichtung des *mischkan*, des Stiftszeltes, notwendig waren.“¹¹⁰⁰ Shaye Cohen stellt in seinem Kommentar zum Mischnatraktat „Shabbat“ fest, dass es „of no interest to the Mishnah“ sei, „what one does on the Sabbath (...), aside from lighting lamps on Friday afternoon (2:1–7), the study of Scripture on the Sabbath day (16:1, 18:1), and the consumption of three meals (16:2, 22:1).“¹¹⁰¹ Zudem kommt es allenfalls selten, wenn überhaupt, zu Begründungen, warum die aufgelisteten Arbeiten am Schabbat verboten sind und woraus sich dieses Verbot ableitet. Zwar werden im Talmud die 39 untersagten Hauptarbeiten „deduced from the Torah’s account of the Tabernacle in the wilderness. Whatever activity was performed in order to erect and maintain the Tabernacle is ‘labor.’ The Sabbath is thus in concept a kind of mirror image of the Tabernacle: inside the Tabernacle on

¹¹⁰⁰ Nachama, Andreas; Homolka, Walter; Bornhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum (s. Anm. 504), 167. Die Aussage der Autoren, dass „zur Heiligung des Schabbats als Tag der Ruhe (...) die Tradition“ fordere, „dass jegliche produktive Arbeit unterlassen werden soll“, ist allerdings grob verallgemeinernd und teilweise unzutreffend, wie am Beispiel des Auslösches von Feuer oder des Lösches von zwei Buchstaben ersichtlich wird, da es sich hierbei nicht um „produktive Arbeit“ handelt.

¹¹⁰¹ Cohen, Shaye J. D.: „Tractate Shabbat“, in: ders.; Goldenberg, Robert; Lapin, Hayim (Hgg.): The Oxford Annotated Mishnah. Order of Zera’im and Order of Mo’ed, Oxford 2022, 367–437, hier 367.

the Sabbath these labors are performed, while outside the Tabernacle on the Sabbath they are prohibited.“¹¹⁰² Im Mischnatraktat „Shabbat“ jedoch gibt es darauf lediglich zwei kurze Hinweise (Cohen nennt 10,3 und 11,2), eine ausführlichere Entfaltung dieser Ableitungsherkunft unterbleibt in der Mischna. Cohen führt dies darauf zurück, dass „the theological or philosophical meaning of Sabbath (...) of no interest to this tractate“¹¹⁰³ sei.

Bemerkenswerterweise wurden zudem drei jener verbotenen Arbeiten, die in der Tora *expressis verbis* genannt werden („that kindling a fire is prohibited (Exodus 35:3), (...) that gathering food (Exodus 16:26) and wood (Numbers 15:32–36), cooking (Exodus 16:23) and traveling (Exodus 16:29), plowing and harvesting (Exodus 34:21), are also prohibited“¹¹⁰⁴) in die Auflistung der 39 Hauptarbeiten in der Mischna nicht mit aufgenommen, i. e. „gathering food, gathering wood, and traveling“¹¹⁰⁵. Verbunden mit der Beobachtung der „relative independence of Scripture“¹¹⁰⁶ der Mischna, da der Traktat „Shabbat“ „seldom quotes Scripture (6:4; 8:7–9:4, 19:3) and never derives its legal rulings from verses of the Torah“¹¹⁰⁷, sowie mit der Tatsache, dass „none of the main ideas of tractate *Shabbat* sketched above is attested in the Torah (or the Tanakh for that matter)“¹¹⁰⁸, schlussfolgert Cohen: „The Mishnah is a totally new statement of the prohibitions of the Sabbath.“¹¹⁰⁹ Dieser bemerkenswerte Befund ist allerdings m. E. teilweise zu relativieren, da beispielsweise das Verbot, Feuer anzuzünden, sehr wohl auch in Ex 35,3 zu finden ist. Cohens „totally“ wäre daher adäquaterweise durch „partly“ zu ersetzen.

Im Gegensatz zu in den Evangelien entworfenen „Pharisäern“, die eher nach einem Schwarzweiß-Schema urteilen, werden in der Mischna für den Fall der Übertretung der Ge-/Verbote zum Schabbat „various degrees of culpability (...) established, and various degrees of punishment awarded“¹¹¹⁰, so Michael Rodkinson. Unmittelbar vor der Aufzählung der 39

¹¹⁰² Ebda., hier 368.

¹¹⁰³ Ebda., hier 367.

¹¹⁰⁴ Ebda., hier 369.

¹¹⁰⁵ Ebda.

¹¹⁰⁶ Ebda.

¹¹⁰⁷ Ebda.

¹¹⁰⁸ Ebda., hier 370.

¹¹⁰⁹ Ebda.

¹¹¹⁰ Rodkinson, Michael L. (Hg.): New Edition of the Babylonian Talmud, First Edition, Section Moed (Festivals), Vol. 1: Tract Sabbath (s. Anm. 1043), XXII.

Hauptarbeiten, in mShab 7,1, heißt es: „Eine Hauptregel hat man in Betreff des Schabbat festgestellt: Wer das Grundgesetz vom Schabbat vergessen, und mehrere Arbeiten an mehreren Schabbaten verrichtet hat, ist nur ein Sündopfer schuldig. Wer das Grundgesetz vom Schabbat kennt, und mehrere Arbeiten an mehreren Schabbaten verrichtet hat, ist ein Sündopfer für jeden Schabbat schuldig. Wer sich bewusst ist, dass der Tag Schabbat ist, und mehrere Arbeiten an mehreren Schabbaten verrichtet hat, ist für jede Hauptarbeit ein Sündopfer schuldig. Wer mehrere Arbeiten von einer Hauptart verrichtet hat, ist nur ein Sündopfer schuldig.“¹¹¹¹ – Wohlbemerkt: Diese Regelung wird der genaueren Darlegung, was überhaupt am Schabbat zu tun verboten ist, bereits vorangestellt, gleichsam die Ausnahme von der Regel schon vor der Regel selbst festgehalten. Zudem ist von keiner Bestrafung oder gar auch nur ansatzweise, wie in Num 15,32–36, von Todesstrafe die Rede, sondern von der Anzahl der zu erbringenden Sündopfer. Unklar bleibt auch, was unter dem „Vergessen“ des „Grundgesetzes vom Schabbat“ näherhin zu verstehen ist. Das Gegenteil dazu wird im darauffolgenden Satz als „Kennen“ dieses Gesetzes bezeichnet – wie aber sollte etwas vergessen werden, was man nicht zuvor ebenfalls kannte? Aus der Bezeichnung „vergessen“ könnte allenfalls geschlossen werden, dass es sich um einen Euphemismus handelt bzw. dass vorsätzliches Übertreten der gebotenen Ruhe am Schabbat nicht in den Blick oder nicht zur Sprache kommt oder eben auf diese Weise umschrieben wird.

Differenzierte Erörterungen über die Erlaubtheit/Nichterlaubtheit und die Frage von Schuld/Unschuld seien zudem, so Shaye Cohen, „depending upon how, how much, under what circumstances, and with what intention, it is done. Thus if a labor is shared between two people, such that each does only half of the prohibited act, or if a person performs only half a labor at a time, there is no culpability (10:2). If a person does not perform an act ‘properly’, that is, in the way that it is normally done, it too is not culpable (10:3). If a person intended to violate a prohibition one way, but unknowingly violated it some other way, the act is not culpable (10:4). Extenuating circumstances might render a prohibited act nonculpable (2:5). And many of these labors incur punishment only when a certain minimum threshold is met, which the Mishnah spells out in great detail. (...) Tractate *Shabbat* is full of fine distinctions between the culpable and the nonculpable, the prohibited and the permitted“¹¹¹².

¹¹¹¹ https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.7.1?lang=bi&with=all&lang2=en (aufgerufen am 21. 06. 2024).

¹¹¹² Cohen, Shaye J. D.: „Tractate Shabbat“ (s. Anm. 1101), hier 368.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch „the story of the mysterious scroll which Rabh claimed to have found in the house of his uncle, R. Hyya“¹¹¹³, von der Rodkinson unter Berufung auf mShab 61b und 96b berichtet: „Rabh discovered in this scroll the statement of R. Issi b. Jehudah to the effect that although thirty-nine principal acts of labor are enumerated, only one of them makes a man actually culpable. The Gemara then amends this statement and declares that it should read: ‘One of the thirty-nine does not involve culpability,’ but does not mention which one it is. Consequently it remains doubtful which act it is that does not involve culpability, and where a doubt exists as to whether an act is prohibited or not no punishment can be inflicted for its commission.“¹¹¹⁴ Egal, ob man nicht weiß, welche eine der 39 Hauptarbeiten, wenn sie am Schabbat verrichtet wird, einen Menschen schuldig macht oder welche eine ihn gerade nicht schuldig macht – solange nicht Klarheit darüber herrscht, kann keinerlei Übertretung der gebotenen Arbeitsruhe zu einer Bestrafung führen. Gerade im Vergleich mit den „Pharisäern“, wie sie in den Evangelien z. T. ge- bzw. verzeichnet werden, inklusive leserlenkender Übersetzungen hinsichtlich eines Ermordungsbeschlusses gegen einen angeblich gegen Ge-/Verbote zum Schabbat verstoßenden Jesus, von denen oben ausführlich die Rede war, stellt dies die beinahe maximale Gegenposition dar, die nur noch durch ein „anything goes“ zu überbieten wäre.

Eine noch größere Relativierung der Bedeutung von „one of the most famous mishnayot in the entire Mishnah corpus“¹¹¹⁵, i. e. mShab 7,2, nimmt Judith Hauptman vor. Ihrer Ansicht nach sei „the halakic significance of this long mishnah (...) unclear“. Auch Hauptman sieht in „popular opinion“ verankert, dass es sich bei der genannten Stelle um „the definitive list of forbidden Sabbath activities“ handeln würde. Demgegenüber führt sie eine erstaunliche Beobachtung ins argumentative Treffen, wenn sie schreibt: „However, nowhere else in the entire tractate, or even the entire corpus, does the phrase *’abot mela ’kot* or *’ab mela ’kah* appear. It is therefore unlikely that the listed primary labors play a key role in the Mishnah’s conception of the Sabbath labor prohibition, or that the point of this passage is to communicate the main forbidden Sabbath activities.“ – Die Frage wäre dann allerdings, was durch die detaillierte Auflistung der 39 Hauptarbeiten sonst „kommuniziert“ werden sollte. Das Fehlen von Zitierung

¹¹¹³ Rodkinson, Michael L. (Hg.): New Edition of the Babylonian Talmud, First Edition, Section Moed (Festivals), Vol. 1: Tract Sabbath (s. Anm. 1043), XXVII.

¹¹¹⁴ Ebda.

¹¹¹⁵ Hauptman, Judith: „A New Interpretation of the Thirty-Nine Forbidden Sabbath Labors“, in: Siegal, Bar-Asher; Novick, Tzvi; Hayes, Christine Elizabeth (Hgg.): The faces of Torah (s. Anm. 1028), 323–337, hier 323f.

oder direkter Referenz auf mShab 7,2 in der übrigen Mischna (Hauptman spricht nicht nur über den Traktat „Shabbat“, sondern über die Mischna generell, was bezüglich des Schabbats z. B. auch den Traktat „Eruvin“ betrifft) lässt keineswegs zwangsläufig auf die Irrelevanz der Liste der 39 Hauptarbeiten schließen. Im Gegenteil könnte diese als selbstverständlich und daher nicht noch einmal zu wiederholen nötig vorausgesetzt sein. Dafür spricht nicht zuletzt die in der Bibel bestehende „große Diskrepanz zwischen der überragenden Bedeutung des Schabbat und den kargen konkreten Bestimmungen zu seiner Begehung“¹¹¹⁶. Dieses „Problems“, so Susanne Galley, haben sich „die Rabbinen“ angenommen: „Dabei bedienten sie sich der Tora, um deren Bewahrung es ja letztlich ging. Den Gelehrten war nämlich aufgefallen, daß unmittelbar vor dem ausführlichen Bericht über den Bau der Stiftshütte (Ex 35,4–40,38) noch einmal die Schabbatruhe eingeschärft wurde (Ex 35,1–3). Das konnte ihrer Meinung nach nur bedeuten, daß die Einhaltung des Schabbat sogar Vorrang vor dem Bau des Heiligtums hatte und – im Umkehrschluß – alle in den Kapiteln Ex 35 ff. aufgeführten Arbeiten am siebenten Tag der Woche zu unterbleiben hatten.“¹¹¹⁷

Was auch immer als Beweggründe für die Verfasser und Tradenten dieser Textpassage des Traktats „Shabbat“ angenommen wird – es geht in jedem Fall um den „Verzicht auf die eigene Selbstmächtigkeit, (...) die Ruhe des Drangs zur Selbstverwirklichung“¹¹¹⁸, um ein allwöchentliches „Aussetzen jeglichen technischen Eingriffs in die Schöpfung“, als Erinnerung „daran, daß nicht menschliche Kulturleistung, sondern Gottes Wirken die Schöpfung trägt und erhält.“¹¹¹⁹ Einen Tag lang zu ruhen, die Arbeit (und sich selbst) ruhen zu lassen bedeutet damit: „Den Schöpfer verkündigen, die Schöpfung Schöpfung Gottes sein zu lassen und eben nicht das Produkt unserer Leistungskraft. Ruhen ist Hinweis auf die Grenze des Machbaren, des Herstellbaren. Sabbatruhe ist höchst aktiver Widerstand gegen den grenzenlosen Zugriff der Macher und Hersteller auf unser Leben. Dieser Sabbat ist nicht einfach ein freier Tag, sondern ein Fingerzeig auf eine Lebensdimension jenseits von einem Funktionieren-Müssen ohne Ende; Sabbatruhe als Schöpfungsglaube begrenzt und unterbricht die zwingende Logik der Produktivität“¹¹²⁰ – und dies quer durch die Zeiten, immer aktuell, in allen Jahrhunderten.

¹¹¹⁶ Galley, Susanne: Das jüdische Jahr (s. Anm. 1048), 40.

¹¹¹⁷ Ebda., 40.

¹¹¹⁸ Kaiser, Jürgen: Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Deutungen des Sabbats in der Reformation (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, hg. v. Ritter, Adolf Martin, Bd. 65), Göttingen 1996, 261.

¹¹¹⁹ Mayer-Haas, Andrea J.: „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (s. Anm. 839), 13.

¹¹²⁰ Müller, Klaus: „Gedanken zum Sabbat“ (s. Anm. 952), hier 29.

Damit kann der Schabbat gleichsam ein Bremsmanöver, eine Schikane im Wettrennen von Leistungssteigerung, Gewinnmaximierung, Produktionsoptimierung und Ausbeutung materieller wie menschlicher Ressourcen darstellen, „der Sabbat kommt und legt sich quer zu allem Irdisch-Vorfindlichen, er ist reine Unterbrechung, transzendente Störung aller zivilisatorischen Plausibilitäten.“¹¹²¹ Der gemäß Eckhard Nordhofen „aus dem Zeitkontinuum herausgesprengte Tag ohne Arbeit“, „der Tag ohne Zwecke“, ist „das Zeitdenkmal für JHWH, der befiehlt: *„An diesem Tag sollst du keinerlei Arbeit tun!“* (Ex 20,10), denn Arbeiten heißt Zwecke verfolgen. Wer Arbeit verbietet, suspendiert das absolute Regiment der Nützlichkeiten und schafft jene Zeit zwischen den Zeiten, die dazu zwingt, alle Zwecke, die zu verfolgen an den anderen Tagen im Prinzip gut und richtig ist, auf Abstand zu bringen, sie daraufhin zu inspizieren, ob sie wirklich gut und richtig sind.“¹¹²² Das Nihilieren der zeitlebens verfolgten Zwecke, die Suspendierung des „Regiments der Nützlichkeiten“ geschieht ebenso in der Todesstunde des Menschen, geschah gleichfalls in der Todesstunde Jesu von Nazareth. Auf letztere folgte der Karsamstag, auch er ein Tag, der jahrhundertlang und bis heute als „Zeit zwischen den Zeiten“ gedeutet wurde und wird, jedoch gerade nicht in Zusammenhang mit dem Schabbat, dem an sich vom Karsamstag untrennbaren, diesen voll umfassenden Aspekt, dem dennoch seitens christlicher Deutungen der Ostererzählungen wenig bis keine Beachtung geschenkt wurde, da die „Zeit zwischen den Zeiten“ als irrelevant sowohl für das Karfreitagsgeschehen als auch das am Morgen des Ostersonntags sichtbar oder zumindest erahnbar Gewordene eingestuft wurde. Letztlich nicht einmal dieses, da eine solche Einstufung die in den allermeisten Fällen vorgeherrscht habende Ignoranz und Nihilierung der Schabbathaftigkeit des Karsamstags bereits ein Stück weit überwunden hätte.

¹¹²¹ Ebda., hier 30.

¹¹²² Nordhofen, Eckhard: Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus, Freiburg i. Br. u. a. 2019, 308.

**b. „Berge, die an einem Haar hängen“. Zum Schabbat in
mHag 1,8**

Wie bereits erwähnt, können die in der Mischna zu findenden Bestimmungen als ein „new statement of the prohibitions of the Sabbath“¹¹²³ betrachtet werden, aufgrund der Tatsache, dass sie sich auf wenige biblische Textpassagen stützen – und stützen können, da es im Tanakh nur wenige, oft allgemein gehaltene Aussagen bezüglich nicht erlaubter Arbeiten am Schabbat gibt. Dies ist alles andere als ein neuer Befund, denn schon „die rabbinischen Meister gaben bereitwillig zu, daß die überkommenen Lehren über dieses Thema über ihre biblischen Ursprünge hinausgegangen sind.“¹¹²⁴ Deutlich wird dies in einer im Mischnatraktat „Chagigah“ tradierten Aussage, wo es heißt: „Die Lösung der Gelübde schwebt in der Luft; sie hat nichts, worauf sie sich stützen könnte. Die Satzungen über den Schabbat, über die Festopfer und über die Veruntreuungen sind wie Berge, die an einem Haare hängen; denn sie bestehen aus wenigen Schriftworten und zahlreichen Bestimmungen. Die Rechtspflege und die Opfergesetze, die Vorschriften über Reinheit und Unreinheit und über Blutschande — sie haben, worauf sie sich stützen können; sie sind Hauptstücke der Tora.“¹¹²⁵ Menahem Kahana nennt dazu Parallelstellen aus der Tosefta (tEr 8,23; tHag 1,9), wobei er aus letzterer folgendermaßen zitiert: „[The rules concerning] the absolution of vows hang in the air, for they have nothing from which to draw support; the laws of Sabbath, *hagigot* [festival-offerings], and misappropriations of Temple property are like mountains suspended on a hair: sparse Scripture and many laws, *they have not from what to draw support* [The rules regarding] civil litigation, Temple service, purity [laws], and forbidden sexual relations, *and added to them the laws concerning valuations, things that are declared herem, and things declared Temple property: for these there is abundant midrash and halakha; they have from what to draw support*“¹¹²⁶ (Kursivsetzung der von mHag 1,8 abweichenden Passagen: S. H.).

¹¹²³ Cohen, Shaye J. D.: „Tractate Shabbat“ (s. Anm. 1101), hier 370.

¹¹²⁴ Goldenberg, Robert: Art. „Sabbat. II. Judentum“ (s. Anm. 1094), hier 523.

¹¹²⁵ Mishnah Chagigah 1. Mischnajot mit deutscher Übersetzung und Erklärung. Berlin 1887–1933 [de], Ordnung Moed, von Eduard Baneth. 1887–1927, siehe:

[https://www.sefaria.org/Mishnah_Chagigah.2.2?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung_Berlin_1887-1933_\[de\]&lang=bi&with=About&lang2=en](https://www.sefaria.org/Mishnah_Chagigah.2.2?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung_Berlin_1887-1933_[de]&lang=bi&with=About&lang2=en) (aufgerufen am 04. 10. 2023).

¹¹²⁶ Kahana, Menahem I.: „The Halakhic Midrashim“, in: Safrai, Shmuel; Safrai, Zeev; Schwartz, Joshua; Tomson, Peter J. (Hgg.): The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum. Liturgy, Poetry, Mysticism.

Auf mHag 1,8 wird in Sekundärliteratur oft rekuriert, bei christlichen Autoren z. T. mit polemischem Unterton, wenn eine abwertende Sichtweise des Judentums als „Gesetzesreligion“, die durch das Christentum „überwunden“ worden wäre, verdeutlicht werden soll. Dabei ist allerdings zunächst einmal festzuhalten, dass es sich bei mHag 1,8 par gleichsam um Selbstironie handelt, jedenfalls aber um die Bekundung des Wissens, dass es eine Vielzahl von Bestimmungen gibt, die nicht unmittelbar aus dem Tanakh abgeleitet wurden bzw. ableitbar sind.

Wenn auf mHag 1,8 Bezug genommen wird, dann zudem in fast allen mir bekannten Fällen in einer den Schabbat betreffenden, verkürzten Form. Tatsächlich jedoch werden in der Mischna die „Satzungen über den Schabbat“ in eine Reihe mit jenen „über die Festopfer und über die Veruntreuungen“ gestellt. Direkt zuvor wird gar ein Bereich genannt („die Lösung der Gelübde“), der sich auf „nichts“ stützen kann, d. h. im Tanakh überhaupt nicht behandelt wird. In der bildhaften Sprache der Mischna hängen die Bestimmungen über den Schabbat, die Festopfer und die Veruntreuungen ja wenigstens „an einem Haare“ (auch wenn sie mit Bergen verglichen werden), „die Lösung der Gelübde“ hingegen „schwebt in der Luft“. Interessanterweise werden mit der Rechtspflege, den Opfergesetzen, den Vorschriften über Un-/Reinheit und Blutschande zwar weitere nicht unwesentliche Themen¹¹²⁷ den an einem Haar hängenden Bergen gegenübergestellt, und zwar insofern, als dass sie als „Hauptstücke der Tora“ bezeichnet werden, jedoch sind in mHag 1,8 damit bei weitem auch nicht alle Lebensbereiche, die in der schriftlichen oder mündlichen Tora behandelt werden, genannt. Letztere stellen wohl eine Grauzone zwischen den „in der Luft schwebenden“ Themen und jenen dar, die als „Hauptstücke der Tora“ bezeichnet werden.

Als Gegenposition zu Autoren, die bis heute von einer Gesetzesüberflut im Judentum ausgehen und diesem gegenüberstellend das Christentum und Jesus von Nazareth als sich davon unterscheidend postulieren bzw. stilisieren, sei aus der zwischen 400 und 700 u. Z.¹¹²⁸ entstandenen Pesikta de Rab-Kahana zitiert: „God’s willingness to meet Israel’s needs is so strong, that as a mother draws out her breast to suckle her child He drew out the Torah for Israel

Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature, Assen 2006, 3–105, hier 11, Fn. 36.

¹¹²⁷ Jay Harris spricht von „central areas of law“ (Harris, Jay M.: „Midrash Halachah“, in: Katz, Steven T. (Hg.): The Cambridge History of Judaism. Vol. IV (s. Anm. 1099), 336–368, hier 341).

¹¹²⁸ Zur Datierung siehe: https://www.sefaria.org/Pesikta_DeRav_Kahana?tab=contents (aufgerufen am 01. 07. 2024).

(...). Though given long ago, matters of Torah should be looked upon not as antiquated decrees, but as decrees freshly issued, as recently as the day before yesterday (*slsm*) (Prov. 22:20). (...) Preoccupation with Torah assures life in this world as well as in the world-to-come (...). The Ten Commandments alone are not sufficient, however, for the guidance of Israel. Innumerable laws precede and follow the Ten Commandments to give them validity and force“¹¹²⁹. Auch Jesus von Nazareth hat – um im Bild zu bleiben – diese göttliche Muttermilch getrunken. Auch für ihn handelte es sich – gemäß dem soeben Zitierten – bei der Tora um etwas Hochaktuelles, und auch seine Beschäftigung mit der Tora kann er – wiederum gemäß dem oben Zitierten – als lebensspendendes Elixier für Dies- und Jenseits empfunden haben.

3. Mangoldspeisen, große Fische und Knoblauchköpfe: Zu Aspekten der Schabbatfeier im Talmud

Laut Daniel Krochmalnik kommt die rabbinische Vorstellung „dass das Gesetz vom Sinai Schlüssel und Ziel der Schöpfung“ sei, besonders „in einer typischen rabbinischen Auslegung zum Ausdruck, wonach die Schöpfung nur unter der Bedingung der Annahme der Gesetzgebung eine Existenzberechtigung hat.“¹¹³⁰ Diese Auslegung ist in bShab 88a,6 dokumentiert, wo es heißt: „Reš Laqış sagte: Es heißt: es ward Abend und es ward Morgen, der sechste Tag; wozu ist das überflüssige He nötig? Dies lehrt, daß der Heilige, gepriesen sei er, mit dem Schöpfungswerke eine Vereinbarung traf und zu ihm sprach: Nehmen die Jisraéliten die Tora an, so sollt ihr bestehen, wenn aber nicht, so verwandele ich euch wieder in Öde und Leere.“¹¹³¹ Dabei wird die Tatsache, dass in Gen 1,5.8.13.19.23 von „ein Tag“ („*וַיְהיֶיךָ יוֹם*“), „ein zweiter Tag“ („*וַיְהיֶיךָ יוֹם שֵׁנִי*“), ein dritter Tag“ („*וַיְהיֶיךָ יוֹם שְׁלִישִׁי*“) etc. die Rede ist, es in Gen 1,31 jedoch „der sechste Tag“ („*וַיְהיֶיךָ יוֹם שֵׁשִׁי*“) heißt, dahingehend gedeutet, dass damit „jener sechste Tag des dritten Monats (*Siwan*) nach dem Auszug Israels aus Ägypten“ gemeint sei, „an dem die Offenbarung stattgefunden hat und bis heute das Offenbarungsfest (*Schawuot*) gefeiert

¹¹²⁹ Braude, William G.; Kapstein, Israel J. (Hgg.): *Pesikta de Rab-Kahana*. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days, Philadelphia 2002, 298f.

¹¹³⁰ Krochmalnik, Daniel: *Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum* (= Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 33/1, hg. v. Dohmen, Christoph), Stuttgart 2001, 25.

¹¹³¹ <https://www.sefaria.org/Shabbat.88a.6?lang=bi&with=all> (aufgerufen am 21. 06. 2024).

wird“¹¹³² – so wiederum in der Interpretation Krochmalniks der genannten Textpassage aus dem Talmud.

So ernst, bedeutsam und überlebenswichtig für die gesamte Schöpfung das Beachten der Tora (und damit ebenso des Schabbats) hier dargestellt wird, so lässt sich dennoch auch feststellen, dass in der „Niederschrift aus drei Jahrhunderten der Mischna-Auslegung“¹¹³³, i. e. im Talmud, eine generelle Tendenz „in Richtung Milde und Flexibilität“ vorherrscht, im Vergleich mit „antiken und mittelalterlichen Alternativen“, so Robert Goldenberg.¹¹³⁴

Als Beispiel dafür, dass mehr intellektuelle Energie in Erörterungen darüber geflossen ist, welche positiven Seiten der Schabbat hat und welcher Lohn für das Halten der Ge-/Verbote zum Schabbat zu erwarten sein kann, anstelle von ausführlichen Überlegungen zu möglichen Strafen und Sanktionen für die Nicht-Beachtung des Schabbats, seien einige Passagen aus bShab 118a.b zitiert: „Wer den Šabbath in Wonne feiert, dem wird ein unbegrenztes Erbteil verliehen“, so „R. Joḥanan (...) im Namen R. Josēs“¹¹³⁵. Im Hintergrund dieser Aussage steht die Prophezeiung von Jes 58,13f („Wenn du deinen Fuß vom Sabbat zurückhältst, deine Geschäfte an meinem heiligen Tag zu treiben, und nennst den Sabbat eine Wonne und den heiligen <Tag> des HERRN ehrwürdig, und <wenn du> ihn ehrst, sodass du nicht deine Gänge machst, deinem Geschäft nachgehst und <eitle> Worte redest, dann wirst du deine Lust am HERRN haben. Und ich werde dich einherfahren lassen auf den Höhen der Erde und werde dich speisen mit dem Erbteil Jakobs, deines Vaters“¹¹³⁶). Es handelt sich gemäß Talmud um ein besonderes Erbteil, nämlich um jenes Jakobs: „Nicht das Erbteil Abrahams, von dem es heißt: *auf, durchwandle das Land in der Länge und in der Breite &c.*, nicht das Erbteil Jiḥaqs, von dem es heißt: *denn dir und deinen Kindern will ich all diese Länder geben*, sondern das Erbteil Jáqobs, von dem es heißt: *und du sollst dich ausbreiten nach West und Ost und Nord und Süd*.“¹¹³⁷ Nicht erörtert wird hierbei einerseits, wie genau der Schabbat „in Wonne“ gefeiert werden soll, was darunter näherhin zu verstehen ist, andererseits, wie eine unbegrenzte

¹¹³² Krochmalnik, Daniel: Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum (s. Anm. 1130), 26.

¹¹³³ Hertzberg, Arthur: Judentum. Die Grundlagen der jüdischen Religion, Reinbek bei Hamburg 1996, 223.

¹¹³⁴ Goldenberg, Robert: Art. „Sabbat. II. Judentum“ (s. Anm. 1094), hier 524. Goldenberg zieht insbesondere Vergleiche mit zaddokidischen und mittelalterlichen karäischen Dokumenten.

¹¹³⁵ <https://www.sefaria.org/Shabbat.118a.8?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 21. 06. 2024).

¹¹³⁶ Zit. nach der Elberfelder Bibel.

¹¹³⁷ <https://www.sefaria.org/Shabbat.118b.1?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 21. 06. 2024).

Ausbreitung in alle Himmelsrichtungen vonstattengehen sollte, wenn mehr als eine lediglich begrenzte Anzahl von Personen den Schabbat „in Wonne“ feiern würde.

Dass es sich allerdings hierbei ebenso wie bei anderen Aussagen nicht um realpolitisch durchzuführende, sondern um utopische, verheißungsvolle Ideen handelt, zeigen auch die beiden nachfolgenden Rabbinensprüche: „R. Naḥman b. Jiḥaḳ sagte: Er wird auch vor der Knechtschaft der Regierungen bewahrt (...). R. Jehuda sagte im Namen Rabhs: Wer den Šabbath in Wonne feiert, dem werden die Wünsche seines Herzens gewährt, denn es heißt: *so wirst du an dem Herrn Wonne haben, und er wird dir geben, was dein Herz wünscht*. Ich würde nicht gewußt haben, was das für eine Wonne ist, wenn es aber heißt: *du sollst den Šabbath eine Wonne nennen*, so ist darunter die Wonne des Šabbaths zu verstehen.“¹¹³⁸ Dass es in der Geschichte Israels nicht zur Bewahrung „vor der Knechtschaft der Regierungen“ gekommen ist, wird wenig später (V. 4) ebenfalls mit dem Nicht-Beachten des Schabbats begründet: „R. Jehuda sagte im Namen Rabhs: Hätten die Jisraéliten den ersten Šabbath gehalten, so hätte keine Nation und kein Sprachstamm über sie Gewalt gehabt, denn es heißt: *und es geschah am siebenten Tage, da gingen etliche Leute hinaus, um einzusammeln*, und darauf folgt: *und Ámaleq kam*.“¹¹³⁹ Ebenso wird es vermutlich nicht wenige Menschen gegeben haben, die zwar den Schabbat „in Wonne“ gefeiert haben, deren Herzenswünsche aber dennoch nicht alle in Erfüllung gegangen sind, so diese nicht bereits durch das wonnevolle Feiern des Schabbats selbst als erfüllt zu betrachten sind. Letzteres könnte in jener oben zitierten Passage mitgemeint sein, in der auch davon die Rede ist, dass der Mensch an Gott selbst „Wonne haben“ werde. Greifbarer und auf jeden Fall sinnlich wahrnehmbar sind jene Elemente, die in Ausführungen darüber genannt werden, „womit (...) man ihm [hier kann Gott oder der Schabbat gemeint sein, vielleicht auch der Mensch] eine Wonne“ bereite: „R. Jehuda, Sohn des R. Šemuél b. Šilath, sagte im Namen Rabhs: Mit Mangoldspeisen, großen Fischen und Knoblauchköpfen“¹¹⁴⁰. Bescheidener äußert sich hingegen „R. Hija b. Aši (...) im Namen Rabhs“ und „R. Papa“: „Selbst das Wenige ist, wenn man es nur zu Ehren des Šabbaths bereitet, für ihn eine Wonne. – Was ist damit gemeint? R. Papa erwiderte: Eine Bratfischspeise.“¹¹⁴¹ Es kommt somit nicht darauf an, besondere Gerichte zuzubereiten, opulente Mähler zu veranstalten – viele Betroffene

¹¹³⁸ <https://www.sefaria.org/Shabbat.118b.2?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 21. 06. 2024).

¹¹³⁹ <https://www.sefaria.org/Shabbat.118b.4?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 21. 06. 2024).

¹¹⁴⁰ <https://www.sefaria.org/Shabbat.118b.2?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 21. 06. 2024).

¹¹⁴¹ <https://www.sefaria.org/Shabbat.118b.2?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 21. 06. 2024).

hätten sich dies vermutlich auch nicht leisten können.¹¹⁴² Stattdessen geht es um die Intention, mit welcher selbst eine einfache Mahlzeit zubereitet wird: wie alle Werktagsspeisen oder „zu Ehren“ des Schabbats.

Im Idealfall allerdings sollte der Schabbat nicht nur „durch gut Essen u. Trinken u. schöne Kleidung“¹¹⁴³ ehrenvoll begangen werden, sondern auch durch drei statt der an Wochentagen üblichen zwei Mahlzeiten.¹¹⁴⁴ Diese drei Mahlzeiten sollen „one on Friday evening, another on Shabbat morning, and the third on Shabbat afternoon“¹¹⁴⁵ verzehrt werden. Marc D. Angel beschreibt, dass R. Eliezer Azikri in seinem Werk „Sefer Hareidim“ „explains that these meals are tied to the three major themes of Shabbat. Friday night relates to the Shabbat of Creation, when God had finished the work of creating the Universe. Shabbat morning relates to the Shabbat when the Torah was revealed on Mt. Sinai to the children of Israel, and Shabbat afternoon relates to the ‘world that is all Shabbat’, the future messianic period. Just as the synagogue services at these three times reflect these themes, so do the Shabbat meals relate to them. On Friday evening, the Kiddush recalls Creation; on Shabbat morning, people’s minds are attuned to Torah study; on Shabbat afternoon, just before the sun sets, we already begin to feel the Sabbath slipping away from us and we long for a world that is all Sabbath“¹¹⁴⁶. Auch etwas an sich Profanes, Sinnliches wie Essen kann so zum Ab- und Sinnbild für die großen, geradezu kosmischen Themen und die Grundpfeiler des Seins durch und mit Gott werden. Abgesehen von diesen geistigen Höhenflügen der Bedeutungszuschreibung an Vollzüge des Schabbats wird durch die Empfehlung von drei Mahlzeiten erneut deutlich, dass „the Sabbath was a day not only of rest but also of enjoyment. Although there is evidence that some people

¹¹⁴² In bShab 118a,4 ist „die Ansicht R. Āqibas“ zu finden, „welcher sagte: Mache deinen Šabbath alltäglich, nur sei nicht der Mitmenschen bedürftig“ (<https://www.sefaria.org/Shabbat.118a.4?lang=bi&with=all&lang2=en>, aufgerufen am 21. 06. 2024). Es geht hier darum, jemanden, der nicht nur keine Mühen, sondern auch keine Kosten scheuen würde, um den Schabbat durch Speisen zu ehren, die sein Budget übersteigen würden, davor zu bewahren, sich deshalb zu verschulden.

¹¹⁴³ Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte (s. Anm. 780), 202.

¹¹⁴⁴ Strack/Billerbeck nennen als Belegstellen bShab 117b, 118a und 118b. Gemäß Joseph Tabory gibt es „one amora“, welche sogar „required four meals during the Sabbath.“ (Tabory, Joseph: „Jewish Festivals in Late Antiquity“ (s. Anm. 1099), hier 562).

¹¹⁴⁵ Angel, Marc D.: „Sephardic Shabbat“ (s. Anm. 1072), hier 23.

¹¹⁴⁶ Ebda.

felt that the holiness of the Sabbath should be best observed by fasting, most rabbinic sources show that the Sabbath was a day for physical pleasure”¹¹⁴⁷, so Joseph Tabory.

Während im Talmud von R. Jehuda, R. Hona, R. Šešeth und R. Naḥman behauptet wird, dass sie darauf hofften, es möge ihnen zugute kommen, dass sie andächtig gebetet hatten, „keine vier Ellen barhäuptig“ gingen, „das Tephillingebot“ oder das „Çiçithgebot“ beachtet hatten, so wird R. Naḥman weiters die Äußerung des Wunsches zugeschrieben, er möge davon profitieren, dass er „am Šabbath drei Mahlzeiten“¹¹⁴⁸ abgehalten hatte. Damit bekommt die Empfehlung des Verzehrs von drei Mahlzeiten einen gegenüber bereits im Tanakh festgelegten Geboten gleichwertigen Rang.

4. Die Braut des Königs: Zu Aspekten des Schabbats in antiken Midraschim

„Schriftauslegung“, so Günter Stemberger, „hat es im Judentum schon gegeben, bevor die biblischen Schriften abgeschlossen waren, deren Wachstum und Entwicklung in großem Maße durch ‚innerbiblische‘ Auslegung bestimmt war. In der Zeit vor 70 u. Z. finden wir vielfältige Auslegungstraditionen nicht nur in Palästina, wo eine reiche nebenbiblische Literatur entstand“.¹¹⁴⁹ Davon unterscheide sich „der rabbinische Zugang zu den Schriften der Bibel (...) in mehrfacher Hinsicht von jenem der Zeit zuvor.“¹¹⁵⁰ Nicht nur der Textumfang, sondern auch der –inhalt sei, anders als „in der Zeit des Zweiten Tempels (...) bis ins letzte Detail der Rechtschreibung vereinheitlicht“ worden. Stemberger sieht darin „eine wesentliche Voraussetzung für die Auslegung der Rabbinen, die nicht mehr nur den Inhalt eines Textes interpretieren, sondern die kleinsten sprachlichen Eigenheiten zur Basis ihrer Auslegung machen.“¹¹⁵¹ Zugleich würden „rabbinische Midraschim“ voraussetzen, „daß die göttliche Offenbarung in den heiligen Schriften, vor allem in der Tora, Gottes einmalige Mitteilung für

¹¹⁴⁷ Tabory, Joseph: „Jewish Festivals in Late Antiquity“ (s. Anm. 1099), hier 561.

¹¹⁴⁸ <https://www.sefaria.org/Shabbat.118b.13?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 21. 06. 2024).

¹¹⁴⁹ Stemberger, Günter (Hg.): Mekhilta de-Rabbi Jishma‘el (s. Anm. 905), 429.

¹¹⁵⁰ Ebda.

¹¹⁵¹ Ebda.

alle Zeiten ist und daher auch Antworten auf alle Fragen haben muß, die Israel in der Geschichte begegnen; daher muß der Schrifttext als vollkommener Text mehrdeutig sein, damit der genau begrenzte Text für eine unendliche Zahl von Möglichkeiten die jeweils passende Antwort gibt. Diese Auffassung drückt sich im Midrasch darin aus, daß er immer wieder ‚eine andere Auslegung‘ als legitime Möglichkeit einführt; auch in der Mekhilta begegnen wir dem immer wieder.“¹¹⁵² Diese Aussagen Stembergers seien dahingehend ergänzt, dass es sich nicht nur beim Zulassen, sondern auch beim Dokumentieren von unterschiedlichen, teilweise konträren Meinungen um einen Wesenszug jüdischen Schrifttums im Allgemeinen handelt, der beispielsweise ebenso im Talmud zu beobachten ist. Schlagwortartig könnte dieser Wesenszug auf die Formel „Diskussion statt Dogma“ gebracht werden.

Angesichts der aufgrund der Thematik dieser Arbeit notwendigen Beschränkung möchte ich im Folgenden, wie bereits in Bezug auf Mischna und Talmud, auf lediglich einige wenige Schriften und daraus exemplarische Stellen eingehen, genauer gesagt auf die Mekhilta de Rabbi Jischma'el (3. Jh. u. Z.) sowie die Midraschim Bereschit Rabba (ca. 500 u. Z.) und Schemot Rabba (Kompilierung ca. 12. Jh.).¹¹⁵³

„R. Elazar b. Prata says: If one keeps the Sabbath, it is as if he made it, it being written (lit.,) ‘to make the Sabbath.’”¹¹⁵⁴ – Hier handelt es sich um ein sehr bemerkenswertes Zitat, in mehrerlei Hinsicht: Zum einen wird darin die Vorstellung zum Ausdruck gebracht, dass der Schabbat nicht als Abstraktum existiert, sondern im und als Vollzug des Menschen. Zum anderen kommt es durch den Vergleich „as if he made it“ zu einer Positionierung des Menschen auf einer Ebene mit Gott. Der Unterschied zwischen Gott und Mensch liegt zwar im „as if“, jedoch ist allein die Idee, in gleichnishafter Form vom Erschaffenwerden des Schabbats zu

¹¹⁵² Ebda., 430.

¹¹⁵³ Zu den Datierungen siehe:

https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael?tab=contents,
https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah?tab=contents

und https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah?tab=contents (aufgerufen am 01. 07. 2024). Zur Mekhilta hält Günter Stemberger fest: „Für die Grundform der Mekhilta bleibt bis auf Weiteres eine Datierung in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts noch immer am wahrscheinlichsten“ (Stemberger, Günter: Art. „Mekhilta“ (s. Anm. 446)). Auch Gerhard Langer spricht vom gleichen Zeitraum als „oft angenommene Endredaktion“ (Langer, Gerhard: Midrasch, Tübingen 2016, 285), Bereschit Rabba datiert er auf das 5. Jahrhundert (ebda., 288), aus Schemot Rabba die Paraschen 1–14 auf das 10., die Paraschen 15–52 auf das 5. bis 8. Jahrhundert u. Z. (ebda.).

¹¹⁵⁴ Mekhilta DeRabbi Yishmael, Tractate Shabbata 1,27, siehe:

https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael%2C_Tractate_Shabbata.1.27?lang=bi
(aufgerufen am 11. 06. 2024).

sprechen, eine über die bloße Darlegung von Ge-/Verboten, die seitens Gottes dem Menschen angeordnet worden seien, weit hinausreichende.

Als ebenso weit hinausreichend, und zwar über die Lebenszeit des Menschen, i. e. jene Zeit, in der er den Schabbat halten und dadurch gleichsam erschaffen kann, wird auch im unmittelbar darauffolgenden Ausspruch über das Beachten des Schabbats reflektiert: „Rebbi says: If a man keeps one Sabbath as ordained, Scripture accounts it to him as if he kept (all of) the Sabbaths from the day the Holy Blessed be He created the world until the resurrection of the dead, it being written (...) ‘It is a sign forever.’”¹¹⁵⁵ – Wohlbemerkt, es ist hier von einem einzigen gehaltenen Schabbat die Rede, nicht von Hunderten und mehr gehaltenen Schabbattagen im Verlauf eines ganzen Menschenlebens. Die Rede vom „sign forever“ wird hier wiederum nicht auf den Schabbat abstrakt gemünzt, sondern auf den Vollzug desselben durch den Menschen. Dabei kommt es zu einer an sich paradoxen Aussage, denn würde ein Mensch nur einen einzigen Schabbat innerhalb seines ganzen Lebens beachten, so würde dies mit den Schabbaten vom Anfang bis zum Ende der Welt auch all jene Schabbattage umfassen, die in die Lebenszeit dieses Menschen fallen und die er – vielleicht sogar bewusst – nicht hält, die er negiert. Vielleicht aber liegt der Schwerpunkt in dieser bildhaften Rede woanders, nämlich in den Worten „as ordained“.

Den Schabbat zu heiligen, ist nicht ein im Tanakh zu findendes alleiniges Gebot, sondern es geht laut Ex 20,8 auch darum, des Schabbats zu gedenken, um ihn zu heiligen. In der Mekhilta, im Traktat „Bachodesh“, ist dazu folgende Auslegung zu finden: „Elazar b. Chananiah b. Garon says: ‘Remember the Sabbath day to sanctify it’: Remember it from the first day of the week, so that if you come upon a rare bit, ready it for the Sabbath.”¹¹⁵⁶ Dies bedeutet ein tägliches Denken an den Schabbat, bei jeder Gelegenheit darauf zu achten. Damit verbunden ist die paradoxe Durchführung der Heiligung durch Profanes, da es hier nicht etwa um irgendwelche besonderen Gebete, die Beschäftigung mit der Tora u. dgl. geht, sondern um Essen, wenngleich um etwas selten zu Erhaltendes, das speziell für den Schabbat aufgehoben werden soll.

¹¹⁵⁵ 1,28, siehe:

https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael%2C_Tractate_Shabbata.1.28?lang=bi (aufgerufen am 11. 06. 2024).

¹¹⁵⁶ Mekhilta DeRabbi Yishmael, Tractate Bachodesh 7, translated by Rabbi Shraga Silverstein, siehe:

https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael%2C_Tractate_Bachodesh.7.8?lang=bi&with=all&lang2=en (aufgerufen am 11. 06. 2024).

Im Talmud gibt es eine ähnliche Aussage, jedoch gefolgt von einer gegenteiligen Sicht der Dinge. Im Traktat „Beitzah“ heißt es: „Es wird gelehrt: Man erzählt von Šammaj dem Älteren, daß er an jedem Tage zu Ehren des Šabbaths aß. Fand er ein schönes Vieh, so sprach er: Dieses sei zu Ehren des Šabbaths. Fand er darauf ein schöneres, so hob er dieses auf und aß das erste.“¹¹⁵⁷ Šammaj geht darin zunächst so vor, wie es auch in der zitierten Stelle der Mekhilta der Fall ist, jedoch wird dies erweitert durch die realistische Möglichkeit, im Verlauf einer Woche etwas das für den Schabbat aufgehobene Stück Übertreffendes zu finden. In dieser Erzählung könnte Šammaj das später gefundene Stück theoretisch auch für den übernächsten Schabbat aufheben, das erste hingegen, wie vorgesehen, am unmittelbar folgenden Schabbat verzehren. Würde einem dann aber in der nächsten Woche erneut ein noch schöneres Stück Vieh in die Hände geraten, so würde das zweitgefundene, aufbewahrte Stück womöglich an einem Wochentag gegessen werden (damit es nicht aufgrund der längeren Lagerung verdirbt): Dies könnte m. E. ein Grund für das Vorgehen Šammajs sein, da ansonsten eventuell an einem Wochentag etwas Besseres gegessen werden würde als am Schabbat zuvor, obwohl dieses bessere Essen bereits am ersten Schabbat zur Verfügung gestanden hätte.

Im Talmud wird die Erzählung fortgesetzt: „Anders aber war das Verfahren Hillels des Älteren; all seine Werke waren um des Himmels willen, denn es heißt: *gepriesen sei der Herr Tag für Tag*.“¹¹⁵⁸ Hierbei ist zunächst erstaunlich, dass bei der Kontrastsetzung des Verfahrens Hillels zum Vorgehen Šammajs nicht zur Sprache kommt, dass es eigentlich auch über Letzteren hieß, „daß er an jedem Tage zu Ehren des Šabbaths aß“. Dies bildet also keinen prinzipiellen Gegensatz dazu, dass alle Werke Hillels „um des Himmels willen“ waren. In der zitierten Passage über Hillel bleibt zudem offen, ob es sich überhaupt nur um eine Aussage bezüglich des Ess- bzw. Nahrungslagerungsverhaltens Hillels handelt oder darum, dass hier betont werden soll, dass Hillel, anders als Šammaj, nicht nur seine tägliche Nahrungsaufnahme „zu Ehren des Šabbaths“ gestaltete, sondern eben „all seine Werke“.

Auf dieselbe Bibelstelle (Ex 20,8) wird in BerR 11,8 Bezug genommen, wo zu lesen ist: „Rabbi Shimon bar Yochai taught: Shabbat pleaded with the Holy One, Blessed be God saying: ‘Everyone else has a partner, but I have nothing!’ God answered saying: ‘The community of Israel will be your partner.’ God continued: “And when thy stood before Sinai, God said to the

¹¹⁵⁷ Beitzah16a, The William Davidson Talmud (Lazarus Goldschmidt, 1929), siehe:

<https://www.sefaria.org/Beitzah.16a.4?lang=bi> (aufgerufen am 26. 06. 2024).

¹¹⁵⁸ <https://www.sefaria.org/Beitzah.16a.5?lang=bi&with=About&lang2=en> (aufgerufen am 26. 06. 2024).

Israelites: ‘Remember what I said to Shabbat, that the community of Israel is your partner, [in the words of scripture] ‘Remember Shabbat and keep it holy’ (Exodus 20:8).”¹¹⁵⁹ Hierbei handelt es sich um eine Fortführung der Erörterung der Frage „Why did God bless Shabbat?“, d. h. eigentlich um eine Auslegung von Gen 2,3. Als erste Meinung dazu wird R. Berekiah referiert: „Because it has no partner. The first day of the week has the second, the third has the fourth, the fifth has the sixth, but Shabbat has no partner.“¹¹⁶⁰ In dieser Erklärungsvariante ersetzt somit der Segen Gottes den dem Schabbat fehlenden Partner. Anders ist dies jedoch beim zitierten Ausspruch R. Shimon bar Yochais der Fall: Der wie eine Person agierende, sich bei Gott beklagende Schabbat wird damit getröstet, dass die Gemeinde der Israeliten sein Partner sein wird. Streng genommen handelt es sich hierbei also nicht mehr um eine Beantwortung der Frage, warum der Schabbat gemäß Gen 2,3 gesegnet wurde, sondern um eine Erzählungsvariante bzw. Fortspinnung der in der Aussage R. Berekiahs skizzierten Problematik des Singledaseins des Schabbats. In einer weiteren Fortführung der Erzählung wird sodann ein Bezug zu Ex 20,8 hergestellt und zugleich eine Verbindungslinie zwischen Ex 20 und Gen 2 gezogen, die über den in der Bibel hergestellten Bezug (siehe Ex 20,11: „Denn in sechs Tagen hat der HERR den Himmel und die Erde gemacht, das Meer und alles, was in ihnen ist, und er ruhte am siebten Tag“) noch hinausgeht.

Nicht als Partner, sondern als Braut, nicht Israels, sondern Gottes wird der Schabbat an einer anderen Stelle des Midraschs Bereshit Rabba bezeichnet. Hier ist es Geniba, der den Satz „Und Gott vollendete am siebenten Tage“ wie folgt auslegt: „Gleich einem Könige, der einen Trauhimmel machte und ihn mit Figuren und Zeichnungen schmückte. Was fehlte noch? Nichts als dass die Braut darunter trat. Ebenso, was fehlte noch an der Welt? Der Sabbath.“¹¹⁶¹ Während dabei unklar bleibt, ob es sich beim Schabbat tatsächlich um die Braut des Königs, i. e. Gottes, handelt (da dieser auch für den Menschen als Bräutigam zuerst den Trauhimmel, i. e. die Welt, hätte machen und schmücken können), wird dies in der Fortsetzung der Erörterung deutlicher, wenn es heißt: „Die Rabbinen führten dieses Gleichniss an. Ein König hatte sich Ringe machen lassen, was fehlte noch daran? Das Siegel. Ebenso, was fehlte noch an der Welt?

¹¹⁵⁹ siehe: https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.11.8?lang=bi (aufgerufen am 04. 10. 2023).

¹¹⁶⁰ Ebda.

¹¹⁶¹ Wünsche, August (Hg.): Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis (= Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, 2., 4., 5., 8., 10. und 11. Lieferung), Hildesheim 1967 (Reprograf. Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1881), 44.

Nichts als der Sabbath.“¹¹⁶² Entscheidend ist hierbei das Wort „sich“, daraus schließen Thoma/Lauer in ihrem Kommentar zu Bereschit Rabba: „Wenn nun aber der Fingerring (...) nicht für den König bestimmt wäre, müsste dies im Text stehen: Z.B.: ...‘der seinem Sohn einen Fingerring machte.‘ Der Sabbath wird hier also als Braut Gottes aufgefasst.“¹¹⁶³ Dabei betrachten Thoma/Lauer die beiden Gleichnisse vom Trauhimmel (der für die Ausgabe Thoma/Lauers als „Brautzelt“ übersetzt wurde) und vom Siegelring als zusammengehörig, als „dieselbe Aussage“ beinhaltend, wobei das zweite Gleichnis „der Festlegung des Inhalts“ diene, da aus dem ersten Gleichnis „noch nicht ersichtlich“ sei, „ob der Sabbath die Braut Gottes, der Welt oder Israels ist.“¹¹⁶⁴ Keine Überlegungen werden bei dieser Schlussfolgerung allerdings darüber angestellt, dass im zweiten Gleichnis keineswegs zwangsläufig von einem Ehering die Rede ist. Die Pluralform („ein König hatte sich Ringe machen lassen“), die in der oben zitierten, von August Wünsche herausgegebenen Fassung des Midraschs erscheint¹¹⁶⁵, könnte noch eher darauf schließen lassen – allerdings nur, wenn man von lediglich zwei und nicht noch mehr Ringen ausgeht, die alle mit demselben Siegel bestückt werden sollen. Dem „Fingerring“ im Singular in der Ausgabe Thoma/Lauers fehlte ein Siegel, nicht aber, gemäß diesem Gleichnis, ein Finger (i. e. der Braut, i. e. des Schabbats), an den ihn der König stecken wollte.

Anstatt den zweiten Teil dieses Doppelgleichnisses als den ersten Teil ausdeutend zu interpretieren, würde ich vielmehr von zwei eigenständigen Bildern ausgehen, die gemeinsame Komponenten aufweisen: den Vergleich Gottes beim „Vollenden“ am siebten Tag des Schöpfungsmythos mit einem König sowie die Unvollständigkeit der Schöpfung, der „nichts als“ der Schabbat fehlte.

Für das in Gen 2,3 formulierte Segnen und Heiligen des Schabbats werden in Bereschit Rabba mehrere, verschiedene Interpretationen überliefert. So wird beispielsweise eine Verknüpfung mit dem Manna während der Wüstenwanderung hergestellt oder auch auf andere Schriftstellen (wie etwa 2 Sam 19,3, d. h. auf Passagen, die nicht unmittelbar mit dem Schabbat zu tun haben) rekuriert. Selbst Gegenstand von Bezugnahmen späterer Jahrhunderte wurde jene Ausdeutung,

¹¹⁶² Ebda.

¹¹⁶³ Thoma, Clemens; Lauer, Simon: Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil. Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1–63. Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte (= Judaica et Christiana, hg. v. Lauer, Simon; Thoma, Clemens, Bd. 13), Bern 1991, 130f.

¹¹⁶⁴ Ebda.

¹¹⁶⁵ Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Ausgaben von Bereschit Rabba liegt darin, dass Thoma/Lauers König den Ring selbst herstellt, Wünces König sich die Ringe jedoch „hatte (...) machen lassen“.

derzufolge „Gott (...) den Sabbath mit dem Lichte des Antlitzes des Menschen“ segnete und „ihn auch dadurch“ heiligte, „denn das Antlitz des Menschen an den Wochentagen ist ein anderes als am Sabbath.“¹¹⁶⁶ Daran könnte auch die Vorstellung einer zusätzlichen Seele, die dem Menschen am Schabbat zuteilwerde, geknüpft werden.¹¹⁶⁷

Während im Midrasch Bereschit Rabba, dem Auslegungsgegenstand entsprechend, der Fokus eher auf Interpretationen des Schabbats, wie er im Schöpfungsmythos vorkommt, liegt, geht es in Schemot Rabba, mit Bezugnahme auf das Buch Exodus, ebenso naturgemäß, verstärkt um die denkerische Weiterentwicklung der Ge-/Verbote zum Schabbat.

Dem Einhalten dieser Ge-/Verbote wird bereits im Talmud (bSchab 118b) zugesprochen, das Kommen des Messias bewirken zu können: „R. Joḥanan sagte im Namen des R. Šimón b. Joḥaj: Würden die Jisraéliten zwei Šabbathe nach Vorschrift halten, so würden sie sofort erlöst werden, denn es heißt: *so spricht der Herr: Den Verschnittenen, die meine Šabbathe beachten*, und darauf folgt: *ich will sie zu meinem heiligen Berge heimbringen &c.*“¹¹⁶⁸ In Schemot Rabba gibt sich Rabbi Levi bescheidener, denn es heißt dort in 25,22: „Rabbi Levi sagte: Wenn das jüdische Volk den Sabbath auch nur einmal richtig einhalten würde, so würde Davids Sohn (der Messias) kommen. Warum? Weil seine Bedeutung allen anderen Geboten an Bedeutung nicht nachsteht.“¹¹⁶⁹ Im Unterschied zur zitierten Talmudstelle werden hier allerdings keine Zitate aus dem Tanakh als Begründung angefügt, sondern es wird eine Relation zwischen dem Einhalten des Schabbats und „allen anderen Geboten“ hergestellt.¹¹⁷⁰ Ob unter dieser Aussage zu verstehen ist, dass die Weisungen zum Schabbat als den anderen Geboten ebenbürtig dargestellt werden, oder dass Letztere *grosso modo* zusammengefasst gemeint sind, d. h. das Einhalten des Schabbats allen anderen Geboten gemeinsam gegenübergestellt wird, bleibt hier offen.

¹¹⁶⁶ Wünsche, August (Hg.): Der Midrasch Bereschit Rabba (s. Anm. 1161), 45.

¹¹⁶⁷ Siehe dazu ausführlicher im Abschnitt „Die Doppelbeseelung des Menschen. Zu Aspekten des Schabbats in mittelalterlichen und neuzeitlichen Schriften“.

¹¹⁶⁸ Siehe: <https://www.sefaria.org/Shabbat.118b.4?lang=bi&with=all&lang2=en> (aufgerufen am 25. 06. 2024).

¹¹⁶⁹ ShemR 25,12, zit. nach: Hertzberg, Arthur: Judaismus (s. Anm. 1133), 225.

¹¹⁷⁰ „Gott sagte zu Israel: „Wenn du einen Schabbat beachtest, will ich es dir anrechnen, als hättest du alle Mitzwot der Tora beachtet, und wenn du einen Schabbat brichst, will ich es dir anrechnen, als hättest du alle Mitzwot gebrochen“ (ShemR 25,11, zitiert nach Plaut, W. Gunther (Hg.): Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. II: Schemot (s. Anm. 896), 223).

Anders ist dies an einer zweiten Stelle des Midraschs Schemot Rabba der Fall. R. Eleasar bar Abina zählt dabei biblische Belege für die Ansicht auf, dass der Schabbat „ebensoviel wiegt, wie alle Gebote. In der Thora, woher lässt sich das beweisen? Weil in der Stunde, da Mose ihnen die Vorschrift betreffs der Sabbathfeier zu sagen vergessen hatte, Gott zu ihm sprach Ex. 16, 28: ‚Wie lange weigert ihr euch noch, meine Gebote zu halten‘ und darauf folgt: ‚Seht, der Ewige hat euch den Sabbath gegeben.‘ In den Propheten, woher lässt sich das beweisen? Weil es heisst Ezech. 20, 13: ‚Das Haus Israels war widerspenstig gegen mich in der Wüste, sie wandelten nicht in meinen Satzungen,‘ und darauf folgt: ‚Meine Sabbathe entweichten sie sehr.‘ In den Hagiographen, woher lässt sich das beweisen? Weil es heisst Nechem. 9, 13: ‚Und auf den Berg Sinai liessst du dich herab und sprachst mit ihnen.‘ Und was folgt darauf? ‚Und deinen heiligen Sabbath thatest du ihnen kund.‘“¹¹⁷¹ Worauf sich die These, dass „Mose ihnen die Vorschrift betreffs der Sabbathfeier zu sagen vergessen“ habe, stützt, wäre spekulativ zu ergründen, z. B. im Vergleich von den Worten Gottes an Mose in Ex 16,4f mit den Anordnungen, die Mose dem Volk in 16,15f.19.23.25f erteilt. Auch an den übrigen genannten Bibelstellen ließen sich Argumente für und gegen die postulierte Beleghaftigkeit finden. Wichtig ist aber m. E. jedenfalls, dass dem Schabbat in diesem Textabschnitt des Midraschs eine die anderen Gebote überragende Bedeutung beigemessen, dass gleichsam eine Hierarchisierung der Werte vorgenommen wird.¹¹⁷²

¹¹⁷¹ Wünsche, August (Hg.): Der Midrasch Schemot Rabba. Das ist die allegorische Auslegung des zweiten Buches Mose (= Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, 12., 15., 17. und 18. Lieferung), Hildesheim 1967 (Reprograf. Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1882), 197f.

¹¹⁷² Im Alphabet des Rabbi Akiba ist folgender fiktiver Dialog zu finden: „Gott sagte: ‚Wenn du meine Gebote beachtest, werde ich dir meine kostbarste Gabe schenken.‘ Israel fragte: ‚Was wird das sein?‘ Gott sagte: ‚Die kommende Welt.‘ Israel sagte: ‚Wird es denn keinen Lohn in dieser Welt geben?‘ Gott sagte: ‚Der Schabbat wird ein Vorgeschmack sein, denn er ist ein Sechzigstel der kommenden Welt.‘“ (Alphabet des Rabbi Akiba, zitiert nach Plaut, W. Gunther (Hg.): Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. II: Schemot (s. Anm. 896), 224). Hier erscheint der Schabbat nicht als Gebot, sondern als Geschenk, als Lohn für das Halten der (übrigen) Gebote. Dieser Text kann auch zusammengedacht werden mit der bereits zitierten Passage aus Schemot Rabba (25,12): Das Halten des Schabbats durch ganz Israel soll bewirken, dass der Messias bzw. die Erlösung kommt, zugleich kann der Schabbat als 1/60 jener Zeit bzw. jener Welt erfahren werden.

5. Gott näher kommen als durch Kloster und Askese: Zum Schabbat in einigen jüdischen Schriften des Mittelalters

„Die bereits in talmudischer Zeit entwickelten Grundlagen der Schabbatbegehung wurden im Mittelalter durch zahlreiche Bräuche verfeinert und ergänzt“¹¹⁷³, so Susanne Galley. Unter anderem wurde „eine festgelegte häusliche Liturgie für Beginn (Qiddush) und Ende (Havdala) etabliert“¹¹⁷⁴, was die Feier des Schabbats bis heute umrahmt. Galley unterteilt „die jüdische Geistesgeschichte des Mittelalters“¹¹⁷⁵ in zwei Bereiche, jenen der „rationalistischen Philosophen wie Sa’adja Gaon (882-942) und Mosche ben Maimon (Maimonides, 1135-1204)“ und jenen der „jüdischen Mystiker (Kabbalisten)“¹¹⁷⁶. Hierbei handelt es sich allerdings um eine grobe Kategorisierung, die weder der Vielfalt jüdischer Denkrichtungen des Mittelalters gerecht wird noch auf einzelne Autoren angewendet werden kann: Die Mehrheit jüdischer mittelalterlicher Denker wäre wohl in einem Zwischenbereich anzusiedeln, bei den beiden genannten „rationalistischen Philosophen“ sind zudem ebenso spirituelle Anliegen zu verorten wie bei den „Mystikern“ und auch Letztere argumentieren nicht irrational. Wesentlicher für die jüdische Religionsliteratur erscheint mir die Tatsache, dass sie – *grosso modo* betrachtet – die talmudische u. a. Tradition der Schriftauslegung fortführt, ergänzt, erweitert, dass zwar etliche neue Aspekte hinzugefügt werden, jedoch auf frühere Interpreten der jeweiligen Bibelstellen nicht nur im-, sondern nicht selten auch explizit Bezug genommen wird.

Exemplarisch kann dies bei Raschi beobachtet werden, in seinem Pentateuchkommentar. Bezüglich der in den beiden Dekalogfassungen unterschiedlichen Beginnswörter der Schabbatgebote hält er eine originelle Lösung parat: „Gedenke, gedenke (Gebot) und hüte (Verbot) sind in einem Worte gesagt worden“¹¹⁷⁷. Dies allein wäre bemerkenswert genug, jedoch mit einem Zugang zu den Texten des Tanakh begründbar, der sich in etlicher Hinsicht von jenem der historisch-kritischen Bibelwissenschaften unterscheidet, nicht nach literarischen Abhängigkeiten u. dgl. fragt. Interessant ist allerdings die Gedankenkette, die durch den

¹¹⁷³ Galley, Susanne: Das jüdische Jahr (s. Anm. 1048), 43.

¹¹⁷⁴ Hollender, Elisabeth: Art. Sabbat. II. Judentum. 2. Mittelalter und Neuzeit“, in: Otto, Eckart; Doering, Lutz; Hollender, Elisabeth; Henten, Jan Willem Van; Volp, Ulrich; Morgenstern, Matthias: Art. „Sabbat“ (s. Anm. 947), 4f., hier 4.

¹¹⁷⁵ Galley, Susanne: Das jüdische Jahr (s. Anm. 1048), 43.

¹¹⁷⁶ Ebda.

¹¹⁷⁷ Bamberger, Selig (Hg.): Raschis Pentateuchkommentar (s. Anm. 132), 200.

zitierten Satz eingeleitet wird: „ebenso (31,14), wer ihn entweicht, soll getötet werden, und (Num. 28,9) am Sabbattage zwei Lämmer; ebenso (Deut. 22,11), ziehe keine Mischung von Wolle und Leinen an, mache dir geflochtene Fäden (aus himmelblauer Wolle auch an leinenen Gewändern); ebenso (Lev. 18,16), die Blöße der Frau deines Bruders ... (Deut. 25,5) ihr Schwager komme zu ihr (alles scheinbare Widersprüche); das ist, was geschrieben steht (Ps. 62,12), eins hat Gott gesprochen, Zweifaches habe ich daraus entnommen (Mech.).“¹¹⁷⁸ Bei allen übrigen genannten Schriftstellen handelt es sich nämlich um einander jeweils widersprechende Paare. Daraus kann geschlossen werden, dass Raschi auch „Gedenke“ und „Hüte“ als zueinander gegensätzlich betrachtet. Dabei geht es nicht um eine sprachliche Spitzfindigkeit, sondern um die Interpretation von Ex 20,8 („Denke an den Sabbattag, um ihn heilig zu halten“) als Gebot, von Dtn 5,12 („Beachte den Sabbattag, um ihn heilig zu halten, so wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat“) hingegen als Verbot, und das, obwohl sich auf den ersten Blick die beiden Textversionen nur geringfügig, i. e. durch das Einleitungswort voneinander unterscheiden und in Dtn 5,12 der Zusatz „so wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat“ hinzugefügt wurde. Der Zusatz entspricht der Stellung dieser Dekalogwiederholung innerhalb des Pentateuch, innerhalb der übergeordneten Erzählstruktur, macht jedoch nicht aus der zuvor platzierten Entsprechung zu Ex 20,8 ein Verbot. Dieses hat Raschi daher vermutlich nur aus den von ihm zitierten Eingangsworten erschlossen, für ihn leiten sie allein offensichtlich ein Ge- bzw. ein Verbot ein. Jedenfalls handelt es sich bei beiden Dekalogversionen um die Aufforderung, etwas zu tun (resp. zu lassen), „um ihn [den Schabbat] heilig zu halten“. Raschi fortspinnend, könnte man daher formulieren: Egal, ob durch die Einhaltung des Gebots, des Schabbats zu gedenken, oder durch das Verbot, am Schabbat zu arbeiten, das durch das Gebot des Hüten/Beachtens des Schabbats zum Ausdruck gebracht wird bzw. in diesem enthalten ist und als bekannt vorausgesetzt wird („so wie der HERR, dein Gott, es dir geboten hat“), allein wichtig ist die Umsetzung des Ge-/Verbotenen. – Vielleicht war dies einer der Gründe Raschis, die bereits in der Mekhilta (auf die Raschi auch verweist) ähnlich formulierte Vorstellung der Aufhebung von in der Bibel vorkommenden Gegensätzen, von konträr zueinander stehenden Geboten, in der gleichen göttlichen Urheberschaft auf die Weisungen bezüglich des Schabbats anzuwenden.

Ebenso bekannt und bis in die heutige Zeit rezipiert wie Raschis Werk ist der „Kusari“ von Jehuda ha-Levi. Über den Schabbat und das Einhalten der entsprechenden Arbeitsruhe ist darin zu lesen: „Wer den Sabbat hält, weil an ihm das Werk der Schöpfung vollendet wurde, der

¹¹⁷⁸ Ebda.

bekannt sich zu eben dieser Schöpfung. Wer an die Schöpfung glaubt, glaubt an den Schöpfer. Derjenige aber, der nicht daran glaubt, fällt den Zweifeln an Gottes Ewigkeit und den Zweifeln an der Existenz des Schöpfers der Welt zum Opfer. Die Einhaltung des Sabbats ist daher Gott näher als klösterliche Zurückgezogenheit und Askese.“¹¹⁷⁹

Im Vergleich mit klösterlicher Zurückgezogenheit und Askese kann eine bewusste Gegenüberstellung zu entsprechenden christlichen Phänomenen beabsichtigt sein. Als ebendieses, nämlich als Gegensatz zur Askese, kann hier im Begriff des Haltens des Schabbats nicht nur die strenge Beachtung des Arbeitsverbots, sondern auch die bereits genannte Empfehlung der drei Mahlzeiten, mithin des leiblichen Genusses, mitgemeint sein. Hervorhebenswert erscheint mir das Wort „daher“, das die Ableitung des letzten Satzes dieser Textpassage aus der Gedankenkette zuvor sprachlich bewirkt. Fraglich ist, was bei der Formulierung „der nicht daran glaubt“ genau gemeint ist: Handelt es sich um alle zuvor genannten Elemente oder um einzelne davon? Würde auf das letztgenannte Glied der Gedankenkette Bezug genommen werden, i. e. auf den Glauben an den Schöpfer, so würde die Fortführung des Satzes („fällt den Zweifeln an Gottes Ewigkeit und den Zweifeln an der Existenz des Schöpfers der Welt zum Opfer“) wenig Sinn machen bzw. im Kreis führen. Sprachlich sinnvoller wäre der Glaube an die Schöpfung, an Schöpfung in ihrem ureigensten Wortsinn, d. h. an das Geschöpftworden-Sein der Welt. Letztlich aber steht und fällt der Begriff der Schöpfung mit einem Schöpfer. Eine logischere Argumentationsfolge würde entstehen, wenn für „daran“ einzusetzen wäre: „an das Vollendet-Werden der Schöpfung am Schabbat“. Es könnte sich dadurch um eine Zurückweisung jener Haltung handeln, die den siebten Tag des Schöpfungsmythos als bloßes Anhängsel abtut, als vernachlässigbaren Appendix an eine bereits fertiggestellte, vollkommene Welt betrachtet, wobei das „Ruhen“ Gottes als Ausruhen interpretiert wird, nicht aber als Vollendung durch Erschaffung der Ruhe, durch Erschaffung, Etablierung, Vollzug des Schabbats durch Gott selbst.

Auch Jehuda he-Chassid („der Fromme“) machte sich in seinem „Sefer Chassidim“ („Das Buch der Frommen“) Gedanken über die Auslegung des Gebotes von Ex 20,8, des Schabbats zu „gedenken“. Die Tatsache, dass der Schabbat ohnehin allwöchentlich wiederkehrt, lässt ihn infragestellen, wie es dann sein könne, dass man den Schabbat vergesse, sodass ein „Gedenken“ nötig sei. Daraus folgert Jehuda he-Chassid, „daß man daran denken muß, jene Dinge zu entfernen, die einen den Sabbat vergessen lassen könnten. Zum Beispiel sollte man am Sabbat

¹¹⁷⁹ zit. nach: Hertzberg, Arthur: Judentum (s. Anm. 1133), 225.

nicht traurig sein... An jedem Sabbat sollte man jene Dinge tun, die einen daran erinnern, daß Sabbat ist: Man sollte am Vorabend des Sabbats baden und seine besten Kleider anziehen, Vorkehrungen zu einer Oneg Schabbat (,Freude des Sabbats‘)-Feier treffen und solche Dinge lesen, die für den Sabbattag geeignet sind“¹¹⁸⁰. Hier schlägt der Autor Erinnerungshilfen vor, die eine ähnliche Funktion erfüllen wie die Zizith. Bei all diesen vorgeschlagenen Tätigkeiten geht es darum, die Freude am Schabbat sichtbar und spürbar werden zu lassen, den Feiercharakter, die Besonderheit gegenüber den übrigen Wochentagen. Interessanterweise und im Gegensatz zu anderen, teilweise bereits zitierten Autoren bezieht Jehuda he-Chassid die Aufforderung zum „Gedenken“ hier nur auf die Zeit des Schabbattages selbst, nicht auf die Zeit davor.

Anders ist dies der Fall, wenn er Ex 16,5 (,Am sechsten Tag aber, wenn sie zubereiten, was sie einbringen, wird es geschehen, dass es das Doppelte von dem sein wird, was sie tagtäglich sammeln“¹¹⁸¹) auslegt. Die Vorbereitung für den Schabbat solle „sehr gewissenhaft“ geschehen: „Man muß sich dieser Aufgabe geschickt und rasch widmen, als habe man gehört, die Königin gedenke bei einem zu wohnen, oder als habe man gehört, eine Braut und ihre ganze Gesellschaft komme zu einem nach Hause. Was würde man unter solchen Umständen tun? Man wäre höchst erfreut und würde sagen: ‚Sie erweisen mir große Ehre, indem sie unter meinem Dach weilen.‘ Man würde zu seinen Bediensteten sagen: ‚Macht das Haus bereit, bringt es in Ordnung, fegt es aus und macht die Betten zu Ehren der Kommenden. Ich werde zu ihren Ehren soviel Brot, Fleisch und Fisch kaufen wie ich kann.‘ Was ist für uns größer als der Sabbat? Der Sabbat ist eine Braut, eine Königin; der Sabbat wird eine Wonne genannt. Daher müssen wir gewiß die Mühe auf uns nehmen, alles für den Sabbat vorzubereiten; jedermann muß selbst an der Vorbereitung teilhaben, auch wenn er hundert Bedienstete haben sollte“¹¹⁸². Die Bezeichnungen „Wonne“ und „Braut“ für den Schabbat wurden bereits erwähnt, hier kommt jene der „Königin“ hinzu. Jedenfalls geht es für Jehud he-Chassid darum, dem Schabbat die höchstmöglichen Ehren zu erweisen. Bemerkenswert ist auch die Forderung, dass wirklich jeder etwas zu den Vorbereitungen beitragen soll, auch wenn die notwendigen Arbeiten von seiner Vielzahl an Bediensteten problemlos zu bewältigen wären. Es geht somit nicht um das

¹¹⁸⁰ zit. nach ebda., 226.

¹¹⁸¹ Zit. nach der Elberfelder Bibel.

¹¹⁸² Margoliot, Reuben (Hg.): Sefer Chassidim, Jerusalem 1959, 149, zit. nach Hertzberg, Arthur: Judaismus (s. Anm. 1133), 226.

schlichte Erledigtwerden von bestimmten Aufgaben, sondern um den eigenen körperlichen und zeitlichen Einsatz, der nicht durch jemand anderen übernommen werden kann.

6. Die Doppelbeseelung des Menschen: Zu Aspekten des Schabbats in mittelalterlichen und neuzeitlichen Schriften

Gleichsam das gedankliche Gegenstück zu den vielfältigen äußeren Vorbereitungen und inneren Vorstellungen, die für die Feier des Schabbats vonseiten des Menschen erforderlich sind, ist die Vorstellung einer zusätzlichen Seele, die der Mensch „zur Unterstützung der Festfreude und der mannigfachen Verrichtungen des Schabbat empfängt“¹¹⁸³. „This soul“, so Abraham Millgram, komme „every Friday evening“ zum den Schabbat feiernden Menschen „and stayed with him till the end of the Sabbath“¹¹⁸⁴. Die Zusatzseele am Schabbat, „Neschama jethera“, hat im Zohar „dem gegen Ende des 13. Jahrhunderts (vermutlich von Moses de Leon, 1240-1305) verfaßten Hauptwerk der Kabbala“¹¹⁸⁵, „eine liebevolle Ausgestaltung erfahren.“¹¹⁸⁶ Dabei wird im Zohar eine talmudische Auslegung von Ex 31,17 weiterentfaltet und auf alle den Schabbat feiernden Menschen generalisiert. Im Talmud allerdings ist nicht von einer zusätzlichen, sondern von einer erweiterten Seele die Rede, und zwar im Traktat „Taanit“ (27b): „Die Rabbanan lehrten: Die Männer der Priesterwache beteten, daß das Opfer ihrer Brüder in Wohlgefallen angenommen werde, und die Männer des Standbezirkes versammelten sich im Bethause und fasteten vier Tage, Montag, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag. (...) Am Freitag fasteten sie nicht, zur Ehrung des Šabbaths, und um so weniger am Šabbath selbst. Weshalb nicht am Sonntag? R. Joḥanan erwiderte: Wegen der Nazarener. R. Šemuél b. Naḥmani erwiderte: Weil er der dritte [Tag] seit der Schöpfung [des Menschen]ist. Reš Laqiš erwiderte: Wegen der erweiterten Seele. Reš Laqiš sagte nämlich: Am Vorabend des Šabbaths erhalte der Mensch eine erweiterte Seele, die man ihm beim Ausgange des Šabbaths abnimmt,

¹¹⁸³ Galley, Susanne: Das jüdische Jahr (s. Anm. 1048), 46.

¹¹⁸⁴ Millgram, Abraham E. (Hg.): The Sabbath Anthology (s. Anm. 1057), 22.

¹¹⁸⁵ Galley, Susanne: Das jüdische Jahr (s. Anm. 1048), 44.

¹¹⁸⁶ Ebda., 46.

denn es heißt: [Ex. 31,17] *er ruhte und atmete auf*; nachdem er geruht: wehe fort ist die Seele. [Er ist daher am Sonntag geschwächt, Anm. d. Hg.]“¹¹⁸⁷

Schalom Ben-Chorin überträgt „diese mystische Aussage in eine psychologische“ und interpretiert die „Zusatzseele“ dahingehend, „daß durch Ruhe und Feiern, Gebet und Studium der Thora die Seelenlage des Menschen eine Verwandlung und Erhöhung erfährt.“¹¹⁸⁸ Hierbei könnte es sich um eine Neuinterpretation einer bereits von Raschi angestellten Überlegung handeln. Abraham Heschel bezeichnet Raschis Zugang ebenfalls als „eine psychologische Interpretation“¹¹⁸⁹. Für Raschi sei die „Zusatzseele“ gleichbedeutend mit einer größeren „Empfänglichkeit der Seele für Ruhe, Freude und den Genuß des Essens wie auch das Fehlen jeden Gefühls des Widerwillens“ (Beza 16a (...)).“¹¹⁹⁰ Heschel referiert zudem weitere Zugänge von Autoren des 11. bis 16. Jahrhunderts: „Eine mehr metaphysische Auffassung vertritt Ibn Ezra, der rationalistische Zeitgenosse von Raschi; er behauptet, daß am siebten Tag die Seele faktisch eine größere Erkenntnisfähigkeit entwickelt (vgl. seinen Kommentar zu Gen 2,3). Eine ähnliche Ansicht findet sich bei Rabbi Menahem Meiri (...). Selbst der große Mystiker Nahmanides ist dagegen, die Vorstellung von der ‚zusätzlichen Seele‘ wörtlich zu nehmen (vgl. seinen Kommentar zu Gen 2,2); ebenso Rabbi Menashe ben Israel (Nishmat Hayim, Amsterdam 1652, S. 53b). Der italienische Exeget, Arzt und Philosoph Rabbi Obadiah Sforzo (1475-1550) beschreibt die ‚zusätzliche Seele‘ als die verstärkte Fähigkeit des Menschen, das zu erreichen, was Gott gewollt hat, als Er sprach: ‚Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild, unserem Gleichnis‘ (Kommentar zu Ex 31,17 (...)).“¹¹⁹¹

Alle diese Interpretationen können m. E. dahingehend zusammengefasst werden, dass es sich beim Bildwort einer „zusätzlichen Seele“ um eine am Schabbat gegenüber den restlichen Wochentagen ausgeprägtere geistige Disponiertheit des Menschen gegenüber den Belangen Gottes handelt. Das Spektrum reicht dabei von Raschis „Genuß des Essens“ (auch dies kann als gottgewollt betrachtet werden) über Ibn Esras Annahme einer größeren

¹¹⁸⁷ Siehe:

<https://www.sefaria.org/Taanit.27b.6?lang=bi> bis: <https://www.sefaria.org/Taanit.27b.10?lang=bi&with=all> (aufgerufen am 25. 06. 2024).

¹¹⁸⁸ Ben-Chorin, Schalom: Die Tafeln des Bundes (s. Anm. 840), 86. Siehe wortgleich: Ders.: „Die Feste des jüdischen Jahres“ (s. Anm. 966), hier 124f.

¹¹⁸⁹ Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat (s. Anm. 102), 67.

¹¹⁹⁰ Ebda.

¹¹⁹¹ Ebda., 67f.

„Erkenntnisfähigkeit“ bis hin zu R. Sornos Deutung als eine stärkere Erreichbarkeit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Es waren wohl simple Selbst- und Fremdbeobachtungen des Verändertwerdens eines Menschen durch allwöchentliche eintägige Ruhe, vermehrte leibliche Genüsse, verstärkte Beschäftigung mit Gott und religiösem Schrifttum, die die Vorstellung einer „zusätzlichen Seele“ haben aufkommen lassen. Als Alternativbild dazu könnte man von im Menschen stets vorhandenen tieferliegenden Schichten seines Wesens sprechen, die durch die wochentägliche Arbeit, durch Mühen und (Be-)Sorg-(ung-)en, durch vorwiegende Beschäftigung mit diesseitigen, innerweltlichen Belangen verschüttet sind und durch Abtragen dieser oberflächlichen Schichten am Schabbat verstärkt zu Tage treten bzw. nach dem Schabbat wieder aus dem Blick geraten, jedoch nie dem Menschen wesensfremd sind. (Eine „Zusatzseele“ könnte auch als etwas dem Menschen an sich Fremdes, von außen ihm Zukommendes interpretiert werden.)

Ebenfalls im weitläufigen Bereich der Kabbala entstand ein Text bzw. Lied, das „bis auf den heutigen Tag zu den beliebtesten Stücken der jüdischen Liturgie gehört“¹¹⁹², „eines der bekanntesten Lieder über den Sabbat“¹¹⁹³: „Lecha Dodi“. Zum Abfassen dieser „Hymne“ sei Schlomo Alkabez (16. Jh.) durch die von „nach ihrer Wirkungsstätte, dem Städtchen Safed (Zefat) im Norden Israels, benannten Kabbalisten“¹¹⁹⁴ entwickelte „Kabbalat Schabbat“ (Empfang bzw. Begrüßung des Schabbats) inspiriert worden, der „Einleitung des Sabbatgottesdienstes am Freitagabend vor dem Ma’ariwgebet.“¹¹⁹⁵ Diese wiederum „griffen (...) einen Brauch rabbinischer Gelehrter auf, vor dem Abendgebet festlich gewandet in einer feierlichen Prozession aus der Stadt hinauszuziehen, der Königin-Braut Schabbat entgegen.“¹¹⁹⁶ Bis heute wenden sich jüdische Gemeinden in einer adaptierten Nachahmung dieses Entgegenziehens „der Tür der Synagoge zu, als würde die geliebte Braut, die Königin Schabbat, soeben den Raum betreten.“¹¹⁹⁷

¹¹⁹² Galley, Susanne: Das jüdische Jahr (s. Anm. 1048), 48.

¹¹⁹³ Baltes, Guido: Die verborgene Theologie der Evangelien. Die jüdischen Feste als Schlüssel zur Botschaft Jesu, Marburg ²2020, 194.

¹¹⁹⁴ Galley, Susanne: Das jüdische Jahr (s. Anm. 1048), 48.

¹¹⁹⁵ Jarecki, Julius: Art. „Kabbalat Schabbat“, in: Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hgg.): Jüdisches Lexikon (s. Anm. 459), Bd. III, 518.

¹¹⁹⁶ Galley, Susanne: Das jüdische Jahr (s. Anm. 1048), 48.

¹¹⁹⁷ Ebda.

Im Talmud ist dazu „die Angabe“ zu finden, „daß R. Chanina sich Freitag vor Abend in seine Sabbatgewänder gehüllt und gerufen habe: ‚Lasset uns der Königin Sabbat entgegengehen‘, und daß R. Jannaj das Herannahen des Sabbats mit den Worten begrüßt habe: ‚Komme Braut, komme Braut!‘ Diese bildlich gemeinte Huldigung der beiden Talmudlehrer nahmen die Kabbalisten Safeds wörtlich. (...) Draußen sangen sie die Psalmen 95—99 und dann Ps. 29. Den Beschluß der Sabbatbegrüßung bildete ein Lied mit dem Refrain ‚Lecha dodi‘“, so Julius Jarecki¹¹⁹⁸.

Der gesamte Refrain lautet: „Komm, mein Freund, der Braut entgegen, wir wollen den Schabbat empfangen.“¹¹⁹⁹ Das lyrische Ich möchte also der Braut, dem Schabbat, nicht alleine entgegengehen, es fordert seinen Freund dazu auf, es gemeinsam zu tun. Ebenso steht es um das Empfangen des Schabbats („wir wollen“). Zwar wird durch die Bezeichnung „Braut“ für den Schabbat der Vergleich einer Schabbatfeier mit einer Hochzeit¹²⁰⁰ evoziert, jedoch handelt es sich im Unterschied zu einer normalen Hochzeit um mehr als einen Bräutigam, was in „Lecha Dodi“ durch die Pluralform „wir wollen“ zum Ausdruck kommt. Mit den Worten Abraham Heschels: „Der Sabbat ist faktisch mit Israel verheiratet, und die Zeremonie am Sabbatabend ist wie eine Hochzeitszeremonie, wenn die Braut in die Kammer geführt wird. Der Sabbat wird auch Königin genannt, weil sie eine königliche Braut ist: Alle Israeliten sind Königssöhne.“¹²⁰¹ Zum Bild der Hochzeit passt auch die Arbeitsenthaltung am Schabbat, denn: „So wie der Bräutigam an seinem Hochzeitstag nicht arbeitet, so enthält sich der Mensch am Sabbattag von der Arbeit.“¹²⁰²

Für Heschel stellt „die Vorstellung vom Sabbat als Königin oder Braut“ allerdings „keine Personifizierung des Sabbat“ dar, „sondern die beispielhafte Darstellung einer göttlichen

¹¹⁹⁸ Jarecki, Julius: Art. „Kabbalat Schabbat“ (s. Anm. 1195), 518. Vgl. bShab 119a, siehe: <https://www.sefaria.org/Shabbat.119a.2?lang=bi> (aufgerufen am 01. 07. 2024). Abraham Heschel erzählt diese beiden Geschichten etwas variiert: Es „pflegte Rabbi Chanina bei Sonnenuntergang am Sabbat zu rufen: Kommt, laßt uns hinausgehen und die Königin Sabbat willkommen heißen, denn es ist Sitte, daß der Bräutigam hinauszieht, die Braut zu begrüßen. Eine andere Sitte finden wir bei Rabbi Yannai. Er sagte nicht: Laßt uns hinausziehen, die Braut zu empfangen, sondern er blieb im Gegenteil zu Hause, und wenn sie kam, sagte er: Komm herein, Braut, komm herein. Geradeso wie die Braut nach der Zeremonie vom Haus ihres Vaters zum Haus ihres Gatten kommt“ (Rabbi Samuel Edels [1555-1631], Baba Kama 32b)“ (Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat (s. Anm. 102), 48, Fn. 9).

¹¹⁹⁹ Geis, Robert Raphael: Vom unbekannten Judentum (s. Anm. 1000) , 30.

¹²⁰⁰ Vgl. Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat (s. Anm. 102), 47.

¹²⁰¹ Ebda., 48, Fn. 9.

¹²⁰² Ebda., 47

Eigenschaft, ein Zeichen für Gottes Bedürfnis nach der Liebe des Menschen; sie gehört nicht zum Wesen Gottes, sondern zu seinem Gegenwärtigsein, zu seiner Beziehung zum Menschen.“¹²⁰³ Hierbei ist mehrerlei bemerkenswert: Gerade die Übertragung des Bildes der Braut vom Schabbat auf Gott selbst stellt eine Rede von Gott dar, die sich abhebt von der üblicherweise mitschwingenden sprachlichen Assoziation und Konnotation von Männlichkeit mit Gott, die stattdessen dezidiert weibliche Seinsweisen (Braut-Sein) auf Gott überträgt. Des Weiteren liegt Heschels Benennung von „Gottes Bedürfnis nach der Liebe des Menschen“ auf einer Linie mit einer Gottesrede, wie sie auch etwa in seinem Buch „Gott sucht den Menschen“ entfaltet wird. Markant ist zudem die Betonung, dass diese „Eigenschaft“ Gottes nicht zu dessen „Wesen“ gehöre – ein Ausdruck eines Sprechens über Gott, das versucht, sich mit Metaphern zu behelfen und zugleich vor Dogmatisierungen und Fest-Schreibungen Gottes zurückscheut. Zuletzt wird ein weiterer, für den Schabbat entscheidender Begriff ins Spiel gebracht: Es geht um Gottes Beziehung zum Menschen. Dies könnte ebenfalls bei einer fokussierten Betrachtung der Ge-/Verbote zum Schabbat, dem Achten auf die bereits erwähnten Erinnerungshilfen, aber auch bei Freude an der Arbeitsruhe und an leiblichen Genüssen mitunter aus dem Blick geraten: dass es beim, am, durch den Schabbat zuallererst um ein Beziehungsangebot Gottes an den Menschen geht.

In einer der Strophen von „Lecha Dodi“ heißt es: „es freut sich über dich dein Gott wie der Bräutigam an der Braut voll Verlangen“¹²⁰⁴. Unter Zitierung von Jes 62,5 kommt genau dies zum Ausdruck, unter Ummünzung der Brautmetapher auf den vom lyrischen Ich Angesprochenen. „Der Ruhe entgegen, auf, laßt uns gehn! denn sie ist uns des Segens Quell“¹²⁰⁵, so lautet der erste Teil einer anderen Strophe: Hier wird das Paradoxon der aktiven Begehung von Ruhe, dem agierenden Nichtagieren, der Tätigkeit der Untätigkeit als Segensquell bezeichnet, ohne dass der Begriff „Segen“ spezifiziert wird. Ein weiterer Aspekt von „Lecha Dodi“ ist die darin verarbeitete „alte Lehre von der Beziehung zwischen Schabbat und messianischer Erlösung“¹²⁰⁶, so Robert Geis. „Krone des Herrn, in Frieden tritt ein, zu Freude, zu Jubel komme herein“¹²⁰⁷, so heißt es in der letzten Strophe. Friede, Freude und Jubel: Dies sind wiederum Aspekte des Schabbats, die seitens christlicher Autoren gerne vergessen

¹²⁰³ Ebda., 50.

¹²⁰⁴ Geis, Robert Raphael: Vom unbekannten Judentum (s. Anm. 1000), 31.

¹²⁰⁵ Ebda., 30.

¹²⁰⁶ Ebda.

¹²⁰⁷ Ebda., 31.

wurden/werden, die sich aber auch scheinbar querständig verhalten zu christlichen Vorstellungen über den Karsamstag – im nachfolgenden Kapitel werde ich darauf näher eingehen.

Bereits mehrfach war die Rede von Vorstellungen, die dem Halten des Schabbats (eines oder zweier Schabbate) eine Rolle für das Kommen des Messias/der Erlösung/der kommenden Welt beimessen. Anders sieht dies Chaim Ben Attar (1696–1743¹²⁰⁸) in seinem Bibelkommentar „Or HaChaim“: „On each Shabbat, God decides whether to continue the Creation for the next six days. When Jews observe Shabbat, they justify the continued existence of the world. If the Shabbat were not observed by anyone, the world would come to an end.“¹²⁰⁹ Dies kann an Gen 18,16–33 erinnern, an Abrahams Verhandlungen mit Gott über Sodom. Den Gedanken R. Chaims weiterspinnend, könnte im Extremfall ein einziger Mensch, der den Schabbat hält, die Welt am Leben erhalten. Marc D. Angel schlägt eine symbolische Interpretation R. Chaims vor: „Without the deep experience of Shabbat, it might just seem that the world as we know it has come to an end. Conversely, when we observe Shabbat, we feel ready to greet the next six days until the next Shabbat.“¹²¹⁰ – Angel schreibt hier allerdings von der „deep experience of Shabbat“, nicht über ein bloß oberflächliches, äußerliches Halten der Arbeitsruhe oder Ausführen von Ritualen.

Dies entspricht der Aussage Leo Baecks, derzufolge der Schabbat „eine Lebensausrichtung“ darstelle, „nicht nur einen verordneten Ruhetag. Wenn er nur letzteres wäre oder dazu würde, wäre er seines Wesens beraubt. Dann wäre er lediglich eine leere Hülse.“¹²¹¹ Für Baeck bedeutet der Schabbat nämlich „etwas Positives. Er hat die Seele in ihr Geheimnis geführt, sodass er nicht einfach ein Tag ist, der nur unterbricht, sondern ein Tag, der erneuert, der durch sich selbst spricht, der etwas Ewiges hat.“¹²¹² Die Rede vom Geführtwerden der Seele „in ihr Geheimnis“ durch den Schabbat weiterdenkend, könnte der Schabbat die Möglichkeit in sich bergen, den

¹²⁰⁸ Zu den Lebensdaten siehe: https://www.sefaria.org/Or_HaChaim_on_Genesis?tab=contents (aufgerufen am 01. 07. 2024).

¹²⁰⁹ Angel, Marc D.: „Sephardic Shabbat“ (s. Anm. 1072), hier 25.

¹²¹⁰ Ebda.

¹²¹¹ Baeck, Leo: A Shabbath Manual, New York 1972, 80, zitiert nach Plaut, W. Gunther (Hg.): Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. II: Schemot (s. Anm. 896), 224.

¹²¹² Ebda.

Menschen ganz zu sich selbst zu führen, zu seinem innersten Wesenskern – was wiederum mit der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit verknüpft werden kann.¹²¹³

Ganz im Gegensatz zu R. Chaim behauptet Harvey Cox, mehr als zwei Jahrhunderte später: „Sabbath (...) is a sacred symbol that no one can tear down or destroy.“¹²¹⁴ Demzufolge sei es nicht der Mensch, der durch das Halten des Schabbats diesen erst realisiert, gleichsam erschafft. Stattdessen stellt Cox den Schabbat wie ein eigenständiges Wesen dar, das auf den Menschen zukommt, wenn er dazu weiter ausführt: „It comes every week, inviting human beings not to strive and succeed, not even to pray very much, but to taste and know that God is good, that the earth and the flesh are there to be shared and enjoyed.“¹²¹⁵ Der Schabbat erscheint hier wie eine an den Menschen ergehende Einladung, Schöpfer und Schöpfung zu genießen, i. S. von geistig-geistlichem und leiblichem Genuss.

Von einem „Kommen“ des Schabbats, um den Menschen dazu zu bringen, „to realize one’s creatureliness and appreciate one’s Creator“¹²¹⁶, spricht auch Samson Raphael Hirsch, „the nineteenth century leader of German-Jewish Orthodoxy“¹²¹⁷, in seinem Werk „Horeb“: „It is *kodesh*, a *holy* time: if, during the six working days, man forgets that Almighty God is the Source of all power and his Lawgiver, then the Sabbath comes to elevate him by directing him once again towards his Creator.“¹²¹⁸ Hierbei nicht in Betracht gezogen wird das Gebot des „Gedenkens“ an den Schabbat in seinen oben zitierten Auslegungen als auf alle Tage der Woche bezogen.

Weniger als Erinnerung daran, wer die Welt erschaffen hat, oder als Zeit des Genusses der Schöpfung, sondern als „a state of union between man and nature and between man and man“¹²¹⁹ interpretiert Erich Fromm den Schabbat. Dies hat zwei Konsequenzen zur Folge: die

¹²¹³ Reuven Kimelman fasst Baeck zudem dahingehend zusammen, dass dieser „the Sabbath as a day of liberation for slaves and the oppressed, and as a balance to the bustle of the week“ betont habe (Kimelman, Reuven: „*The Sabbath* (review)“, in: *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 26 (2007), 1, 187–190, hier 188).

¹²¹⁴ Cox, Harvey: *Turning East*, New York 1977, 71, zit. nach: Waxman, Chaim I.: „The Sabbath as Dialectic: The Meaning and Role“, in: *Judaism* 31, (Winter 1982), 1, 37–44, hier 39.

¹²¹⁵ Ebda.

¹²¹⁶ Kimelman, Reuven: „*The Sabbath* (review)“ (s. Anm. 1213), hier 188.

¹²¹⁷ Waxman, Chaim I.: „The Sabbath as Dialectic“ (s. Anm. 1214), hier 38.

¹²¹⁸ Hirsch, Samson Raphael: *Horeb: A Philosophy of Jewish Laws and Observances*, London 1962), 63, zit. nach: Waxman, Chaim I.: „The Sabbath as Dialectic“ (s. Anm. 1214), hier 38.

¹²¹⁹ Fromm, Erich: *You Shall Be As Gods*, New York 1966, 155, zit. nach: Waxman, Chaim I.: „The Sabbath as Dialectic“ (s. Anm. 1214), hier 40.

Befreiung „from the chains of time, although only for one day a week“¹²²⁰, sowie die Erreichung eines „man-nature equilibrium“, denn: „„Work’ is any interference by man, be it constructive or destructive, with the physical world. ‘Rest’ is a state of peace between man and nature. (...) The Sabbath is the day of complete harmony between man and nature.“¹²²¹

Der Zusammenhang zwischen dem Halten des Schabbats und dem Eintreten der Erlösung wurde quer durch die Jahrhunderte immer wieder reflektiert, so auch seitens Franz Rosenzweigs in „Der Stern der Erlösung“. Kimelman fasst Rosenzweigs Anliegen dahingehend zusammen, dass „for Rosenzweig, the Sabbath whets our appetite for eternity by getting us to commemorate creation, sense revelation, and anticipate redemption.“¹²²² Ein Blick in Rosenzweigs Werk zeigt jedoch eine Multiperspektivität der Ausdeutung des Zusammenhangs zwischen Schabbat und Erlösung, die sich in einem Spektrum zwischen der „Erlösung“ von Geschwätzigkeit über Sündenvergebung bis hin zu einer alles umfassenden Erlösung reicht. So ist es nicht nur das Stilllegen von werktäglicher Arbeit am Schabbat, sondern auch, dass der Mensch am Schabbat „nach dem Geheiß des Propheten seine Zunge ruhen“ lässt „von alltäglichem Gerede (...). Und diese Heiligung des Ruhetags durch das schweigende Hören der Stimme Gottes muß seinem ganzen Hause gemeinsam sein; es darf nicht gestört werden durch den Lärm des Befehls; auch Knecht und Magd müssen ruhen, ja grade um ihrer Ruhe willen, heißt es, sei der Ruhetag eingesetzt; denn wenn die Ruhe auch bis zu ihnen gedrungen ist, dann wird in Wahrheit das ganze Haus vom geschwätzigen Lärm der Werktag zur Ruhe erlöst sein.“¹²²³ Ruhe geht dabei mit Stille einher. Rosenzweig weist des Weiteren darauf hin, dass in den am Schabbat verrichteten Gebeten „jene ganzen mittleren Bitten um die ‚Bedürfnisse des Einzelnen‘, nicht bloß die Bitten des Geschöpfes wie die um gutes Jahr und Gedeihen der Feldfrucht, um Gesundheit, eigne Einsicht und gutes Regiment, sondern auch die des Gotteskindes um Vergebung seiner Sünden und um endliche Erlösung“ entfallen, „und es bleibt außer der Bitte um Kommen des Reichs und um Frieden, (...) nur Lob und Dank.“¹²²⁴ Den Grund dafür

¹²²⁰ Ebda. Andernorts bezeichnet Fromm den Schabbat als „man’s victory over time“, denn: „by stopping interference with nature for one day you eliminate time“ (Fromm, Erich: *The Forgotten Language*, zit. nach: Kimelman, Reuven: „*The Sabbath* (review)“ (s. Anm. 1213), hier 188).

¹²²¹ Fromm, Erich: *You Shall Be As Gods*, New York 1966, 154, zit. nach: Waxman, Chaim I.: „*The Sabbath as Dialectic*“ (s. Anm. 1214), hier 40.

¹²²² Kimelman, Reuven: „*The Sabbath* (review)“ (s. Anm. 1213), hier 188.

¹²²³ Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von Bernhard Casper, hg. v. Albert Raffelt, Freiburg i. Br. 2002, 348f.

¹²²⁴ Ebda., 349.

sieht Rosenzweig darin, dass sich am Schabbat „die Gemeinde, soweit sie es in solcher Vorwegnahme irgend kann, als erlöste – heute schon“ fühle. So bietet die Charakterisierung des Schabbats durch Rosenzweig gleichsam die Quersumme aller oben zitierten Ausdeutungen des Schabbats, der ihn betreffenden Ge- und Verbote, aber auch der biblischen Erzählungen rund um den Schabbat, wenn er schreibt: „Der Sabbat ist das Fest der Schöpfung, aber einer Schöpfung, die um der Erlösung¹²²⁵ willen geschah. Er ist offenbart am Ende der Schöpfung und als der Schöpfung Sinn und Ziel.“¹²²⁶

„From its biblical inception to its modern expression, no practice of Judaism has garnered more attention than the Sabbath“, so Reuven Kimelman¹²²⁷. Die vorangegangenen kurzen Auszüge und Kommentare zu selbigen stellen daher nur einen kleinen Ausschnitt aus einer beinahe unüberschaubaren Zahl von Zugängen zu jenem Tag dar, der wie seine Ausdeutungen, Woche für Woche wiederkehrend, die Jahrhunderte durchzog. Als einen in seiner Wirkungsgeschichte besonders bedeutsamen und auch in christlichen Kreisen allgemein bekannten Autor möchte ich als Letztes auf Abraham Joshua Heschel, insbesondere sein Werk „Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen“, näher eingehen, ehe ich im Abschlusskapitel eine Synthese des bisher insgesamt Dargelegten sowie eine Neudeutung des Karsamstags als Schabbat auf der Basis all dessen entwerfen werde.

7. Zur Bedeutung von Abraham Joshua Heschels „Der Schabbat“ für den heutigen Menschen

Der Titel dieses Abschnitts greift den Untertitel jenes Werkes auf, das im Folgenden als Basis von Überlegungen nicht nur darüber herangezogen wird, welche Sichtweise auf den häufigsten Feiertag des Judentums ein jüdischer Denker des 20. Jahrhunderts mit breiter Rezeption und Wirkung¹²²⁸ eingenommen hat, sondern auch hinsichtlich der möglichen Transferierung von

¹²²⁵ Auch vom „Versöhnungstag“ schreibt Rosenzweig, dass dieser „ohne regelmäßig auf einen Sabbat zu fallen, gesteigert sabbatlichen Charakter“ trage (ebda., 399).

¹²²⁶ Ebda., 349.

¹²²⁷ Kimelman, Reuven: „*The Sabbath* (review)“ (s. Anm. 1213), hier 187.

¹²²⁸ Dies gilt besonders für „Der Schabbat“, welches „likely Abraham Joshua Heschel’s most widely-read book“ sei, so Reuven Kimelman (ebda.). Wolfgang Treitler konstatierte allerdings vor zwei Jahrzehnten, dass „sich

Heschels Ansichten auf die heutige Zeit. Immerhin wurde „The Sabbath. Its meaning for Modern Man“ im Jahr 1951 erstveröffentlicht, die Bezeichnung „Modern Man“ ist also im Kontext der Nachkriegsjahre zu betrachten.¹²²⁹ Zugleich aber kann dieses Werk als eine soweit zeitlose (wiewohl die Zeit eminent thematisierende) Abhandlung bezeichnet werden, dass auch der Untertitel der im Jahr 1990 erschienenen deutschen Übersetzung („Seine Bedeutung für den heutigen Menschen“) in dem um vier Jahrzehnte und nicht geringe gesamtgesellschaftliche Umwälzungen veränderten Kontext als auf das „Heute“ der 1990er-Jahre anzuwenden passend erscheint.

„Für den heutigen Menschen“ (resp. für den zukünftigen) soll in dieser meiner Arbeit zudem eine Theologie des Karsamstags entworfen werden, als Übergang dazu möchte ich zuvor schlaglichtartig beleuchten, welche Teile von Heschels Annäherungen an den Schabbat auch noch in jener Zeit Inspiration bieten und Anwendung finden können, in welcher allein schon der Begriff „Technik“ um einiges anders gefasst werden muss, als dies Heschel vorgenommen hat. Heschel startet in seine Ausführungen über den Schabbat mit einer auf den ersten Blick griffigen These: „Mit der Technik hat der Mensch den Raum erobert.“¹²³⁰ Dieser Satz kann trotz seiner Kürze und Prägnanz gleich mehrere Fragen aufwerfen: Hat es erst der Technik bedurft, dass der Mensch den Raum eroberte? Von welcher „Technik“ ist hier die Rede? Was wird unter dem Begriff „Raum“ verstanden und lässt sich Raum überhaupt „erobern“? Wie ist diese Eroberung vonstattengegangen? Handelt es sich bei der Eroberung um einen dauerhaften,

wenige im deutschsprachigen Europa um ihn [Heschel] gekümmert“ hätten (Treitler, Wolfgang: „Beten und Denken. Abraham Joshua Heschel und seine Weisung für Theologie“, in: Appel, Kurt; Treitler, Wolfgang; Zeillinger, Peter (Hgg.): Vernunftfähiger – vernunftbedürftiger Glaube (s. Anm. 1081), 193–209, hier 194f.), in jenem Weltteil also, von welchem Heschel 1938 vertrieben wurde und dessen spätere Generationen gerade deshalb eine Bringschuld allerwenigstens der Kenntnisnahme von Heschels Gedankenwelt haben würden.

¹²²⁹ Michael Marmur weist darauf hin, dass „it is not often noted that the publication of *The Sabbath* came directly in the wake of the debate within the Conservative Movement concerning the permissibility of driving on the Sabbath, particularly in order that Jews now living in far-flung suburbs could reach their synagogue communities. Anecdotally, we know that Heschel opposed this notion, although there is no explicit discussion of this topic to be found in his writings. However, *The Sabbath* can be read as a contribution to this debate. It is true that the work was directed to many for whom Halakhic observance was far removed, and Heschel pitched the argument at an abstract level. However, it may be that the trigger that led him to write the work was the prospect of a religious mandate for use of the automobile, symbol of technology, on a day intended to place one beyond technology“ (Marmur, Michael: Abraham Joshua Heschel and the Sources of Wonder, Toronto u. a. 2016, 99). Dieser mögliche „trigger“ stellt allerdings m. E. allenfalls einen Aspekt der Autorintentionen dar. Auch Edward Kaplan hält jedoch fest, dass es sich bei „Der Schabbat“ um „an essay (...) to be promoted by the United Synagogue, the national organization of Conservative congregations“ gehandelt habe (Kaplan, Edward K.: Abraham Joshua Heschel. Mind, Heart, Soul, Philadelphia 2019, 177). Die spätere Rezeption ging allerdings weit über den Kreis dieser Erstleserschaft hinaus.

¹²³⁰ Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat (s. Anm. 102), 1.

nicht wieder veränderbaren Zustand? Wird in diesem Satz dreifach pauschalisiert, indem Heschel die Worte „mit *der* Technik“, „*der* Mensch“ und „*den* Raum“ verwendet?

Was Heschel hier unter dem Begriff „Technik“ subsumiert, wird erst etwas später erhellt, wenn es heißt: „Die Herstellung von Werkzeugen, die Kunst des Spinnens und des Landbaus, das Häuserbauen, die Kunst des Segelns – alles dies spielt sich in der räumlichen Umgebung des Menschen ab.“¹²³¹ Die dabei genannten Elemente erschließen jedoch nicht allesamt in gleichem Maße die anfangs aufgestellte These der Raumeroberung, die Kunst des Segelns geht mit dieser These kongruent, weniger jedoch die Kunst des Spinnens (falls ihr Ziel das Herstellen von Kleidung und nicht von Segeltuch ist und man nicht davon ausgeht, dass die Spinnkunst zuvorderst zwecks Besiedelung unterschiedlicher Klimazonen, i. e. Raumeroberung, erfunden und betrieben wurde bzw. wird). Ebenso wenig decken sich die zitierten Techniken mit jener „Technik“, über die Heschel einen Satz zuvor schreibt: „Die Technik erwächst in erster Linie aus dem Verlangen des Menschen, die Kräfte der Natur zu unterwerfen und in den Griff zu bekommen.“¹²³² Die Kunst des Segelns beispielsweise stellt keine Unterwerfung und kein In-Griff-Bekommen der „Kräfte der Natur“ dar (nur die dafür notwendigen Vorarbeiten, i. e. Fällen von Bäumen zur Herstellung eines Segelschiffes u. dgl.), sondern vielmehr ein Nutzen dieser Kräfte – gerade im Falle des Windes, ohne diesen zu verringern, d. h. ohne Verbrauch.¹²³³ In Frage könnte auch gestellt werden, ob die Eroberung von Raum überhaupt ein Spezifikum des Menschen darstellt oder gar erst aus der Erfindung und Anwendung von Werkzeugen, Techniken und Handwerkskünsten resultiert, und es sich nicht vielmehr um ein Charakteristikum jeglicher wachsender und sich vermehrender Organismen handelt (jede Amöbe, jedes Efeugewächs und jede Giraffe könnte nebst Millionen anderer Möglichkeiten als Beispiel herangezogen werden).

Diese ersten Anfragen zu Aussagen Heschels seien als paradigmatisch bezeichnet. Denn in „Der Schabbat“ tritt das assoziierende, mäandrierende und oszillierende Denken Heschels vielleicht in noch stärkerem Ausmaß zutage als in anderen seiner Werke – und dies hängt vermutlich nicht zuletzt mit der Thematik seiner Erörterungen zusammen.¹²³⁴ Nicht selten wirft

¹²³¹ Ebda., 2.

¹²³² Ebda.

¹²³³ Fraglich bleibt hierbei, wie Heschel „וְיָכַרְךָ“ aus Gen 1,28 verstanden hat, ob als „und unterwerft sie“ (vgl. Einheitsübersetzung), als „und machet sie euch untertan“ (vgl. Elberfelder Bibel) oder aber z. B. als „und macht sie euch dienstbar“.

¹²³⁴ Nicht außer Acht zu lassen ist auch, dass „in *The Sabbath*, (...) the Zohar constitutes one of the most frequently cited sources. Heschel trawled the Zohar for relevant and compelling aphorisms about the Sabbath and showed no

Heschel gleichsam eine Postulierung in den Raum, die einerseits eine Reihe von Fragen¹²³⁵ und Anfragen provozieren kann, andererseits ebensowenig selten an späterer Stelle innerhalb desselben Werkes oder in anderen seiner Publikationen von weiteren, komplementären, mitunter aber auch inkongruenten und gegenteiligen Seiten beleuchtet werden.¹²³⁶

reticence in deploying them” (Marmur, Michael: Abraham Joshua Heschel and the Sources of Wonder (s. Anm. 1229), 82). Die „weit gesponnenen“ Diskurse, „die aber nicht aus Meinungskämpfen, sondern aus einander ergänzenden Beiträgen, oft im Namen älterer Überlieferung, bestehen“ (Müller, Ernst: Art. „Sohar“, in: Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hgg.): Jüdisches Lexikon (s. Anm. 459), Bd. IV/2, 482–485, hier 484), die den Zohar, aber auch den Talmud und andere zentrale jüdische Werke durchziehen, können für Heschels mitunter verschlungene Argumentationslinien Pate gestanden haben. Marmur stellt allerdings an späterer Stelle fest, dass „to the extent that Heschel invoked Jewish sources to bolster his axiom“ (damit meint Marmur „his sweeping statement that Judaism is a religion of time“), „these were not from the Hasidic or kabbalistic tradition. In a 1952 essay, written in response to criticism provoked by *The Sabbath*, he defended his thesis with (relatively scant) reference to rabbinic and medieval sources. Of Hasidic prooftexts there are none. It is tempting to regard the privilege afforded to the dimension of time as a Heschelian innovation, a response to the conditions of modernity“ (Marmur, Michael: Abraham Joshua Heschel and the Sources of Wonder, a. a. O., 122). Edward Kaplan zieht eine Parallele zwischen Heschels Rede vom Schabbat als „Palast“ und der „reference to this same notion“, die „can be found in Hasidic literature, for example in a teaching of Rabbi Tzadok Hacohen of Lublin, published in the year of Heschel’s birth“ (Kaplan, Edward K.: Abraham Joshua Heschel (s. Anm. 1229), 161). Zusammenfassend schließt Kaplan: „The influence of Hasidism on the development of this particular tenet of Heschel’s world view – namely Judaism as a religion of time – is not clear-cut or linear“ (ebda.).

¹²³⁵ Zur Bedeutung der Fragen schreibt Heschel in „Gott sucht den Menschen“: „Im Denkprozeß ist eine Antwort ohne Frage tot. (...) Man kann Philosophie definieren als die Kunst, die richtigen Fragen zu stellen. (...) Theologie beginnt mit Dogmen, Philosophie mit Problemen. (...) Philosophie ist in gewissem Sinn eine Art zu denken, die einen Anfang, aber kein Ende hat. Das Bewußtsein des Problems überdauert alle Lösungen. Ihre Antworten sind verkappte Fragen, jede neue Antwort ruft neue Fragen hervor“ (Heschel, Abraham Joshua: Gott sucht den Menschen (s. Anm. 1096), 3f.). Insofern könnten auch meine Erörterungen eher dem Bereich der Philosophie als der Theologie zugeordnet werden, v. a. aber die Ausführungen Heschels in „Der Schabbat“ und vielen anderen Werken.

¹²³⁶ Eine solche Vorgangsweise wird von Wolfgang Treitler zwar ebenso im Zuge seiner Überlegungen zu Heschel festgestellt, jedoch, mit Bezugnahme auf Gabriela Grunden, generalisierend formuliert: „Es ist, als lebte in allen jüdischen Denkern etwas von der Strittigkeit der Einsichten des Talmud weiter, die es stets verbot, Eindeutigkeiten zu fingieren, wo Offenheit und Differenz vorlagen“ (Treitler, Wolfgang: „Beten und Denken“ (s. Anm. 1228), hier 194). Eine solche Offenheit und Differenz, zudem Differenzierung, ist gerade im Bereich der Theologie, so sie ihrem Namen gerecht werden möchte und ihrer Thematik, die adäquaterweise nicht als „Untersuchungsgegenstand“ bezeichnet werden kann, bewusst seiend betrieben werden soll, bitter notwendig, quer durch alle Zeiten. Heschel setzt einer Theologie mit „Tendenz zur Versteinerung“ (ebda., 204) eine im Herzen des Menschen anstelle in Büchern zu suchende „Tiefentheologie“ entgegen. Eine solche Theologie kann Widerstand gegen Dogmatisierungen bieten, der stets von Neuem erforderlich ist, insbesondere in einem Christentum, das sich auf den Juden Jesus berufen möchte, denn: „Dominiert aber das Dogma, so zerbricht die dem Judentum und wohl auch dem Urchristentum eigentümliche Polarität, die der Wirklichkeit und den Menschen einwohnt“ (ebda.). Nicht nur dogmatischen Versteinerungen, sondern auch der Gefahr der Fossilwerdung eines Begriffs „in seiner schillernder [sic] Abstraktionsmacht“ (ebda., 205), erst recht, wenn er verabsolutiert (verwendet) wird, kann durch eine „Theologie als offene Fahrt des entdeckenden Glaubensgeistes“ (ebda.) begegnet werden, denn: „Ein festgestellter Gott ist ein toter Gott“ (ebda., 207), „zugenagelt durch eine Übersumme an spitzen und umklammernden Begriffen“ (ebda., 207, Fn. 92).

Offenkundiges Ziel Heschels ist es m. E., eine Dichotomie von Raum und Zeit zu umreißen, resp. das Verfallensein des Menschen an den Raum und insbesondere an Gegenständliches¹²³⁷, Zu-Erschaffendes oder Zu-Erwerbendes zuungunsten der Zeit (der Lebenszeit des Menschen im Allgemeinen wie auch speziell der dem Nicht-Räumlichen und Nicht-Geschaffenen zuwendbaren Zeit).¹²³⁸ Der Untertitel („Its meaning for Modern Man“, „Seine Bedeutung für

¹²³⁷ Zieht man zudem Heschels in seinem Buch „Israel. Echo der Ewigkeit“ festgehaltene Überlegungen in Betracht, so wäre der in „Der Schabbat“ verwendete Begriff „Raum“ zumindest dahingehend zu spezifizieren, als dass darunter eben vorwiegend Gegenständliches gemeint sei. Bei einem Verständnis des Begriffes als alles die räumliche Dimension umfassender wären Heschels Ausführungen zum Land Israel nur schwer damit in Einklang zu bringen, dass die Bibel und jüdisches Denken, gemäß Heschel, vorwiegend an Belangen der Zeit anstelle des Raumes interessiert seien. So schreibt Heschel über das Land Israel beispielsweise: „Das Land ist anders. Die es bauten und die dort beten, inspirieren es. Es ist ein Land der Inspiration. Nur im Land zu sein ist schon eine religiöse Erfahrung“ (Heschel, Abraham Joshua: Israel. Echo der Ewigkeit (= Information Judentum, hg. v. Aschkenasy, Yehuda u. a., Bd. 9), Neukirchen-Vluyn 1988, 77). Auch wenn hierbei in Frage zu stellen wäre, wie sich Heschel einen solchen Inspirierungsvorgang konkret vorstellt und ob dieser durch gegenteiliges Verhalten seiner Bewohner auch revidierbar sei, so handelt es sich jedenfalls um eine direkte Konnotation zwischen religiöser und räumlicher Erfahrung. Unmittelbar auf dieses Zitat folgt jedoch eine Aussage, die eine mögliche Verabsolutierung des Raumes, konkret: des Landes Israel, abzuwehren versucht, indem Heschel schreibt: „Es ist ein Land, wo Zeit den Raum transzendiert, wo der Raum eine Dimension der Zeit ist.“ Dies geschehe nicht in einem Abstraktum, sondern gerade aufgrund des Gegenteils davon, denn: „Wenn man an Israel denkt, denkt man an Ereignisse, an Durchbrüche in der Geschichte“ (ebda.). Somit stellt Heschel die in der Bibel erzählten Geschichten vom Handeln Gottes, die von Autor(-en)/Redaktor(-en) der Texte als im Land Israel sich zugetragen haben festgehalten oder festgelegt wurden, als geschichtliche Ereignisse dar, welche als eben geschichtliche Ereignisse der zeitlichen Erfahrungsebene zuzurechnen sind, und somit der räumlichen Dimension, konkretisiert dem Land Israel, eine Andersartigkeit gegenüber davon unterschiedenen Räumen (Weltregionen) verliehen haben. Allerdings finden sich an späterer Stelle von „Israel. Echo der Ewigkeit“ auch zum soeben Zitierten in Widerspruch stehende Aussagen wie etwa jene, dass „die Gegenwart Gottes in der Geschichte (...) nie als Einbruch in die Geschichte verstanden“ werde (ebda., 82), was andernorts ausführlicher zu diskutieren und in Beziehung zu weiteren Textpassagen wie auch zu anderen Werken Heschels zu setzen wäre. Eine Zusammenfassung von Heschels Gedanken zum Land Israel siehe Moore, Donald J.: „Heschel on Israel“, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (2007), 1, 112–129. Moore weist zudem darauf hin, dass „every Sabbath as they prepared to unroll the scroll of the Torah, Jews all over the world would pray: ‚Merciful Father, deal kindly with Zion, rebuild the walls of Jerusalem. ...‘ Love for the land was an imperative, a dimension of Israel’s covenant which it dare not betray. To abandon the land would be the equivalent of abandoning the Covenant, denying the Bible, repudiating the Torah, because for Heschel the central theme of Israel’s biblical covenant is the promise of the land to Abraham“ (ebda., hier 113).

¹²³⁸ Anders deutet dies Alexander Even-Chen, wenn er schreibt: „This notion of holiness of time is meant to criticize religious sanctification of ‘places’. This criticism is directed at Christianity and at certain Jewish sects alike“ (Even-Chen, Alexander: „On the Holiness of the People of Israel in the Thought of Abraham Joshua Heschel“, in: Poorthuis, Marcel; Schwartz, Joshua (Hgg.): A Holy People. Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity (= Jewish and Christian Perspectives Series, hg. v. Poorthuis, Marcel u. a., Bd. 12), Leiden u. a. 2006, 361–377, hier 374). Derselbe Autor deutet ein Jahr später Heschels Werk „Der Schabbat“ dahingehend, dass „in it he presents a new definition of divine presence. He contends that if we limit ourselves to regarding created ‘things’, we may lose sight of their Creator“ (Even-Chen, Alexander: „God’s Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel’s Philosophy“, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, 26 (2007), 1, 41–71, hier 60). Damit ist es nicht das Zu-Erschaffende, d. h. das von Menschen möglich Erschaffbare, sondern die (von Gott geschaffene) Schöpfung, deren ausschließliche Wahrnehmung auf ihren Schöpfer vergessen lassen machen kann. Zudem nennt Even-Chen noch einen weiteren Aspekt: „Time is the living dynamic relation between man and God, as opposed to the static relation between things in the spatial dimension“

den heutigen Menschen“) kann daher sowohl Heschels kritische Analyse der Favorisierung seiner Zeitgenossen¹²³⁹ all dessen, was er im Bereich des „Raumes“ verortet, umfassen, als auch jenen Gegenentwurf, den er in diesem (und anderen) Werk(en) anbietet, welcher zugleich impliziert, dass der Schabbat für den modernen/heutigen Menschen weiterhin bedeutsam ist bzw. sein sollte, also eine bleibende Bedeutung hat.

Merkwürdig zwiespältig erscheinen Kapitelüberschriften (die zugleich zentrale Begriffe der Thesen Heschels darstellen) wie „Die Architektur der Zeit“ (Prolog, S. 1) oder „Ein Palast in der Zeit“¹²⁴⁰ (Beginn des ersten Teils, S. 11). Der Begriff „Architektur“ ist ureigenst gebunden an die Dimension des Raumes. Es handelt sich dabei um nichts Natürliches, sondern um von Menschen Geschaffenes, setzt (mindestens) einen Architekten voraus. Die Verknüpfung dieses Begriffes mit der Dimension der Zeit kann erneut Fragen aufwerfen: Ist Zeit im gleichen oder wenigstens vergleichbaren Sinne behandelbar, bearbeitbar wie Materie? Wer befindet sich in der Position des „Architekten“ – Gott oder der Mensch oder beide? Soll der Schabbat gleichsam als Fundament, Eckstein, tragendes Grundgerüst der in sieben Tage untergliederten Zeit etabliert werden bzw. als dieser erhalten oder erneuert werden, oder handelt es sich beim Schabbat um eine Art Fixstern innerhalb weit größerer Zeitgefüge? – Wiederum sind dies Fragen, die durch den Text Heschels nicht beantwortet werden.¹²⁴¹ Einesteils setzt er, wie gesagt, die Dimensionen von Raum und Zeit bzw. die Zeit, die der Mensch ihnen jeweils widmet, in ein zueinander gegensätzliches Verhältnis, andererseits benützt er Begriffe, die normalerweise für räumliche Erscheinungen verwendet werden, um sprachliche Metaphern für

(ebda., hier 62f.). Gegenstände im Raum sind nicht nur (zumeist) unbeweglich, sondern auch (zumeist) nicht im Wandel begriffen hinsichtlich ihrer Gestalt und Zusammensetzung, wenn der Beobachtungszeitraum nicht sehr langfristig angesetzt wird. Demgegenüber wird die Dimension der Zeit vom Menschen als flüchtig, unfassbar, vergänglich wahrgenommen, sich selbst kann er als in beständigem Wandel lebend interpretieren, Gott wiederum als sich stets von einer anderen Seite erfahrbar machend. Die Dimension der Zeit erscheint damit m. E. für eine Begegnung von sich veränderndem Menschen und sich-nicht-festschreiben-lassendem Gott als geeignet(er).

¹²³⁹ Gleichwohl verwendet er durchgängig das Personalpronomen „wir“, was ihn selbst miteinschließt.

¹²⁴⁰ Diese Metapher, so Edward Kaplan, hatte Heschel „first evoked (...) in one of his early Yiddish poems“ (Kaplan, Edward K.: Abraham Joshua Heschel (s. Anm. 1229), 178). Auf mögliche Zusammenhänge mit chassidischer Literatur wurde bereits hingewiesen.

¹²⁴¹ Vielleicht hängt damit auch eine Scheu davor zusammen, dass „Religion, wenn man sie auf Begriffe und Definition, auf Kodizes und Katechismen reduziert, (...) in der Tat nicht viel mehr als der eingetrocknete Überrest einer einstmals lebendigen Wirklichkeit“ sei (Heschel, Abraham Joshua: Gott sucht den Menschen (s. Anm. 1096), 7). Immerhin geht es in Heschels Ausführungen über den Schabbat um ein Herzstück des Glaubens und damit gleichsam um den Bereich einer Intimsphäre zwischen Gott und Mensch.

seine durchaus bildhaften Vorstellungen und Annäherungen an die Bildlosigkeit sowohl der zeitlichen als auch der göttlichen Dimension zum Ausdruck zu bringen.

Letztlich bleibt auch unterdeterminiert, was Heschel überhaupt mit dem Begriff der „Zeit“ gedanklich verbindet. Ist/Wird Zeit von Gott und/oder dem Menschen geschaffen? Existiert Zeit „an sich“, unabhängig vom Menschen, oder nur in ihrem Erlebt- und/oder Strukturiert-Werden durch den Menschen? Wie steht es um das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit? Handelt es sich bei „Ewigkeit“ um eine endlos vorgestellte Zeit oder um etwas qualitativ Anderes, zugleich um eine komplett andere Existenzweise (Gottes, des Menschen, des verstorbenen Menschen oder auch unabhängig vom Menschen)?¹²⁴²

Jedenfalls geht es Heschel um die Betonung der Wichtigkeit des Schabbats und seines Vollzugs durch den Menschen. Wenn Heschel, wie bereits erwähnt, postuliert: „Mit der Technik hat der Mensch den Raum erobert“, so ließe sich dieser Satz auch umgekehrt formulieren: „Technik und Raum (i. e. die Bemühungen hinsichtlich der Raum-Pflege) haben den Menschen erobert“. Im Hinblick auf die heutige Zeit aber, in welcher, von Heschel noch unmöglich abzusehen, die Metapher des „virtuellen Raumes“ eine alle Lebensbereiche und Erdteile durchziehende Geprägtheit des Menschen darstellt: Lässt sich nunmehr die These einer Dichotomie von räumlichen und zeitlichen (und zugleich zeitlosen) Belangen noch aufrechterhalten? Immerhin verwenden Menschen heute einen Gutteil ihrer Lebenszeit für das Erschaffen nicht-

¹²⁴² Zur Kontroverse, die die Veröffentlichung von „Der Schabbat“ ausgelöst hat und die insbesondere die Frage „whether ‚time‘ was a valid Jewish category“ umkreiste, siehe Kaplan, Edward K.: Abraham Joshua Heschel (s. Anm. 1229), 178f. Obwohl „The Sabbath“ und „The Earth Is the Lord’s“ später zur vielgelesenen „classic introduction to Heschel’s thought“ wurden, war unmittelbar nach der Erstveröffentlichung von „Der Schabbat“ „Heschel’s polemic style (...) an issue in the Jewish popular press“ (ebda., 178). Noch im Jahr 2016 veröffentlichte David Kraemer gleichsam eine Gegendarstellung zu Heschels Buch, welches er als „extremely influential, leading subsequent generations to focus primarily on the time-component of the Sabbath“ bezeichnet (Kraemer, David: *Rabbinic Judaism. Space and place*, Abingdon (OX) u. a. 2016, 60). Demgegenüber stellt Kraemer fest: „Recently, however, there has been what may be described as a ‘spatial turn’ in studies of the Sabbath, expressed particularly in studies of the *eruv* (...), both ancient and modern. This new direction is crucial because, however important Heschel’s characterizations may be for drawing our attention to the Sabbath as a construct of holiness in time, they ignore completely the centrality of the spatial component of the Sabbath. In fact, space, its definitions and limitations, has always been a central consideration on the Sabbath, to the extent that it is literally impossible to speak of the history of the Jewish Sabbath without considering its spatial manifestations. Indeed, it would not be incorrect to say that the Sabbath represents — and always represented — the continuum of time and space. Without consideration of space, the time we call the Sabbath would not exist“ (ebda.). Die historischen Umstände rund um die Bedeutungszunahme des Schabbats „during the Babylonian exile around 500 BCE“ wird von anderen Autoren allerdings in unmittelbarem Zusammenhang damit gesehen, wie wichtig die Dimension der Zeit gegenüber jener des Raumes für den Schabbat ist: „Because the Jews had no country of their own, as so often in the course of their history, they found it difficult to create their own sacred space and it became more important to separate sacred time“ (Clarysse, Willy; Remijsen, Sofie; Depauw, Mark: „Observing the Sabbath in the Roman Empire: a Case Study“, in: *Scripta Classica Israelica*, 29 (2010), 51–57, hier 51).

gegenständlicher Welten, in denen nicht von einem Gefangensein von räumlich-materiellen Dingen die Rede sein kann, sondern vielmehr von etwas, das nicht in dichotomischen Dimensionen gefasst werden kann, i. e. soziale Interaktionen, die der Lebenszeit der Beteiligten bedürfen, jedoch sowohl unabhängig vom Ort (Raum) als auch vom Zeitpunkt ihres Erschaffenwerdens gespeichert und abrufbar sind. Selbst der Hinweis, dass man sich am Schabbat dem Unsichtbaren zuwenden solle, kann dabei nicht in Gegensatz zu den ansonsten üblichen Vorgehensweisen gesetzt werden – denn unsichtbar für menschliche Augen verläuft jegliche hinter virtuellem Agieren und Interagieren stehende Technik. Auch eine Rede von etwas, was über das Innerweltliche hinausreicht, kann angesichts von geradezu endlos erschaffbaren virtuellen Welten, Anders-Welten an Grenzen stoßen.

Wie Heschel über den Schabbat „für den heutigen heutigen Menschen“ schreiben würde, kann nicht einmal spekuliert werden. Auch wenn, wie oben ersichtlich, (An-)Fragen an die Postulierung einer Gegensätzlichkeit von Raum und Zeit bzw. an die von Heschel nicht näher erörterten begrifflichen Offenheiten gestellt werden können, in Verbindung mit den veränderten technischen Möglichkeiten des Menschen in noch stärkerem Ausmaß, so gibt es dennoch in „Der Schabbat“ für die heutige Zeit anwendbare und inspirierende Aussagen, die m. E. zugleich so zeitlos, so zeitungebunden sind, dass sie mit den Erträgen der an obigen Stellen vorgenommenen Analysen biblischer Texte verknüpft werden können.¹²⁴³

Reflexionen darüber, wofür „der Mensch einen wesentlichen Teil seiner Existenz opferte, nämlich die Zeit“¹²⁴⁴, sind ebenso zeitenübergreifend aktuell wie die damit in Zusammenhang stehende Aussage Heschels, dass „das Leben (...) falsch“ verlaufe, „wenn die Beherrschung des Raumes, der Erwerb der Dinge des Raumes, unser einziges Anliegen ist“ oder die Sorge darüber, dass „der Mensch sich als Sklave an die Dinge verkauft“.¹²⁴⁵ Diese Versklavung des

¹²⁴³ Donald Moore meint, dass „the Sabbath, in Heschel's view, is Judaism's response to the problem of modern civilization. It is not a question of turning one's back on technology or on a computerized society, but of withdrawing a bit in order to achieve some degree of independence from it. This is precisely what is done on the Sabbath, for on this day one lives as though independent of our technological society“ (Moore, Donald J.: *The Human and the Holy. The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*, New York 1989, 153). Der Singular von „the problem of modern civilization“ könnte hierbei ebenso hinterfragt werden wie die tatsächlich „independence (...) of our technological society“. Immerhin sind es gerade auch Errungenschaften der Technik, die den Menschen heute beim orthodoxen Halten des Schabbats unterstützen können, wie etwa speziell geschaltete Fahrstühle, der Schabbat-Modus bei Herden und in Kühlschränken.

¹²⁴⁴ Heschel, Abraham Joshua: *Der Schabbat*, 1.

¹²⁴⁵ Ebda. Von Heschel innerhalb dieser Erörterungen nicht in Betracht gezogen werden Fragen der weltweiten sozialen (Un-)Gerechtigkeiten. Dies zeigt sich beispielsweise, wenn er schreibt: „Die meisten von uns mühen sich offenbar für die Dinge des Raumes ab. Die Folge ist, daß wir unter einer tief eingewurzelten Angst vor der Zeit leiden und sprachlos entsetzt sind, wenn wir ihr ins Gesicht schauen müssen. (...) Ist die Freude am Besitz ein

Menschen soll am siebten Tag jeder Woche aufgehoben werden: „Die Bedeutung des Sabbat ist, die Zeit zu feiern und nicht den Raum. Sechs Tage der Woche leben wir unter der Tyrannei der Dinge des Raumes; am Sabbat versuchen wir, uns einzustimmen auf die Heiligung der Zeit. An diesem Tag sind wir aufgerufen, Anteil zu nehmen an dem, was ewig ist in der Zeit, uns vom Geschaffenen dem Geheimnis der Schöpfung selbst zuzuwenden, von der Welt der Schöpfung zur Schöpfung der Welt.“¹²⁴⁶ Interessanterweise spricht Heschel hier nicht direkt von einer Zuwendung auf den Schöpfer hin, noch verwendet er den Begriff „Gott“. Die Aussage, dass es „die Bedeutung“ (man beachte den – problematisierbaren – Singular) des Schabbats sei, „die Zeit zu feiern und nicht den Raum“, würde allein, ohne die nachfolgenden Ausführungen, noch keinen Anhaltspunkt für eine Verknüpfung von „Zeit“ und „Gott“ bieten. Auch bei der Rede von einer „Heiligung der Zeit“ könnte man noch darauf schließen, dass der Mensch von einer Verehrung des Räumlichen/Materiellen übergehen solle zu einer Verehrung der „Zeit“.

Erst der letzte zitierte Satz lenkt die Gedankenkette hin zum „Geheimnis“ und hin zu jenem Einschwingen in einen Gleichklang, von dem Heschel im Zuge seiner Überlegungen zur „Ebenbildlichkeit“¹²⁴⁷, deren Erstreben er als Ursache der „Sabbatliebe“ bezeichnet, schreibt:

Gegengift für den Terror der Zeit, die uns mit unausweichlichem Tod bedroht? In der Nähe besehen, erweisen sich die Dinge als trügerisches Glück; sie bedrohen unmittelbar unser Leben; die Frankensteins der Dinge des Raumes treiben uns mehr um, als sie uns helfen“ (ebda., 4). Unter der Bezeichnung „wir“ können hierbei all jene Menschen nicht adäquaterweise subsumiert werden, die sich aus purer wirtschaftlicher Not, aus Armut, im Kampf ums Überleben „für die Dinge des Raumes“ abmühen. Die „Angst vor der Zeit“ bzw. die Angst vor dem Tod ist in diesem Fall nicht Folge, sondern Ursache für das besagte Sich-Abmühen. Heschels „Wir“ umfasst offensichtlich v. a. Menschen, die unter gesicherten sozialen Verhältnissen leben, ohne um das tägliche Brot kämpfen zu müssen. Nicht außer Acht gelassen sei allerdings, dass Heschel laut Edward Kaplan ein Kapitel aus „Der Schabbat“, „as a part of the Farrar, Straus publicity campaign (...) in the October 1951 issue of *Commentary*“ unter dem Titel „Between Civilization and Eternity: An Ancient Debate and an Allegorical Interpretation“ veröffentlichte (Kaplan, Edward K.: Abraham Joshua Heschel (s. Anm. 1229), 177). Dieser Essay, so Kaplan, „put forth Heschel’s key idea that Judaism is a religion of time as opposed to a religion of space. He urged all Jews to observe the Sabbath and, in so doing, to harmonize inward meditation and social responsibility in the world of space“ (ebda.).

¹²⁴⁶ Ebda., 9f. Donald Moore hingegen deutet Heschels Interpretationen des Schabbats mehr auf der zwischenmenschlichen Ebene, wenn er schreibt: „Technical civilization represents our conquest of space; gaining power and control over the world of space is one of our tasks as human beings. The danger comes when we become so enamored with our control of space that we forgo all aspirations in the realm of time. Yet time is at the heart of existence. Our goal in the realm of time is not to have but to be, not to possess but to give, not to control but to share, not to subdue but to face“ (Moore, Donald J.: *The Human and the Holy* (s. Anm. 1243), 41).

¹²⁴⁷ Diese Ebenbildlichkeit sei es, so Heschel, „was den Menschen vom Tier unterscheidet, und nur aufgrund seiner Ebenbildlichkeit hat er das Recht, Macht über die Natur auszuüben“ (Heschel, Abraham Joshua: *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, Berlin 2002, 89). Die „biblische Tradition“, dass ausnahmslos jeder Mensch von Gott „zu Seinem Ebenbild (*zelem*), zu Seinem Gleichnis (*demut*)“ geschaffen sei, würde bewirken, dass „keine Gefahr“ bestünde, „daß je ein Mensch wie Gott verehrt wird; denn nur das

„Der Grund ist, daß der siebte Tag eine Goldgrube ist, wo man das kostbare Metall des Geistes finden kann, mit dem man den Palast in der Zeit baut, ein Bereich, in dem der Mensch bei Gott zu Hause ist, ein Bereich, in dem der Mensch bestrebt ist, der Gottesebenbildlichkeit nahezukommen. Denn wo soll man die Ebenbildlichkeit finden? Es gibt keine Eigenschaft, die der Raum mit Gottes Wesen gemeinsam hätte. Es gibt nicht genug Freiheit auf Berggipfeln, es gibt nicht genug Herrlichkeit im Schweigen des Meeres. Aber das Bild Gottes kann in der Zeit gefunden werden, die verhüllte Ewigkeit ist.“¹²⁴⁸ Hierbei setzt Heschel die Stilisierung des Schabbats zu einem einzigartigen Mittel der Gottesbegegnung fort, ein Vorgehen, welches das gesamte Buch durchzieht.¹²⁴⁹ Auch dazu ließen sich allerdings kritische Anfragen stellen: Warum nennt z. B. Heschel den Schabbat einen „Bereich, in dem der Mensch bei Gott zu Hause ist“? Postuliert er damit zugleich, dass der Mensch ansonsten nicht „bei Gott zu Hause“ sei und an den übrigen sechs Tagen nicht „bestrebt“ sei, „der Gottesebenbildlichkeit nahezukommen“? – Bereits in Ex 19,6 ist jedoch nicht davon die Rede, dass „ihr (...) mir ein Königreich von Priestern und eine heilige Nation nur am Schabbat sein“ sollt, und letztlich ziehen alle Ge-/Verbote der Tora auf das Realisieren oder Erhalten der Gottesebenbildlichkeit ab.¹²⁵⁰ Sodann

Außerordentliche und ganz Andere kann Gegenstand der Verehrung werden“ (ebda., 88). Andernorts wäre diese Anregung für christliche Theologen mit Hinblick auf die Zweinaturenlehre ausführlich weiterzudenken.

¹²⁴⁸ Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat, 14.

¹²⁴⁹ In „Der Mensch fragt nach Gott“, i. e. in seinen „Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik“, ist es das Gebet, das dem Menschen laut Heschel zur Erlangung der Gottesebenbildlichkeit verhelfen kann: „Anbetung ist eine Weise, zu leben, die Weise, die Welt im Lichte Gottes zu sehen. Anbeten heißt, sich auf eine höhere Ebene der Existenz zu erheben, die Welt vom Blickpunkt Gottes aus zu betrachten“ (Heschel, Abraham Joshua: Der Mensch fragt nach Gott (s. Anm. 1247), X). Auch hierbei bleibt der Schabbat allerdings nicht unerwähnt, gleichsam als ein Teil eines „Gesamtpaketes“, das verschiedene vom Menschen abdeckbare Bereiche und Weisen der Annäherung an ein durchheiligt Leben umfasst: „Der letztgültige Weg ist, die Gedanken zu heiligen, die Zeit zu heiligen, die Worte zu weihen, das Tun zu weihen. Das Studium von Gottes Wort ist ein Beispiel für die Heiligung des Denkens, der Siebte Tag ein Beispiel für die Heiligung der Zeit, das Gebet ein Beispiel für die Heiligung von Worten, Observanz ein Beispiel für die Heiligung des Tuns“ (ebda.). Wenn Heschel ausführt, dass „Beten das am wenigsten Zweckmäßige, am wenigsten Weltliche, am wenigsten Praktische“ (ebda.) sei, so lässt sich hierbei leicht eine Brücke zum Schabbat schlagen, zur Nicht-Zweckmäßigkeit des Schabbats i. S. von materiellem Output. Bei aller Repetitivität und von außen betrachtet möglichen Eintönigkeit des allwöchentlich wiederkehrenden Schabbats und seiner gleichbleibenden Rituale, so gilt allerdings m. E. für den Schabbat ebensolches, was Heschel für das Beten festgestellt hat, und zwar für ein Beten, das nicht in festgeschriebenen oder festgefahrenen Formen, gleichsam abstrahierend und absentierend vom Gegenüber vollzogen wird, sondern unter Gewährleistung der Wucht der Präsenz dieses Gegenübers, das zugleich nicht als „Gegenüber“ im üblichen Sinne zwischenmenschlicher Kommunikation bezeichnet werden kann: „Die Worte des Gebetes sind eine Insel in dieser Welt. Jedesmal, wenn wir an ihrer Küste anlangen, begegnen wir denselben Stürmen, demselben Druck, derselben Spannung und Gefahr. Jedesmal muß die Insel erobert werden, als wären wir nie zuvor dort gewesen, als wären wir dem Geist fremd. Zerklüftet ist die Küste, und angesichts majestätischer Erscheinungen stehen wir und suchen nach einem geeigneten Wort, das uns festen Halt für unsere Seele geben kann“ (ebda., 18).

¹²⁵⁰ In „Gott sucht den Menschen“ spricht Heschel von drei Wegen, „die zu Ihm führen. Der erste ist der Weg, Gottes Gegenwart in der Welt, in den Dingen zu spüren; der zweite ist der Weg, seine Gegenwart in der Bibel zu

behauptet Heschel, dass es „keine Eigenschaft“ gäbe, „die der Raum mit Gottes Wesen gemeinsam hätte“. Bedeutet dies zugleich, dass er Gottes Wesen für überhaupt bestimmbar, benennbar und damit auch vergleichbar erachtet?¹²⁵¹ Und nicht zuletzt: Wie soll etwas („das Bild Gottes (...) in der Zeit“) „gefunden werden“, wenn Heschel im gleichen Atemzug von der Zeit als „verhüllte Ewigkeit“ spricht?¹²⁵²

erkennen; der dritte ist der Weg, seine Gegenwart im geheiligten Tun zu empfinden. Diese drei Wege werden uns in den drei Bibelstellen angezeigt: ‚Hebe deine Augen empor und sieh! Wer hat sie geschaffen?‘ (Jes 40,20). ‚Ich bin der Herr, dein Gott!‘ (Ex 20,2). ‚Alles, was der Herr geredet, wollen wir tun und darauf hören!‘ (Ex 24,7)“ (Heschel, Abraham Joshua: Gott sucht den Menschen (s. Anm. 1096), 26). Dies kann m. E. wiederum auf den Schabbat übertragen werden: Im Halten des Schabbats (i. e. „im geheiligten Tun“) kann „seine Gegenwart“ empfunden werden, auf Gottes „Gegenwart in der Welt“ und „in der Bibel“ können jene Konnotationen, die gleichsam als Fährte in den beiden Dekalogversionen gelegt sind, verweisen: Der Konnex zwischen Schabbat und dem Schöpfungsmythos des Buches Genesis kann auf „Gottes Gegenwart in der Welt“ hindeuten, jener zwischen Schabbat und der Exodus-Erzählung auf Gottes „Gegenwart in der Bibel“.

¹²⁵¹ Dagegen spricht die folgende Beobachtung Wolfgang Treitlers in Bezug auf eine Aussage Heschels in dessen Werk „Die ungesicherte Freiheit“: „Das Wunder des Geheimnisses aller Wirklichkeit zielt nicht auf Rätsel, die gelüftet werden können; das Wunder des Geheimnisses aller Wirklichkeit offenbart sich für Heschel darin: ‚Wir stehen in seiner Gegenwart, aber wir sind nicht in der Lage, sein Wesen zu begreifen. Wir sind wie Taube, die Laute sehen, aber nicht hören können.‘ Wenn Gebet so erweckt wird, dann ist es umgeben vom Dunkel und Überlicht des Mysteriums. Wer betet, der wagt im Grunde alles und riskiert sich selbst auf allen Linien“ (Treitler, Wolfgang: „Beten und Denken“ (s. Anm. 1228), hier 196f.). Betrachtet man den Schabbat als eine für die betende Gottesbegegnung geradezu prädestinierte Zeitspanne, so ließe sich allein darin bereits das Gebot der Enthaltung vom Alltagsschaffen begründen: „Denn wenn der Betende vor Gott tritt, dann an der Grenze seiner eigenen Existenz(möglichkeiten)“, so Treitler weiter mit Bezugnahme auf Franz Rosenzweig. Dies weitergedacht, könnte der Schabbat auch als von Gott vorgesehene Möglichkeit der Annäherung an diese Grenze interpretiert werden, als eine Zeitspanne, in der der Mensch potentiell in einen Erfahrungszustand gerät, der ihn schlichtweg zu werktäglicher Arbeit unfähig machen würde – „Gebet als Risiko. Darin liegt des Menschen Vorzug, dieses Risiko überhaupt auf sich nehmen zu können, und seine nach Heschel ‚größte Auszeichnung‘“ (ebda., 197). Mit Worten Heschels formuliert: „Sich an Ihn wenden bedeutet fast schon außer-sich-sein. (...) wir sind vom überwältigenden Zauber seiner Erhabenheit gepackt. Es ist grenzenloses Staunen, nicht Verstehen; Ehrfurcht, nicht Urteilen; eine Herausforderung, ein gefühlmäßiges Schwingen, eine geistliche Flutwelle, ein Anspruch des lebendigen Willens Gottes auf unseren Willen“ (Heschel, Abraham Joshua: Der Mensch fragt nach Gott (s. Anm. 1247), 18f.).

¹²⁵² Über die Enthüllung von Gottes Gegenwart schreibt Heschel in „Israel – Echo der Ewigkeit“: „Wo kann man Gott finden? Gott ist nicht weniger hier als dort. Die heiligen Augenblicke sind es, die Seine Gegenwart enthüllen. Wir begegnen Gott nicht so sehr im Raum, sondern in der Zeit, in Augenblicken des Glaubens und nicht in einem Teil des Raums. Die Geschichte Jerusalems hat die Gabe, solche Augenblicke hervorzubringen, in uns die Fähigkeit zu wecken, in Seiner Gegenwart gegenwärtig zu sein“ (Heschel, Abraham Joshua: Israel. Echo der Ewigkeit (s. Anm. 1237), 7). In Verbindung mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen könnte dies weitergedacht werden: Anders als eine räumlich oder zeitlich vorgestellte Allgegenwart Gottes (Letztere i. S. von ewigem, zeitenüberdauerndem, anfangs- und endlosem Sein), die seitens des Menschen nicht erreicht werden kann, schon gar nicht durch dessen eigenes Bemühen, auch nicht als Bild oder Gleichnis, kann der Mensch versuchen, in gottebenbildlicher Weise „gegenwärtig“ zu sein. Auch wenn sich diese „Augenblicke“ nicht zeitlich messen ließen bzw. sich auf einer Zeitskala lediglich als zwei steil nach oben weisende, ins (mathematisch) Unendliche zielende Kurven darstellen ließen, dergestalt, als eine noch so atomisiert vorgestellte Milliardstelsekunde immer noch nicht einen exakten Moment eines solchen Augenblicks beschreiben würde, dieser dadurch festlegbar wäre, so ist eine solche „Gegenwart“ (eben nicht verstanden als undarstellbarer

So ungestellt solcherlei Fragen in Heschels Text bleiben, so sehr betont er die einzigartige Rolle, die er dem Schabbat beimisst: „Die Liebe zum Sabbat ist die Liebe des Menschen für das, was er mit Gott gemeinsam hat. (...) Was wäre die Welt ohne den Sabbat? Es wäre eine Welt, die nur sich selbst kennt oder Gott verzerrt sieht als ein Ding oder als einen, der durch einen Abgrund von der Welt getrennt ist; es wäre eine Welt ohne die Vision eines Fensters, das sich aus der Ewigkeit zur Zeit hin öffnet.“¹²⁵³ Problematisierbar an einer solchen Aussage wäre die Haltung einer Art „extra sabbatum nulla salus“-Position.¹²⁵⁴ Menschen, die von der Existenz des jüdischen Schabbats nichts wissen bzw. wussten (d. h. vor dessen Etablierung bzw. in anderen Erdteilen leb(t)en und/oder anderen Glaubensrichtungen angehör(t)en) und dennoch nicht das von Heschel entworfene Welt- und Gottesbild vertraten bzw. vertreten, scheinen in diesen Thesen Heschels nicht im Blick¹²⁵⁵ bzw. ist die von ihm adressierte Leserschaft als (zumindest vorwiegend) innerjüdisch anzunehmen.¹²⁵⁶ Bemerkenswerterweise folgt

Treffpunkt der Vergangenheits- und Zukunftskurven) als jenseits und unabhängig von Zeit situiert zu betrachten. Genau hier könnte auch Heschels Rede von der „Ewigkeit in der Zeit“ eingeordnet werden.

¹²⁵³ Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat, 14f.

¹²⁵⁴ Ein Jahrzehnt nach „Der Schabbat“, in „No Religion is an Island“, vertritt Heschel allerdings die Ansicht, „that not only the people of Israel is holy. No particular religion has a monopoly on holiness“ (Even-Chen, Alexander: „On the Holiness of the People of Israel“ (s. Anm. 1238), hier 361). Damit stelle sich Heschel, so Even-Chen, gegen jüdische Traditionen, in denen „theories“ zu finden seien, „which emphasize the uniqueness of the People of Israel vis-à-vis other nations. In contrast, Heschel believes that any religion may lead its believers to the attainment of holiness“ (ebda.). Alon Goshen-Gottstein nennt zudem Heschel „the first Jewish thinker to have consciously grappled with the question of the meaning of interfaith (or interreligious) dialogue and to have suggested some of the psychological, intellectual, and spiritual moves it requires“ (Goshen-Gottstein, Alon: „No Religion Is an Island: Following the Trail Blazer“, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (2007), 1, 72–111, hier 73). Als „Heschel’s most significant writing in the field of interreligious dialogue“ bezeichnet allerdings auch Goshen-Gottstein erst „his 1966 essay ‘No Religion Is an Island’“ (ebda., hier 74).

¹²⁵⁵ Diese Problematik zeigt sich ungleich deutlicher in den Interpretationen von Heschels Leben und Werk, die Bernhard Dolna vorgenommen hat. Wenn er beispielsweise behauptet, dass „nach der Priesterschrift (...) der Sabbat zur Schöpfungsordnung Gottes (Gen 2,2f)“ gehöre und sich „daher allein die Juden dieser Ordnung gemäß“ verhalten würden, „weil nur sie die Sabbatruhe halten“ (Dolna, Bernhard: An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel. Leben und Werk, Mainz 2001, 210, Fn. 735), so ließe sich hieran u. a. die Tatsache bemängeln, dass Dolna nicht einmal erwähnt, dass in Gen 2 der siebte Tag eben nicht als „Schabbat“ bezeichnet wird, sondern erst von Autor(-en)/Redaktor(-en) von Ex 20 auf den siebten Tag des Schöpfungsmythos Bezug genommen wird. Noch krasser zeigt sich Dolnas enger Blickwinkel jedoch in der unmittelbar nachfolgenden Behauptung: „Ebenso wurde nach Gen 9,4 den Söhnen Noachs geboten, kein Fleisch in seinem Blut zu essen. Auch dieses Menschheitsgebot erachten nur die Juden für verpflichtend. Hier wird bereits eindeutig die Kongruenz der Schöpfungsordnung mit dem konkreten menschlichen Verhalten vorausgesetzt. Wer also Sabbatruhe und Speisevorschriften nicht hält, lebt nicht schöpfungsgemäß.“ (ebda., hierbei bezieht sich Dolna auf Schubert, Kurt: Die Religion des Judentums, Leipzig 1992, 129). Die Halāl-Ernährung von Muslimen wird von Dolna ebenso sehr außer Acht gelassen, wie er die jüdischen Kaschrut auf das Verbot von Blutgenuss reduziert.

¹²⁵⁶ Allerdings bezeichnet Heschel den Schabbat als „das kostbarste Geschenk, das die Menschheit aus Gottes Schatzhaus empfangen hat“ (Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat (s. Anm. 102), 16) – die „Menschheit“ als Ganzes. Ähnlich an späterer Stelle: „Der siebte Tag ist wie ein Palast in der Zeit mit einem Königreich für alle“

unmittelbar auf diese Verabsolutierung des Schabbats ein selbstkritischer Gedanke: „Trotz aller Idealisierung des Sabbat besteht keine Gefahr, daß er zu einer Art Märchenidee wird. Trotz der romantischen Idealisierung bleibt der Sabbat eine konkrete Tatsache, eine gesetzliche Einrichtung und soziale Ordnung.“¹²⁵⁷ Damit möchte Heschel an dieser Textstelle m. E. jedoch lediglich auf die potentielle Abgehobenheit, da Welt-Entrücktheit von gedanklichen Vorstellungen über den Schabbat hinweisen, sowie auf die Notwendigkeit der konkreten Umsetzung, um den „Einklang mit wirklichen Taten, mit bestimmten Handlungen und Enthaltungen“ herzustellen. Die Observanz des Schabbats stellt dabei eine Gratwanderung dar, denn: „Ständige Strenge kann den Geist des Tages ernstlich dämpfen, aber Leichtfertigkeit würde ihn sicher auslöschen. (...) Man muß immer in Erinnerung behalten, daß der Sabbat keine Gelegenheit für Ablenkungen oder Leichtsinn ist; kein Tag, um ein Feuerwerk abzubrennen oder Purzelbaum zu schlagen¹²⁵⁸, sondern eine Gelegenheit, unser zerrissenes Leben zu heilen, Zeit zu gewinnen, nicht aber zu vertreiben.“¹²⁵⁹ Nicht um ein Sich-Gehen- oder oberflächliches Sich-Bespaßen-Lassen soll es am Schabbat also gehen, auch nicht um ein Ruhen von geistiger und geistlicher Tätigkeit am dadurch missverstandenen „Ruhetag“. „Ruhe

(ebda., 19), oder noch später: „Der Sabbat lehrt alle Geschöpfe, wen sie preisen sollen“ (ebda., 23). Gemäß Edward Kaplan habe Heschel die Observanz des Schabbats „not only as a system of rules governing Jewish behavior, but also as the most available vehicle for developing fervent concern for the sanctity of all human life“ interpretiert. Mehr noch: „He even implied that if everyone, not just Jews, observed the Sabbath, another Holocaust might be prevented“ (Kaplan, Edward K.: Abraham Joshua Heschel (s. Anm. 1229), 161).

¹²⁵⁷ Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat, 15.

¹²⁵⁸ In einem im Manuskript nicht datierten, von Helen Plotkin (s. „Meditations. Context“, in: Heschel, Abraham Joshua: In This Hour. Heschel's Writings in Nazi Germany and London Exile, hg. v. Helen Plotkin, Philadelphia 2019, 155f.) jedoch auf die Zeit vor Heschels Emigration in die USA geschätzten Essay zum Thema „On the Seriousness of Prayer“ spricht Heschel Aspekte an, die nicht nur auf Beten bezogen, sondern auch auf den Schabbat übertragen werden können: „*Seriousness is a hallmark of prayer. There is no prayer without seriousness. But what does 'seriousness' mean? This concept seems to include four aspects, namely: honesty, commitment, authenticity, and weightiness*“ (Heschel, Abraham Joshua: „On the Seriousness of Prayer“, in: Ders.: In This Hour. Heschel's Writings in Nazi Germany and London Exile, a. a. O., 161f., hier 161). All diese Aspekte können eine generelle Richtschnur zum Gestalten des Schabbattages darstellen, die zugleich einen größtmöglichen individuellen Freiraum bietet, indem es z. B. „honesty“ und „authenticity“ jedes Einzelnen sind, die zur Entscheidungsfindung herangezogen werden können, welche Tätigkeiten auch unter heutigen Zeitumständen, veränderten technischen Möglichkeiten und gewandelten Gesellschaftsstrukturen als schabbatkonform erachtet werden. Im selben Text weist Heschel darauf hin, dass „prayer is not a game, not an illusion, not emulation, not the generation of one's own reflection, but an original act from which all elements spring, an occurrence that is real and true, in which nothing can be deceptive or manufactured. The use of slogans is the destruction of prayer. Prayer is not an activity that is in itself restorative or pleasurable. It is demanding and strenuous.“ Daher gibt es im Gebet „no room for nonchalance“ (ebda., hier 162). Ähnliche Aussagen könnten wiederum auch über den Schabbat getroffen werden.

¹²⁵⁹ Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat (s. Anm. 102), 16.

ohne Geist“ sei, so Heschel, „eine Quelle für Verderbtheit“. ¹²⁶⁰ Ruhetag ausschließlich zum Zwecke geistlicher Belange sollte der Schabbat jedoch ebenfalls nicht sein, denn: „Anders als der ‚Tag der Umkehr‘ widmet sich der Sabbat nicht ausschließlich geistlichen Zielen. Er ist ein Tag für Seele und Leib - Luxus und Freude sind integraler Bestandteil der Observanz des Sabbats. Der ganze Mensch, alle Bereiche seines Seins, müssen an dem Segen teilhaben.“ ¹²⁶¹ Und auch wenn der bereits zitierte Ratschlag der Enthaltung von Purzelbäumen andere Schlussfolgerungen nahelegen könnte und Heschel nicht müde wird, die Ernsthaftigkeit und die Notwendigkeit des Ernst-Nehmens des Schabbats zu betonen, so hält er doch ebenso dezidiert fest: „Der Sabbat ist eine Erinnerung an die beiden Welten - diese Welt und die zukünftige; er ist ein Beispiel für beide Welten. Denn der Sabbat ist Freude, Heiligkeit und Ruhe; Freude ist ein Teil dieser Welt, Heiligkeit und Ruhe gehören zur kommenden.“ ¹²⁶²

Daraus resultiert die potentielle Macht und Wirkung des Schabbats, den Heschel als „eine Quelle der Kraft und Begeisterung, um schwere Prüfungen zu ertragen, um edel zu leben“ ¹²⁶³, bezeichnet, als „Tag, der der Seele Adel verleiht und den Körper weise macht.“ ¹²⁶⁴ Der ganze Mensch, mit all seinen Facetten, Teilen, Dimensionen, Lebenswelten und all seinem Wohlergehen kann vom Schabbat, genauer gesagt, vom Realisieren des Schabbats, gewinnen. Der ganze Mensch kann durch die Observanz des Schabbats sozusagen schabbatisiert werden.

Diese mögliche Ganz-Erfassung des Menschen durch das Halten des Schabbats wird in Heschels Ausführungen über den Begriff der *Menucha* zum Ausdruck gebracht. Ausgehend vom „Rätsel“, wieso in Gen 2,2 gleichermaßen von Gottes Vollenden seines Werkes und von seinem Ruhen gesprochen wird, bezieht sich Heschel auf „die Rabbinen alter Zeit“, die von einem „Schöpfungsakt“ am siebten Tag ausgingen, nämlich jenem der *Menucha*. Hierbei handelt es sich jedoch, so Heschel, um etwas Vielschichtiges: „*Menucha*, was wir gewöhnlich mit ‚Ruhe‘ wiedergeben, heißt hier mehr als Abstand nehmen von Arbeit und Anstrengung, heißt mehr als frei sein von harter Arbeit, Mühe oder Tätigkeit irgendwelcher Art. *Menucha* ist kein negativer Begriff, sondern etwas Reales und durch und durch Positives. (...) Für den

¹²⁶⁰ Ebda.

¹²⁶¹ Ebda., 17.

¹²⁶² Ebda., 18.

¹²⁶³ Ebda., 21.

¹²⁶⁴ Ebda., 20.

Menschen der Bibel bedeutete *menucha* dasselbe wie Glück¹²⁶⁵ und Stille, Frieden und Harmonie. Das Wort, mit dem Hiob den Zustand nach dem Leben beschrieb, nach dem er sich sehnte, hat dieselbe Wurzel wie *menucha*. (...) Es ist der Zustand, in dem es weder Kampf noch Streit gibt, weder Angst noch Mißtrauen. Das Wesen eines guten Lebens ist *menucha*.¹²⁶⁶ In diesem Zusammenhang verweist Heschel auf Ps 23,1f („Der HERR ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln. Er lagert mich auf grünen Auen, er führt mich zu stillen Wassern“), aber auch darauf, dass „in späterer Zeit (...) *menucha* ein Synonym für das Leben der kommenden Welt, für ewiges Leben“¹²⁶⁷ geworden sei, wobei er hierzu den Talmudtraktat Shabbat (152b), den Kusari u. a. nennt.¹²⁶⁸

Doch wäre es nicht sowohl Heschel mit seinem Hang zu multiperspektivischer Annäherung an eine Thematik als auch die hier gewählte Thematik des Schabbats selbst, wenn die Erahnbarkeit der „künftigen Welt“ ein alleiniges Movens für die allwöchentliche Umsetzung des Schabbats darstellen sollte. Vielmehr geht es Heschel auch um die Verbesserung der hiesigen, jetzigen Welt, die durch das Einhalten des Ruhege- bzw. Arbeitsverbotes am Schabbat ermöglicht und vorangetrieben werden kann: „Ein Tag der Woche, ausgesondert für die Freiheit, ein Tag, an dem wir die Werkzeuge, die so leicht zu Waffen der Vernichtung geworden sind, nicht benutzen; ein Tag, an dem wir für uns selbst da sind; ein Tag ohne die banalen Alltäglichkeiten; ein Tag, an dem wir nicht mehr die Götzen der technischen Zivilisation anbeten, an dem wir kein Geld benutzen; ein Waffenstillstand im wirtschaftlichen Kampf mit unseren Mitmenschen und mit den Kräften der Natur - gibt es irgendeine Einrichtung, die größere Hoffnung für den Fortschritt der Menschheit bereithält als der Sabbat? (...) Der siebte Tag ist der Waffenstillstand im grausamen Existenzkampf des Menschen, ein Waffenstillstand in allen persönlichen und

¹²⁶⁵ Heschel nennt dafür als Belege: Dtn 12,9 („אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יָדָהּ לָנוּ לֵאמֹר: „Denn ihr seid bis jetzt noch nicht zu der Ruhe und zu dem Erbteil gekommen, das der HERR, dein Gott, dir gibt“); 1 Kön 8,56 („יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יָדָהּ לָנוּ לֵאמֹר: „Gepriesen sei der HERR, der seinem Volk Israel Ruhe gegeben hat“); Ps 95,11 („אֲשֶׁר-נִשְׁבַּעְתִּי בְּאַפִּי אֶם-יָבֹאוּ אֶל-מְנוּחָתִי: „Darum schwor ich in meinem Zorn: Sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen“), bei der Angabe von Rut 1,19 liegt ein Tippfehler vor, statt dessen müsste es Rut 1,9 heißen („יְהוָה יִתֵּן לָכֶם וּמְנוּחָה אִשָּׁה בֵּית אִישָׁה, „Der HERR gebe es euch, dass ihr Ruhe findet, eine jede in dem Haus ihres Mannes!“).

¹²⁶⁶ Ebda., 21f.

¹²⁶⁷ Ebda., 22.

¹²⁶⁸ Nähere Ausführungen dazu siehe im nachfolgenden Kapitel über den Karsamstag als Schabbat.

sozialen Konflikten, Friede zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Natur, Friede im Menschen“.¹²⁶⁹

Die Frage danach, auf welche Weise der Mensch seine Lebenszeit und seinen Lebensraum gestalten soll, welche Werte im Vorder- oder Hintergrund seines Lebens und Strebens stehen sollen, durchzieht das zwischen dem Prolog „Die Architektur der Zeit“ und dem Epilog „Heiligung der Zeit“ gleich einem Dreiakter aufgespannte Werk „Der Schabbat“ wie ein roter Faden. Auch wenn der Titel es nahelegt und das Hauptaugenmerk Heschels tatsächlich auf dem Schabbat liegt, so möchte er zugleich aufzeigen, dass „alle Tage der Woche (...) in geistiger Übereinstimmung mit dem Tag der Tage sein“ müssen, dass „unser ganzes Leben (...) eine Pilgerfahrt zum siebten Tag sein“¹²⁷⁰ sollte.

Als Pilgerfahrt, d. h. als etwas, was nicht im Abstraktum begriffen, sondern nur durchlebt und vollzogen werden kann, kann auch der allwöchentliche Schabbat selbst bezeichnet werden. Auf einer größeren Ebene betrachtet, kann die Kette von Schabbaten, die innerhalb eines menschlichen Lebens vollzogen werden, dann wiederum als Pilgerweg interpretiert werden, als Annäherungsversuche an „das Mysterium Gott“. In „Gott sucht den Menschen“ schreibt Heschel dazu: „Das Mysterium Gott bleibt dem Menschen für immer verschlossen. (...) Alles, was wir haben, ist ein Bewußtsein von dem Zugewesen des Mysteriums, aber der menschliche Geist kann nicht eindringen. Diese Haltung mag Hegels Charakterisierung des Übergangs von der ägyptischen zur griechischen Religion gegenübergestellt werden“¹²⁷¹. Das bedeutet, umgemünzt auf den Schabbat: Auch wenn jeder Schabbat zeitlebens mit noch so viel Hingabe gefeiert wird, so bleiben es dennoch lediglich Versuche der Annäherung an „die tiefe Verborgenheit Gottes“¹²⁷². Letztere ist, so Heschel, „ein Faktum, das ständig im Bewußtsein

¹²⁶⁹ Ebda., 26. Donald Moore interpretiert Heschel dahingehend, dass der Schabbat „a time of freedom, a time to be ourselves, a time of detachment from the vulgar idols of technology, a time of truce in our economic struggles with nature and with one another“ sei (Moore, Donald J.: *The Human and the Holy* (s. Anm. 1243), 42). „In jedem einzelnen Shabbat erhebt sich der ‚Traum der Vollendung‘ wieder und wieder“, so Wolfgang Treitler mit Bezugnahme auf Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“ (Treitler, Wolfgang: „Beten und Denken“ (s. Anm. 1228), hier 200).

¹²⁷⁰ Heschel, Abraham Joshua: *Der Schabbat* (s. Anm. 102), 69. Dem entspricht die jüdische Zählung der Wochentage auf den Schabbat hin, von „יום ראשון“, erster Tag (Sonntag), bis zu „יום שישי“, sechster Tag (Freitag). Noch deutlicher wird dies z. B. in der Einleitung zu den Psalmen im täglichen Morgengebet (siehe Bamberger, Selig (Hg.): *סדור שפת אמת* (s. Anm. 1055), 66–69), wo es etwa am Sonntag heißt: „היום יום ראשון בשבת שבו הלויים היו“, was übersetzt werden kann als: „Heute ist erster Tag im Schabbat [bzw. auf den Schabbat hin], an dem die Leviten im Heiligtum zu sagen pflegten:“ (worauf der jeweilige Psalm folgt).

¹²⁷¹ Heschel, Abraham Joshua: *Gott sucht den Menschen* (s. Anm. 1096), 47f.

¹²⁷² Ebda., 53.

des Menschen lebt“. Doch muss dieses Bewusstsein nicht zur Verzweiflung oder zu Resignation aufgrund der Unerreichbarkeit führen, denn: „Seine Sorge, Seine Leitung, Sein Wille, Seine Gebote sind dem Menschen offenbart worden und so beschaffen, daß er sie erfahren kann. (...) Die Gewißheit, daß Sinn hinter dem Mysterium liegt, ist Grund für höchste Freude.“¹²⁷³ Diese Gewissheit und höchste Freude können allwöchentlich im und am Schabbat erlebt werden und Ausdruck finden. „In *Man Is Not Alone*, Heschel described Judaism as a pattern of living that could catapult the observant Jew into the realm of light and wonder.“¹²⁷⁴ – In besonderer Weise trifft dies auf den Ruhefeiertag zu.

¹²⁷³ Ebda.

¹²⁷⁴ Braiterman, Zachary: (God) After Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought, Princeton (NJ) 1998, 69.

III. Ausführung. Zur Gewährwerdung und theologischen Urbarmachung der Schabbathaftigkeit des Karsamstags

a. Von der Marginalie zur Mitte konzentrischer Kreise

Dass der Karsamstag ein Schabbat war (und es im jährlich wiederkehrenden Triduum Sacrum nach wie vor ist), könnte nach beinahe zwei Jahrtausenden der Ignorierung dieses Faktums Konsequenzen denkbar unterschiedlichsten Ausmaßes für christliches theologisches Denken und liturgisches Feiern haben. Die potentielle Spannweite reicht dabei von einer bloßen Zur-Kenntnisnahme einer Tatsache, der weiterhin Bedeutungslosigkeit für Ostergeschehen und -botschaft beigemessen wird, bis hin zur völligen Neuausrichtung österlichen Feierns und dem Fundament christlicher Theologie überhaupt, auf dem sämtliche soteriologische Denkarchitekturen aufzubauen möglich sind, basierend auf einer Neudeutung von Gottes Wirken am Juden Jesus von Nazareth.

Angesichts des, wie oben dargestellt, eindeutigen, aus den schabbatrelevanten Stellen des „Neuen“ Testaments gewonnenen Befundes, dass der in den Evangelien erzählte Jesus in keinem Fall auf eine Einschränkung, Missachtung, partielle Außerkraftsetzung oder gar gänzliche Aufhebung des Schabbats hin gewirkt hat, ist es gut denkbar, dass ein solcher Jesus auch in den Stunden seiner Kreuzigung nicht nur seines herannahenden Todes, sondern auch des nahenden Schabbats gewahr geblieben sein mag.

Als Jude, der Woche für Woche auf den Schabbat hin orientiert gelebt hat, der Woche für Woche den Schabbat als „Quelle und Höhepunkt“¹²⁷⁵ seines Lebens gefeiert hat, und zwar bei angenommenen gut dreißig Lebensjahren rund 1.500-mal, wäre es alles andere als verwunderlich, wenn Jesus von Nazareth den herannahenden Schabbat als Trost, Hoffnungsspender, vielleicht sogar Linderung der Sterbensqualen empfunden haben mag. Diese Überlegungen müssen jedoch rein spekulativ bleiben und sind für die Frage einer Neudeutung des Sinnpotentials des Karsamstags als Schabbat auch nicht zwangsläufig entscheidend, und zwar nicht nur deshalb, weil es ohnehin in christlichen Theologien, die

¹²⁷⁵ In scharfem Kontrast dazu steht die Behauptung in Lumen Gentium 11, dass dies für „die Gläubigen“, d. h. gerade für jene, von denen anzunehmen ist, dass sie Jesus von Nazareth, seine Glaubensvorstellungen und sein Verhalten zum Vorbild nehmen würden, bei „der Teilnahme am eucharistischen Opfer“ der Fall sei.

innerhalb der vergangenen über 1.500 Jahren auf- und mitunter ebenso wieder abgekommen sind, nicht wenige Beispiele für Interpretationen der Person Jesu gibt, von denen unwahrscheinlich bis undenkbar ist, dass sich der historische Jesus als Jude damit hätte identifizieren können.

Was ebendieser historische Jesus am Kreuz gedacht, gesagt, gehofft oder gezweifelt hat, lässt sich gerade angesichts der divergenten Passionserzählungen der kanonischen Evangelien m. E. nicht einmal ansatzweise, unter Wahrung wissenschaftlicher Redlichkeit, behaupten. Ebenso steht es um seine Vorstellungen von einem „Leben“ nach dem Tod, von Auferweckung¹²⁷⁶, von einer ihn erwartenden Konfrontation mit all seinem Tun und Lassen während seiner Lebenszeit, mithin mit seinem Glauben an ein intra- oder postmortales „Gericht“ u. dgl.¹²⁷⁷

Gemäß dem Zeitverlauf aller hierin einmütigen vier kanonischen Evangelien starb Jesus von Nazareth gleichsam in einen Schabbat hinein, auf einen Schabbat zu. Angesichts der enormen und bis heute ungebrochenen Bedeutung des häufigsten jüdischen Feiertags, i. e. des Schabbats, und unter der Prämisse, dass sogar in jenen Textteilen des „Neuen“ Testaments, die nach Abkoppelung christlicher Gruppierungen vom Judentum und zum Zwecke der Erschaffung a- und antijüdischer Plausibilitäten entwickelt und mit älteren Erzählverläufen verquickt wurden, dennoch die eindeutig jüdische Geprägtheit des jeweils erzählten Jesus nicht von der Hand zu weisen ist, ist es m. E. naheliegendst, den Schabbat als Zentrum des Triduum Sacrum zu denken

¹²⁷⁶ Zur Verwendung der Begriffe „Auferweckung“ bzw. „Auferstehung“ stellt Alexander Fischer fest: „Für die Auferweckung der Toten wird im Neuen Testament das Substantiv ἀνάστασις „Auferstehung“ verwendet (lat. resurrectio). Bei den verbalen Aussagen dominiert das Verb ἐγείρω „auferwecken“ neben ἀνίστημι „auferstehen“. Ein sachlicher Unterschied lässt sich kaum ausmachen, weil auch bei ἀνίστημι Gott als Urheber der Auferstehung vorausgesetzt ist“ (Fischer, Alexander Achilles: Art. „Auferweckung“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2011, 1). Demgegenüber kann im Deutschen m. E. der Ausdruck „Auferweckung“ eher eine passive, „Auferstehung“ hingegen eine aktive Assoziation hervorrufen, weshalb ich im Folgenden eine dementsprechende Wortwahl zur Darstellung unterschiedlicher Konnotationen vornehme.

¹²⁷⁷ Peter Fiedler spricht über „eine unsystematische Vielfalt von Vorstellungen“ in Texten „des biblischen und nachbiblischen Judentums (...) - was übrigens auch (noch) für das Neue Testament gilt. Auch wenn uns der Befund in den Evangelien wie bei Paulus (Röm 4,17) veranlaßt, von der Vorstellung der endzeitlichen Totenerweckung auszugehen, sind wir nicht in der Lage anzugeben, welche Gedanken sich Jesus und seine Jünger im einzelnen darüber gemacht haben. Wir tun uns bekanntlich schon bei Paulus schwer, seine diesbezüglichen Aussagen eindeutig zu fassen. Doch von den Augen- und Ohrenzeugen des irdischen Jesus besitzen wir überhaupt nichts, um sagen zu können, wie sie von ihrem Menschenbild aus über die Toten dachten (...). Zuversichtlich läßt sich aus der Jesusüberlieferung kaum mehr als das „Daß“ erschließen“ (Fiedler, Peter: „Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben“, in: Broer, Ingo; Werbick, Jürgen (Hgg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens, Stuttgart 1988, 9–28, hier 9f.).

– auch wenn gerade dieses Zentrum von allen Erstellern „neu“-testamentlicher Texte größtenteils ausgespart, vielleicht vermieden, vielleicht aber auch respektvoll umkreist worden ist.

b. Der auf den Tod Jesu folgende Tag in den kanonischen Evangelien

i. A- oder antijüdischer Abschluss des Matthäus-Evangeliums?

Gleich zweifach kann der auf den Tod Jesu folgende Schabbat als Leerstelle im Matthäus-Evangelium bezeichnet werden: inhaltlich und begrifflich. Im Unterschied z. B. zum Lukas-Evangelium, wo explizit auf die Einhaltung des Ruhegebots am Schabbat Bezug genommen wird (vgl. Lk 23,56), erhält ein diesbezüglich nicht informierter Leser/Hörer des Matthäus-Evangeliums keine entsprechenden Hinweise. Zum ersten Mal beim Namen genannt wird der Schabbat in Mt 28,1, und zwar erst dann, wenn er innerhalb der Erzählung schon vorübergegangen ist.

Eine kleine Episode aus matthäischem Sondergut spielt zwar am Schabbat, vermeidet die Nennung desselbigen jedoch in auffälliger, sprachlich gewundener Form, durch die Einleitung: „Am nächsten Tag aber, der auf den Rüsttag folgt“ (Mt 27,62). Hierbei ist nicht nur die den Begriff „Schabbat“ umschreibende Weise bemerkenswert, sondern auch die Tatsache, dass im Narrativ des Matthäus-Evangeliums zuvor der Begriff „Rüsttag“ gar nicht fällt. In Verbindung mit den Angaben von Mt 26,17 („Am ersten (Tag des Festes) der ungesäuerten Brote“) ist es möglich, dass ein Leser/Hörer des Matthäus-Evangeliums, der weder die anderen kanonischen Evangelien noch sonstige Quellen kennt, gar nicht erst auf die Idee kommt, bei der Wortwahl „am nächsten Tag aber, der auf den Rüsttag folgt“, an einen Schabbat zu denken. Wie erwähnt, kommt es erst in 28,1 zur Nennung des Schabbats resp. seines Vorübergegangenseins. Die Vermeidung seiner Begriffsnennung in 27,62 und die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Rüsttag“ als entweder auf den Tag vor dem (eben nicht genannten) Schabbat oder aber als auf den Tag vor Pessach beziehbar lässt, im Wortlaut des Matthäus-Evangeliums, zudem theoretisch die Möglichkeit offen, dass zwischen der Episode am Tag, „der auf den Rüsttag folgt“ (27,62–66), und jener, die „nach dem Sabbat, in der (Morgen)dämmerung des ersten Tages der Woche“ (28,1) spielt, ein oder mehrere weitere Tag(e) liegen.

Dafür würde sogar jenes Verhalten Josef von Arimathäas sprechen, welches zuvor, in Mt 27,57–61 erzählt wird. Hier ist davon die Rede, dass Josef „kam“ (d. h. zuvor nicht vor Ort war), zu Pilatus hin „ging“ (d. h. weitere Zeit für die Wegstrecke braucht), diesen um den Leichnam Jesu bittet, Letzterer übergeben (ein neuerlicher Ortswechsel ist anzunehmen) und durch Josef in dessen eigener, selbst in den Felsen gehauenen Gruft bestattet wird. All dieses Geschehen, für welches ein nicht geringer Zeitaufwand zu veranschlagen ist, findet gemäß Mt 27,57 statt, „als es aber Abend geworden war“. Egal, ob dabei anzunehmen ist, dass bei der Ausdrucksweise „Abend geworden“ der Sonnenuntergang als Beginn des Abends oder noch eine Zeit davor gemeint ist, so findet das Begräbnis des matthäischen Jesus jedenfalls, unter Berücksichtigung der genannten Erzählelemente und der für sie notwendigen Zeitspanne, an einem Schabbat, nach Anbruch des Schabbats statt – falls davon ausgegangen wird, dass die Kreuzigung des matthäischen Jesus am Rüsttag des Schabbats zeitlich situiert ist.

Ein Begräbnis am Schabbat würde gängiger (antiker wie moderner) jüdischer Praxis widersprechen. Allerdings könnten mehrere Erzählelemente darauf hindeuten, dass es sich nicht um ein Begräbnis nach Beginn des Schabbats, sondern vielmehr um ein in knappem zeitlichem Abstand zum Schabbatanbruch stattfindendes handelt: Es ist bloß von einem Wickeln in ein Leinentuch die Rede, nicht jedoch von einer Waschung oder Salbung des Toten.¹²⁷⁸ Zudem wird explizit erwähnt, dass es sich um ein bereits (wenn auch nicht für Jesus) vorbereitetes Grab handelt, d. h. es ist im Erzählverlauf keine Zeit nötig, um eine Grabstätte zu schaffen. Auch die kurze Notiz am Ende von V. 60 („und ging weg“) kann auf den herannahenden Schabbat hindeuten: Es bleibt keine Zeit für längere Begräbnisriten oder Trauerbekundungen, stattdessen ist ein rasches Verlassen der Grabstätte und ein Zurückkehren zur eigenen Wohnstätte vonnöten.

Anstelle der theoretischen Annahme, dass es sich beim „nächsten Tag (...), der auf den Rüsttag folgt“ (27,62), nicht um ein und denselben Tag handeln würde wie jener Schabbat, nach dem gemäß 28,1 die beiden genannten Frauen kommen, „um das Grab zu besuchen“, ist m. E. vielmehr davon auszugehen, dass es sich sowohl bei der Vermeidung bzw. Umschreibung des Begriffs „Schabbat“ in 27,62 als auch bei zeitlichen Unklarheiten beim Begriff „Abend“ in 27,57 um Kennzeichen dafür handelt, dass Ersteller oder Bearbeiter dieser Textteile des Matthäus-Evangeliums von einer Distanz(-nahme) zum Judentum geprägt waren, welche am

¹²⁷⁸ Das Motiv der Salbung wird jedoch auch in Mt 28,1, wo „Maria Magdalena und die andere Maria“ kommen, „um das Grab zu besuchen“, nicht ins Spiel gebracht, sondern wurde bereits in die Episode Mt 26,6–13 eingebaut und, anders als in den Parallelstellen Mk 14,3–9; 16,1 und Joh 12,1–8; 19,39f, nicht verdoppelt.

deutlichsten in 28,15 („Und diese Rede verbreitete sich bei den Juden bis auf den heutigen Tag“) zutage tritt. Denn es sind zwei miteinander interpolierte Erzählstränge, die in Mt 27,57–28,20, in den letzten Textabschnitten des Matthäus-Evangeliums, abwechselnd beleuchtet werden: ein Vertreter der „Jünger Jesu“ (27,57) bestattet diesen – Vertreter der gegnerischen Partei äußern Befürchtungen über „seine Jünger“ (27,64) – zwei Frauen erleben Bewegendes und laufen zu „seinen Jüngern“ (28,7) – Vertreter der gegnerischen Partei bestechen Soldaten zur Verbreitung von Falschmeldungen über „seine Jünger“ (28,13) – zuletzt sind es „die elf Jünger“ (28,16), also dezidiert jene Jünger Jesu, die ohne den zuvor stilisierten „Judas“ bzw. ohne „die Juden“ von einem in dieser Form bisher im Matthäus-Evangelium nicht auftretenden, sich selbst in trinitarischem¹²⁷⁹ Beziehungsgefüge positionierenden und gottgleich postulierenden postmortalen Jesus dazu aufgefordert werden, „alle Nationen zu Jüngern“ zu machen.

ii. Schabbat- vs. Totenehrung in Mk 15,42–16,1

Während im Matthäus-Evangelium wenigstens noch eine, wenn auch die Schabbathaftigkeit des Karsamstags nicht unmittelbar betreffende Episode erzählt wird, die am Tag nach der Kreuzigung Jesu spielt (Mt 27,62–66), so bleibt ebendieser Tag im Narrativ des Markus-Evangeliums gänzlich ausgespart. Zwar stellt sich hier, wie in Mt 27,57–61, die Frage, was unter der Formulierung „als es schon Abend geworden war“ (Mk 15,42) näherhin zu verstehen ist. Jedoch legt die Fortsetzung der Handlung in 16,1 nahe, dass das schabbatkonforme Verhalten Maria Magdalenas, der Jakobusmutter Maria und Salomes ebenso von Josef von Arimathäa in 15,43–46 angenommen werden kann, i. e. dass auch das Begräbnis des markinischen Jesus bereits vor Beginn des Schabbats, wenn auch kurz davor, stattfindet.

Anders als in der matthäischen Erzählungsvariante wird durch die Einfügung „das ist der Vorsabbat“ zur Erklärung des Begriffs „Rüsttag“ (15,42) dieser eindeutig dem Schabbat

¹²⁷⁹ Keine der erhaltenen Handschriften, in denen Mt 28,19 überliefert ist, ist vor das vierte Jahrhundert u. Z. zu datieren. Es könnte sich daher um eine Textpassage handeln, die erst zu einem Zeitpunkt in das Matthäus-Evangelium eingefügt wurde, zu dem jene Vorstellungen der Positionierung Jesu innerhalb der Dreifaltigkeit elaboriert waren, die dann im Ersten Konzil von Nizäa dogmatisiert wurden. Alternativ könnte auch Letztgenanntes eine solche Einfügung bewirkt haben.

zugeordnet, was die obigen theoretischen Spekulationen ausschließt. Zugleich aber kann dieser Einschub erneut Fragen aufkommen lassen: Der Begriff „Schabbat“ wird als bekannt vorausgesetzt, sonst würde ein potentieller Leser/Hörer, an den diese Erklärung adressiert ist, mit der Bezeichnung „Vorsabbat“ nichts anfangen können. Der Ausdruck „Rüsttag“ hingegen benötigt eine Erörterung seiner Bedeutung – wird jedoch selbst innerhalb eines Einschubs verwendet, der der Erläuterung des zuvor oder nachfolgend Gesagten dienen soll, d. h. entweder für die Satzeinleitung „Und als es schon Abend geworden war“ oder dafür, dass Josef von Arimathäa Pilatus um den Leichnam Jesu bittet. Letzteres ist eher anzunehmen, setzt aber wiederum voraus, dass der anvisierte Leser/Hörer des Markus-Evangeliums Kenntnis darüber hat, dass die Bestattung eines Toten vor dem Schabbat von Bedeutung ist. Von ebendiesem Leser/Hörer ist somit anzunehmen, dass er mit jüdischen Denkweisen und Gebräuchen vertraut ist, nicht jedoch mit dem Begriff „Rüsttag“.

Die Bedeutung des Schabbats für die drei genannten Frauen kann sich daraus erschließen lassen, dass sie erst dann, „als der Sabbat vergangen war“ (16,1), „wohlriechende Öle“ zur Salbung des Leichnams einkaufen. Selbst im Extremfall, der Hinrichtung durch die römische Besatzungsmacht und des Todes desjenigen, dem sie vertraut, den sie unterstützt hatten in seinem Wirken, für den sie ihr Leben riskierten, um wenigstens „von Weitem“ bei seiner Kreuzigung zuzusehen (vgl. Mk 15,40), warten sie mit dem „Ausdruck von Wertschätzung und Ehrerbietung dem Toten gegenüber“ und dem „Akt der Trauer der Hinterbliebenen“¹²⁸⁰ bis nach dem Schabbat. Dies kann nicht bloß mit einem Verweis auf die praktikable Durchführung abgetan werden, indem beispielsweise argumentiert würde, dass es den Frauen ja am Schabbat gar nicht möglich gewesen wäre, die Öle einzukaufen. Vielmehr ist gerade in der kurzen Satzeinleitung „Und als der Sabbat vergangen war“ (16,1) eine Tradierung der besonderen Wertschätzung dem Schabbat gegenüber erhalten geblieben, die für Jesus und seine Jüngerinnen und Jünger wohl selbstverständlich war. Zu dieser Wertschätzung gehört auch, dass Gräber, als „Quelle höchster Unreinheit“¹²⁸¹, am Schabbat nicht besucht oder gar zum Zwecke der Nach-Behandlung des darin Bestatteten geöffnet werden.

¹²⁸⁰ Zangenberg, Jürgen: „Trockene Knochen, himmlische Seligkeit. Todes- und Jenseitsvorstellungen im Judentum der hellenistisch-früchrömischen Zeit“, in: Berlejung, Angelika; Janowski, Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (s. Anm. 112), 655–689, hier 665. „Das Vergießen von Wein und Duftessenzen vertrieb nicht nur rasch einsetzende Leichengerüche, sondern ehrte den Toten und demonstrierte den Verlust, den man durch dessen Tod erlitten hatte“, so Zangenberg ebda., 663.

¹²⁸¹ Ebda., 666.

iii. „Den Sabbat über ruhten sie nach dem Gebot“: zu Lk 23,50–56

Die textlichen Unklarheiten darüber, ob das Begräbnis des matthäischen und des markinischen Jesus erst nach Beginn des Schabbats stattfindet, sind im Falle der lukanischen Erzählungsvariante *ad acta* gelegt. „Und es war Rüsttag, und der Sabbat brach an“ (Lk 23,54) – diese Zeitangabe wurde in das Lukas-Evangelium erst nach vollzogener Bestattung eingefügt. Zudem bleibt den Frauen, „die mit ihm aus Galiläa gekommen waren“ (23,55), gemäß V. 56 ausreichend Zeit für die Rückkehr und das Zubereiten von wohlriechenden Ölen und Salben, ein Vorgang, der im Unterschied zur Textversion des Markus-Evangeliums mehr Zeit in Anspruch nimmt als der bloße Erwerb bereits fertiger Öle.

Das „dem Gebot“ entsprechende Ruhen der Frauen am Schabbat wird dezidiert festgehalten, wobei sowohl das Betonen des Ruhens am Schabbat als auch der Zusatz „nach dem Gebot“ bemerkenswert sind. Gerade der Umstand, dass die Frauen nicht erst nach dem Schabbat (also am Samstag spätabends bzw. nächtens oder am „ersten Tag der Woche“, „ganz in der Frühe“, s. 24,1) diese Öle zubereiten, sondern bereits bei der erstmöglichen Gelegenheit, beim ersten Tageslicht des ersten Tages der Woche, die Totensalbung ausführen möchten, zeigt zweierlei: einerseits das unaufschiebbare, dringende innere Bedürfnis, diesen Akt der Trauer, Zuneigung und Ehrerbietung¹²⁸² zu vollziehen, andererseits den noch größeren Respekt vor dem Ruhegebot am Schabbat. Der Schabbat wird somit am Ende des Lukas-Evangeliums als ungebrochen einzuhalten, als unter gar keinen Umständen zu missachten dargestellt – die in 24,10 auch explizit namentlich genannten Frauen („Maria Magdalena und Johanna und Maria, des Jakobus (Mutter), und die Übrigen mit ihnen“) werden dafür als Vorbilder gezeichnet.

iv. Todesbeschleunigung zwecks Schabbatehrung: zu Joh 19,28–20,1

Dem Schabbat nach Jesu Kreuzigung nähert sich das Johannes-Evangelium ausschließlich indirekt. Neben unzähligen weiteren Differenzen in Inhalt und Ausgestaltung der johanneischen

¹²⁸² Jacob Kremer hält fest, dass „die wohlriechenden Gewürze (...) nicht einer in Israel unbekannten Einbalsamierung dienen“ sollten, „sondern (...) um durch eine Salbung bzw. ein Auflegen der wohlriechenden Gewürze den Verwesungsgeruch zu überdecken. Die Furchtbarkeit des Todes sollte auf diese Weise gemildert werden“ (Kremer, Jacob: Die Osterbotschaft der vier Evangelien. Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen, Stuttgart ³1969, 15f.).

Erzählung über Passion, Tod und Auferweckung zu den Synoptikern treten in 19,31 „die Juden“ an Pilatus mit der Bitte heran, dass der Eintritt des Todes der drei Gekreuzigten durch das Zerschneiden der Beine beschleunigt und die Leichname von den Kreuzen genommen werden, „damit die Leiber nicht am Sabbat am Kreuz blieben“. Merkwürdig ist hierbei mehrerlei: Die hier dargestellten „Juden“ nehmen in Kauf, dass durch ihr Ansinnen die Lebensdauer der drei Gekreuzigten verkürzt wird, was jedoch in diesem Fall nicht nur als Verstoß gegen das Tötungsverbot, sondern auch als Akt des Mitleids, indem der qualvolle Todeskampf verkürzt wird, interpretiert werden kann. Dieses Motiv scheint jedoch in der vorliegenden Erzählung nicht auf. Vielmehr ist es das Einhalten des Ruhegebots am Schabbat, das das Abnehmen der Leichname erst am Tag nach dem Schabbat ermöglichen würde.

Ob hierbei der Wunsch, dass der Schabbat durch das Hängenbleiben der Delinquenten am Kreuz nicht verunehrt werden soll, oder profanere Gedanken wie die ansonsten bereits eingesetzt habende Verwesung, wenn die Leichname nach dem Schabbat vom Kreuz genommen werden würden, für „die Juden“ hier interesseleitend ist, bleibt offen.¹²⁸³ Ebenso mehrdeutig ist die seltsam anmutende doppelte Begründung für die Bitte an Pilatus: „weil es Rüsttag war – denn der Tag jenes Sabbats war groß“ (19,31). Hier wird dem nachfolgenden Schabbat eine Besonderheit an Bedeutung zugeschrieben, die als Erklärung für die Bitte „der Juden“ dienen könnte, wenn nicht bereits durch die zuvor vermerkte Erläuterung „weil es Rüsttag war“ der Grund für diese Bitte ohnehin schon genannt worden wäre. Der Begriff „Rüsttag“ jedenfalls wird hier als dem Leser/Hörer bekannt vorausgesetzt.

Dieser „Rüsttag“ dient ein weiteres Mal zur Begründung für ein erzählerisches Detail: „Es war aber an dem Ort, wo er gekreuzigt wurde, ein Garten und in dem Garten eine neue Gruft, in die noch nie jemand gelegt worden war. Dorthin nun legten sie Jesus, wegen des Rüsttags der Juden, weil die Gruft nahe war“ (Joh 19,41f). Einerseits scheint der Beginn des Schabbats noch nicht so bald zu nahen, wie dies bei der markinischen und lukanischen Erzählungsvariante der Fall ist, denn es bleibt genug Zeit, den Leichnam Jesu nicht nur in Leinentuch zu wickeln, sondern auch zu salben. Deziert wird hierbei vermerkt, dass es sich um ein Vorgehen handelt,

¹²⁸³ Denkbar wäre, dass diese Episode u. a. deshalb in den Erzählverlauf eingefügt wurde, um eine weitere sog. „Schrifterfüllung“ einzubetten, i. e. jene von V. 36f („Denn dies geschah, damit die Schrift erfüllt wurde: ‚Kein Bein von ihm wird zerbrochen werden.‘ Und wieder sagt eine andere Schrift: ‚Sie werden den anschauen, den sie durchstoßen haben.‘“). In diesem Fall würde auch besser erklärbar sein, wieso es zur Doppelung der Bitte um Kreuzesabnahme in der Erzählung kommt: 1. „Die Juden“ bitten Pilatus, dass den Gekreuzigten die Beine gebrochen und sie abgenommen werden (19,31); 2. Josef von Arimathäa bittet Pilatus, „dass er den Leib Jesu abnehmen dürfe“ (19,38).

„wie es bei den Juden zu bestatten Sitte ist“ (19,40).¹²⁸⁴ Andererseits gibt es doch einen Grund zur Eile, wegen des bald anbrechenden Schabbats, auch wenn dies nicht *expressis verbis* erwähnt wird, sondern nur vom (eigentlich 24 Stunden dauernden) „Rüsttag“ gesprochen wird: Die Auswahl der Gruft geschieht aufgrund ihrer (räumlichen) Nähe zum Kreuzigungsort und aufgrund der (zeitlichen) Nähe des Schabbats.

Bei aller deutlichen Distanz(-nahme) des/der Autor(-en)/Redaktor(-en) des Johannes-Evangeliums zum Judentum, die in den vorliegenden Textabschnitten z. B. in dem Zusatz „wie es bei den Juden zu bestatten Sitte ist“¹²⁸⁵ zutage tritt, sind dennoch die ungebrochene Wertschätzung für den Schabbat und das Einhalten des Ruhegebots selbstverständliche Basis für das Verhalten der Protagonisten auch der johanneischen Textversion.

c. Zur mutmaßlichen Bandbreite an Vorstellungen postmortalen Seinsweisen zur Zeit Jesu

Gleichsam ein Fass ohne Boden ist jene Literatur, die sich mit Thesen zu Entwicklungen und Ausformungen jener Vorstellungen befasst, die gängigerweise als „christlicher Auferstehungsglaube“ u. dgl. titulierte werden. Nicht selten sind dabei zweierlei Problematiken festzustellen: 1. die Postulierung eines Singulars, eine die Vielfalt von Zugängen zu dieser Thematik auch innerhalb des „Neuen“ Testaments nivellierende oder negierende Vereinheitlichung. Demgegenüber weist beispielsweise Frank Crüsemann darauf hin, dass im „Neuen“ Testament „neben dem dominanten Auferstehungs-/Auferweckungs-Glauben (...) weitere Konzepte damit verbunden zur Sprache“¹²⁸⁶ kommen. Ebenso häufig tritt 2. eine

¹²⁸⁴ Hier wird der Leichnam Jesu von zwei Männern für die Bestattung vorbereitet. Die Salbung, die die Frauen im Markus- und Lukasevangelium, noch dazu vermutlich als Nicht-Verwandte, vornehmen wollen, ist demgegenüber wesentlich ungewöhnlicher.

¹²⁸⁵ Ebenso ist dies in der Zeichnung Josef von Arimathäas der Fall, der anders als sein markinischer Konterpart (vgl. Mk 15,43: „er wagte es und ging zu Pilatus hinein“) umstandslos und ohne Scheu Pilatus um den Leichnam Jesu bittet, jedoch als „ein geheimer“ Jünger Jesu „aus Furcht vor den Juden“ bezeichnet wird.

¹²⁸⁶ Crüsemann, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen (s. Anm. 663), 287. Auch Jürgen Zangenberg betont: „Die Vielfalt frühjüdischer Aussagen zu den Ereignissen an der Schwelle zu neuem Leben darf weder nivelliert noch harmonisiert werden. Ich betone das vor allem deshalb, weil wir geneigt sind, unsere christliche Perspektive einer ‚Auferstehung der Toten‘ bzw. ‚des Fleisches‘ in diesen Texten unmittelbar wiederzufinden oder zumindest angelegt zu sehen. Frühchristliche Aussagen über die Auferstehung Jesu oder der

Sichtweise auf, die „neu“-testamentliche (bzw. später entwickelte, dogmatisch festgelegte) Auferstehungsideen als Ziel einer linearen Entwicklung¹²⁸⁷, als deren Höhepunkt bzw. Überwindung älterer, rudimentärerer Vorstellungen entweder *expressis verbis* behaupten oder stillschweigend voraussetzen.¹²⁸⁸ Auch dagegen argumentiert Crüsemann, wenn er schreibt:

Christen gehören selbstverständlich in die große Familie jüdischer Aussagen über die Rückkehr von Toten, keineswegs aber laufen frühjüdische Vorstellungen direkt und notwendig auf das hinaus, was wir im NT finden“ (Zangenberg, Jürgen: „Trockene Knochen, himmlische Seligkeit (s. Anm. 1280), hier 674).

¹²⁸⁷ Hildegard Gollinger stellt demgegenüber fest, „daß die Ausfaltung einer Hoffnung über den Tod hinaus nicht linear, sondern pluralistisch erfolgt. Was im deuterokanonischen und noch stärker im apokryphen Schrifttum zu beobachten war, kennzeichnet auch das Judentum zur Zeit Jesu. (...) die große Mehrheit der Juden teilt jedoch irgendeine Form der Jenseitshoffnung, die oft pauschal als „Auferstehung“ bezeichnet wird, aber unterschiedliche Konkretionen beinhaltet“ (Gollinger, Hildegard: „Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?“ (Ijob 14,14). Zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Deutung der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu“, in: Oberlinner, Lorenz (Hg.): Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (= Quaestiones Disputatae, hg. v. Fries, Heinrich; Schnackenburg, Rudolf, Bd. 105), Freiburg i. Br. 1986, 11–38, hier 37).

¹²⁸⁸ Vgl. z. B. Antje Labahn, welche befindet: „Im Alten Testament gibt es nur wenig Stellen, die dezidiert eine Wieder-Lebendig-Werdung von Toten anführen. Die beiden Verse aus der sog. Jesajaapokalypse, Jes 25,8 und 26,19, gehören zweifellos dazu. Sie bilden - neben einigen wenigen thematisch benachbarten Referenzen - eine Spitzenaussage im AT. (...) Seit einiger Zeit ist erkannt worden, dass sich eine Auferstehungserwartung im Alten Testament über einen mehrstufigen Entwicklungsprozess ausgebildet hat“ (Labahn, Antje: „Deine Toten werden leben ...“ (Jes 26,19). Sinngebung mittels der Vorstellung individueller Revivifikation als Grenzerweiterung im Jesajabuch“, in: Labahn, Michael; Lang, Manfred (Hgg.): Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, hg. v. Lux, Rüdiger; Schnelle, Udo, Bd. 24), Leipzig 2007, 53–86, hier 53f.). Dieser Prozess sei, so Hans Kessler, keineswegs älteren Datums, denn: „Aussagen über eine Auferstehung der Toten finden sich im Alten Testament erst spät und nur am Rande an ganz wenigen Stellen. Bis hinein ins 3./2. Jahrhundert v. Chr. rechnete Israel nicht mit einem Leben nach dem Tode, das die Bezeichnung Leben noch verdient hätte“ (Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg 1995, 41). Dies setzt sowohl die sichere Datierbarkeit der relevanten Texte/Textpassagen voraus als auch ihre Unveränderbarkeit zu späteren Zeitpunkten und vor allem die Prämisse, dass sich aus den Texten des „Alten“ Testaments der Glaube „Israels“ samt und sonders ablesen ließe. Als ein Beispiel unter unzähligen für die Veränderbarkeit auch von „alt“-testamentlichen Texten sei Alexander Fischer zitiert, der mit Bezugnahme auf Ez 37,7–10 „eine Reihe von Hinweisen“ erkennt, „die auf eine Relecture des Grundtextes und damit auf eine redaktionelle Ergänzung schließen lassen“ (Fischer, Alexander Achilles: Art. „Auferweckung“ (s. Anm. 1276), 4). Klaus Koenen wiederum stützt seine Beobachtungen nicht nur auf die Analyse schriftlicher Dokumente oder lediglich des „Alten“ Testaments, sondern hält fest: „Grabbeigaben lassen vermuten, dass man im Alten Israel an irgendeine Form des Weiterlebens glaubte“ (Koenen, Klaus: Art. „Eschatologie (AT)“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2007, 18). Zur vorliegenden Thematik besonders interessant ist auch jene Kette von Bezugnahmen, die John Day aufzeigt, welcher befindet, „that the first clear reference to the literal resurrection of the dead in the Old Testament in Dan. xii 2 is a reinterpretation of the verse in Isa. xxvi 19 about resurrection, which (...) refers to restoration after exile, rather than literal life after death. Isa. xxvi 19 in turn (...) is dependent on the death and resurrection imagery in the book of Hosea, especially on (...) Hos. xiii 14. Finally, the imagery of death and resurrection in Hosea (both in chapters v-vi and in xiii-xiv), which likewise refers to Israel's exile and restoration, is directly taken over by the prophet from the imagery of the dying and rising fertility god, Baal. (...) Hosea, of course, was highly polemical against the cult of Baal. But polemic can sometimes involve taking up one's enemies' imagery and reusing it for one's own purposes“ (Day, John: „Resurrection Imagery from Baal to the Book of Daniel“, in: Emerton, J. A. (Hg.): Congress Volume Cambridge 1995 (= Supplements to Vetus Testamentum, hg. v. Emerton,

„Anders als verbreitete Theorien besagen, fehlt es also im Alten Testament nicht an Vorstellungen von Gottes Macht über den Tod oder sein Handeln an Toten, es gibt sie vielmehr in einer kaum überschaubaren Fülle“¹²⁸⁹, denn: „Im Grunde war im Blick auf das Alte Testament immer unübersehbar: ‚Der Machtbereich Jahwes [endete] keineswegs an der Grenze

J. A. u. a., Bd. LXVI), Leiden 1997, 125–133, hier 125). Allerdings fügt Day auch hinzu, dass nicht nur „a number of scholars have argued that it was from Baal that Hosea drew his imagery“, sondern dass auch „some other scholars have questioned this“ (ebda., 126). Daneben gibt es Autoren, die zwar den Begriff der „Auferstehung“ nicht näherhin kommentieren, jedoch behaupten, dass verschiedene Texte unumstritten als einziger Beleg für eine solche Vorstellung im „Alten“ Testament zu finden seien. Gemäß Helmut Utzschneider stehe „der klassische und – neben Dan 12,1–3 – auch einzig unumstrittene alttestamentliche Beleg für eine Totenaufstehung (...) in der sog. Jesajaapokalypse (Jes 26,19)“ (Utzschneider, Helmut: Textwelten. Studien zur Kulturgeschichte, Anthropologie und Hermeneutik des Alten Testaments, hg. v. Matthias Hopf, Michael Pietsch und Stefan Seiler (= Biblisch-Theologische Studien, hg. v. Frey, Jörg u. a., Bd. 182), Göttingen 2019, 188), Günter Stemberger hingegen stellt die folgende These auf: „Einziger absolut unbestrittener Auferstehungstext im hebräischen Alten Testament ist Dan 12,2f“ (Stemberger, Günter: Art. „Auferstehung. I/2. Judentum“, in: Theologische Realenzyklopädie Online, Berlin/New York 2010, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.04_441_44/html (abgerufen am 30. 4. 2022), 443–450, hier 443). Jacob Thiessen ist mit Hinweis auf Dan 12,2; 2 Makk 12,44 und Jes 26,19 der Ansicht, dass „die leibliche Auferstehungshoffnung (...) bereits im Alten Testament vorhanden“ sei (Thiessen, Jacob: Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen (= Studien zu Theologie und Bibel, hg. v. Thiessen, Jacob u. a., Bd. 1), Zürich u. a. 2009, 152). Die Problematik der Verwendung des Begriffs „Auferstehung“, die oftmals undifferenziert bzw. kommentarlos und damit einen Konsens über seine Bedeutung voraussetzend vorgenommen wird, wurde u. a. bereits von Juda Bergmann aufgezeigt, der die folgende These einer Entwicklung von Glaubensvorstellungen vertritt: „Auferstehung der Toten (hebr. *Techijat hametim* (...)), d. h. der Glaube an die Auferstehung der Leiber bei der großen Wende der Zeiten im Gegensatz zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ihrem Fortleben in der zukünftigen Welt, die, von Plato aus der dionysischen Religion übernommen und ethisch umgeprägt, in die griechische und spätere Philosophie und auch in die j. [jüdische] Religion einzog“ (Bergmann, Juda: Art. „Auferstehung der Toten“, in: Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hgg.): Jüdisches Lexikon (s. Anm. 459), Bd. I, 566–568, hier 566). Idealerweise sollte zudem eine begriffliche Unterscheidung vorgenommen werden, wie dies bei Boyarin/Siegel der Fall ist: „RESURRECTION (Heb. *הַמְחִיית הַתּוֹתִימִים*), the belief that ultimately the dead will be revived in their bodies and live again on earth. Resurrection is to be distinguished from the belief in some sort of personal existence in another realm after death (see Afterlife) or in the immortality of the soul“ (Greenberg, Moshe; Boyarin, Daniel; Siegel, Seymour: Art. „Resurrection“, in: Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Bd. 17, 240–244, hier 240, siehe:

link.gale.com/apps/doc/CX2587516664/GVRL?u=43wien&sid=bookmark-GVRL&xid=c1686a85 (aufgerufen am 14. 10. 2024)). Die begriffliche Vielfalt, die um weitere Ausdrücke zu ergänzen wäre, welche wiederum selbst jeweils unterschiedliche, zu verschiedenen Zeiten und Orten veränderliche Bedeutungsnuancen beinhalten können, spiegelt die bunt schillernde Vorstellungswelt zu postmortalen Seinsweisen wider.

¹²⁸⁹ Crüsemann, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen (s. Anm. 663), 286. Ähnlich spricht Hildegard Gollinger davon, dass „sich die unausgeglichene Vielfalt unterschiedlicher Entwürfe jeder Systematisierung widersetzt“ (Gollinger, Hildegard: „Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?“ (s. Anm. 1287), hier 12). Kathrin Liess hingegen vertritt zwar die vergleichbare These, dass „sich im Alten Testament mehrere Vorstellungen eines postmortalen Lebens unterscheiden“ lassen würden, „die teilweise auch nebeneinander bestehen können“ (Liess, Kathrin, Art. Auferstehung (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2005, 1), nimmt in weiterer Folge jedoch sehr wohl den Versuch einer systematisierenden Darstellung vor.

der Todeswelt.¹²⁹⁰ Gott kann vielmehr bei Bedarf jederzeit in das Totenreich hineinwirken und hineingreifen.“¹²⁹¹ Ohne an dieser Stelle aus Gründen der notwendigen Beschränkung auf Crüsemanns Argumentationen im Detail eingehen, noch sie mit der Überfülle an entgegen- oder gleichlautenden¹²⁹² Positionen konfrontieren zu können, sei zumindest auf die enormen Implikationen hingewiesen, die eine Zur-Kenntnisnahme und/oder Übernahme von Crüsemanns Sichtweise des „Alten“ Testaments auf die postulierte Notwendigkeit der Göttlichkeit Jesu, in Verbindung mit der Behauptung der Neuheit von Art und Weise seiner Auferstehung gegenüber vor seinem irdischen Dasein liegenden Zeiten, haben könnte.

Eine versuchsweise Rekonstruktion, welche Hoffnungen der historische Jesus von Nazareth bezüglich seines postmortalen Ergehens gehabt haben mag, könnte von zwei Seiten her geschehen: durch Auswertung von „alt“- und von „neu“-testamentlichen Texten, wobei erstere, zumindest jene, die vermutlich zu Lebzeiten Jesu allgemein verbreitet, verwendet und bekannt

¹²⁹⁰ Hier bezieht sich Crüsemann auf Gerhard von Rad.

¹²⁹¹ Crüsemann, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen (s. Anm. 663), 283. Dem steht beispielsweise die Interpretation Klaus Biebersteins gegenüber: „JHWH galt als ein Gott der Lebenden, und wer die Welt der Lebenden verließ, um in das Reich der Toten hinabzusteigen, (...) war nach Zeugnissen der alttestamentlichen Literatur seiner segnenden Macht entzogen“ (Bieberstein, Klaus: „Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur“, in: Berlejung, Angelika; Janowski, Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (s. Anm. 112), 423–446, hier 423). Bieberstein führt als Belegstellen Ps 6,6; 30,10; 88,6; 115,17; Jes 38,18 und Sir 17,27 an, beobachtet jedoch „in der nachexilischen frühjüdischen Literatur“, dass „neben der Vorstellung vom gleichmachenden Schicksal aller Toten zunehmend auch andere, alternative Vorstellungen greifbar“ werden, „wonach der Weg der Frevler nach der Todesschwelle zwar in die Scheol führe, JHWH den Seinen aber im Tod entgegentrete, um sie aufzunehmen“, was er als „Umcodierung des Jenseits - eine Besetzung des Jenseits durch JHWH“ bezeichnet (ebda., 423f.). Davon, dass „erst nach und nach (...) der Tod entmachtet und in JHWHs Kompetenzbereich integriert, ja schließlich überwunden und ‚vernichtet‘“ werde, spricht auch Bernd Janowski, eine solche Entwicklung als „Kompetenzausweitung JHWHs“ bezeichnend (Janowski, Bernd: „JHWH und die Toten. Zur Geschichte des Todes im Alten Israel“, in: Berlejung, Angelika; Janowski, Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (s. Anm. 112), 447–477, hier 447f.). Diese These, so Eberhard Gönke, erfreue „sich in den letzten Jahren wachsender Zustimmung“ (Eberhardt, Gönke D.: „Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion“ (s. Anm. 112), hier 373). Zehn Jahre zuvor wurde sie beispielsweise von Gisela Kittel vertreten, welche meint, dass „wir (...) im Alten Testament den aufregenden Entdeckungs- und Lernprozeß verfolgen“ können, „wie der Glaube Israels immer tiefer erkennt, daß Wesen und Macht der Scheol neben Gottes Macht und Treue nicht für immer bestehen kann, daß Gottes Leben in die Todeswelt eindringt, seine Herrschaft auch auf sie übergreift und in Beschlag nimmt, was eigentlich zur Scheol gehört“ (Kittel, Gisela: Befreit aus dem Rachen des Todes (s. Anm. 162), 23).

¹²⁹² So etwa Jürgen Werlitz, wenn er schreibt: „Allzu klare Vorstellungen über die Letzten Dinge, von denen der Mensch auch gemäß Mk 12,27 offenbar nur wenig wissen kann, abzuwehren, ist einmal mehr Aufgabe des (alttestamentlichen) Exegeten, zumal eine kritische Lektüre des ersten Teils der einen, zweigeteilten christlichen Bibel eine überraschende Fülle unterschiedlicher, teils gegensätzlicher Vorstellungen über das ‚Leben im Jenseits‘ bietet“ (Werlitz, Jürgen: „Scheol und sonst nichts? Zu den alttestamentlichen ‚Jenseits‘-Vorstellungen“, in: Schreiber, Stefan; Siemons, Stefan (Hgg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, Darmstadt 2003, 41–61, hier 42).

waren, m. E. eine größere Wahrscheinlichkeit in sich bergen, dass sie mit zumindest Teilen der Glaubensvorstellungen Jesu kongruent gehen könnten, wohingegen weitere vorwiegend aus rückschauenden Deutungen des sog. Osterereignisses bestehen und sich damit von der Glaubenswelt des historischen Jesus unterscheiden können, so man nicht dessen Vorauswissen um seine postmortale Seinsweise als gedankliche Prämisse annimmt. Zudem sind es gerade die Erzählungen der Evangelien über die Ereignisse rund um den Eintritt des Todes Jesu wie auch über Erscheinungen eines auferweckten Jesus, die erheblich voneinander differieren.¹²⁹³ Hierin spiegelt sich wider, was Pinchas Lapide folgendermaßen formuliert hat: „Die Fülle der verschiedenen Auferstehungsvorstellungen zu jenen Zeiten – aller Menschen, oder nur der Gerechten; auf Erden oder im Himmel; vor-messianisch oder endzeitlich usw. – stemmt sich gegen jedwede Systematisierung. Allen Schulen gemeinsam ist, daß Auferstehung die durch Gott erwirkte Wiederbelebung der Toten ist, wobei das Wann, das Wer und das Wo offenbleibt. Im Glaubenspluralismus des Judentums war – und ist – eben das Spektrum der verschiedenen Messiaserwartungen nicht weniger breit als die Skala der erhofften Wiedererweckungen.“¹²⁹⁴ In der Natur der Sache, d. h. jenes Themas, über welches hier reflektiert wird, liegt es, dass in dieser Aussage gleich in mehrfacher Weise zum Ausdruck gebracht wird, dass Fragen der postmortalen Seinsweise nur im Modus der Hoffnung, nicht der Gewissheit¹²⁹⁵, im Modus des Diskurses, nicht des Dogmas, im Modus des ultimativen (Sich-)Überlassens an Gott, nicht des planvollen, versprech- oder berechenbaren Verwaltens von gleichsam Eintrittskarten in den

¹²⁹³ Auf „keinem anderen Gebiet der neutestamentlichen Erzählung häufen sich die Widersprüche so auffallend; nirgends sind die Gegensätze so offensichtlich und die kontrastierenden Schilderungen so fragwürdig wie gerade im Bereich der Auferstehung Jesu“, so Pinchas Lapide (Lapide, Pinchas: *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart u. a. 1978, 12f.). Auch Karl-Heinz Ohlig befindet: „Die *Erscheinungsberichte* widersprechen sich in so gut wie allen Details“ (Ohlig, Karl-Heinz: „Thesen zum Verständnis und zur theologischen Funktion der Auferstehungsbotschaft“, in: Verweyen, Hansjürgen (Hg.): *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg u. a. 1995, 80–104, hier 84). Für Ohlig ist darin „nur der Glaube der Gemeinden und Redaktoren an die Auferstehung Jesu“ zum Ausdruck gebracht, „diesen Glauben explizieren sie narrativ, in Geschichten, deren konkrete Gestalt und Theologie sich von dem jeweiligen ‚Sitz-im-Leben‘ der späteren Gemeinden wie auch redaktioneller Interessen her ergeben (Bedeutung des ‚Brotbrechens‘ für die Begegnung mit dem Herrn; Wichtigkeit des Glaubens, ohne zu sehen; Begründung der universalen Mission usw.)“ (ebda., 84f.).

¹²⁹⁴ Lapide, Pinchas: *Auferstehung* (s. Anm. 1293), 27. Greshake/Kremer weisen in ähnlicher Weise darauf hin, dass „die sehr unterschiedlichen biblischen Aussagen die Auferstehung der Toten nicht als durchgehende, einheitliche Lehre der Heiligen Schrift erscheinen“ lassen (Greshake, Gisbert; Kremer, Jacob: *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 1).

¹²⁹⁵ Vgl. dazu Karl-Heinz Ohlig: „diese Perspektive bleibt – *eine Hoffnung*, immer neu von Unsicherheiten gefährdet, deren ‚Wahrheit‘ sich erst – so oder so –, am Ende erweisen wird“ (Ohlig, Karl-Heinz: „Thesen zum Verständnis und zur theologischen Funktion der Auferstehungsbotschaft“ (s. Anm. 1293), hier 93). Vergleichbare Aussagen gibt es mitunter von jüdischer Seite hinsichtlich der Messianität Jesu.

„Himmel“ bedacht werden können. Jürgen Werlitz weist diesbezüglich darauf hin, dass angesichts der „Gefahr (...), dass der Glaube an das Leben nach dem Tod instrumentalisiert und auf Jenseitsvertröstung hin operationalisiert wird, (...) biblisch an die kritischen Stimmen zu erinnern“ wäre, „jene eines Ijob oder eines Kohelet, die uns deutlich machen, dass wir Gottes Maße nicht wirklich kennen. Die Gefahr einer Jenseitsvertröstung wie der eines innerweltlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs birgt nämlich (...) auch eine theologisch weit wesentlichere in sich, nämlich zu meinen, Gott, den schlechthin Anderen, ganz genau zu kennen und ihn berechnen zu können.“¹²⁹⁶

¹²⁹⁶ Werlitz, Jürgen: „Scheol und sonst nichts? (s. Anm. 1292), hier 61. Die bereits zitierten Autoren Greshake/Kremer sprechen über „die Erwartung einer jenseitigen Vollendung“ (Greshake, Gisbert; Kremer, Jacob: *Resurrectio Mortuorum* (s. Anm. 1294), 2) – über die „Erwartung“, nicht über „Wissen“ u. dgl. – und dehnen das Spektrum der zu revidierenden Glaubensinhalte aus, die sich im Christentum über Jahrhunderte hinweg aufgebaut haben, die zugespitzt durch zeitbedingte allgemein-kulturelle Ausschmückungen, z. T. dogmatisch festgeschrieben, oftmals durch bildnerische Darstellungen im wahrsten Sinn des Wortes untermalt und zum Zwecke der Machtausübung über die „untergebenen“ Gläubigen eingesetzt worden sind: „Die enge Bindung der Auferstehungsbotschaft an das apokalyptische Weltbild wirft ferner die Frage auf, ob diese nicht ebenso wie andere Themen der Apokalyptik (z. B. ewiges Höllenfeuer, kosmische Endkatastrophen, allgemeines Weltgericht) neu zu interpretieren oder preiszugeben sei. Außerdem ist der Begriff ‚unsterbliche Seele‘, der in der frühen Kirche der Auferstehung zugeordnet wurde, weithin aus der griechischen Philosophie in das christliche Denken eingedrungen und scheint für das heutige Verständnis der biblischen Botschaft eher hinderlich zu sein“ (ebda.). Jedes Feiern des Schabbats, als die Gesamtheit des Menschen ansprechendes Fest für Geist, Leib und Seele, kann hier ein einfach nachzuvollziehendes Gegengewicht darstellen und – als Abbild dessen, was man im Zustand der Vollendung erhofft – auch als Schimmer am Horizont der Zukunft dienen, selbst in schwierigen Zeiten. Wie sehr gerade auf dem Gebiet der Ausdeutung des postmortalen Ergehens Jesu im Laufe der Zeit immer mehr phantasievolle Details in Erzählungen darüber aufgenommen wurden, zeigt Pinchas Lapide mit Hilfe der Statistik: „Der Hang zur ‚sekundären Ausgestaltung‘, wie ihn Joachim Jeremias nennt, läßt sich sogar quantitativ belegen: Während Paulus, der den Ereignissen am nächsten stand, nur vier Sätze benötigt (1 Kor 15,3-7), um seinem Auferstehungsglauben Ausdruck zu verleihen, braucht Markus, Jahrzehnte später, bereits acht, Mattäus, nach ihm, erweitert den Bericht auf zwanzig Verse, gefolgt von Lukas, der später mehr als das doppelte – 53 Verse – zu berichten weiß. Das vierte Evangelium, zwei Generation nach Ostern redigiert, lange nachdem die letzten Augenzeugen entschlafen waren, widmet dem Thema zwei volle Kapitel von insgesamt 56 Versen, um zu beschreiben, was sein Autor nur vom Hörensagen wissen konnte. Je später der Bericht, um so mehr glaubt man erzählen zu müssen; je weiter der Abstand vom Erlebnis selbst, um so farbenprächtiger wird die Ausmalung“ (Lapide, Pinchas: *Auferstehung* (s. Anm. 1293), 15). Dass dieses Phänomen allerdings im Bereich der Auferweckung Jesu nicht in ähnlicher Weise zu beobachten ist, hält Lapide für bemerkenswert: „Allen neutestamentlichen Berichten gemäß hat kein Menschenauge die Auferstehung selbst gesehen, kein Mensch war dabei zugegen, und keiner der Jünger behauptete, ihre Art und Weise wahrgenommen oder gar verstanden zu haben. Wie leicht wäre es doch für sie oder ihre unmittelbaren Nachfolger gewesen, diese skandalöse Lücke im Tatbestand durch phantasiereiche Ausschmückungen zu ergänzen! Doch gerade weil keiner der Evangelisten sich erkühnte, diese ungesehene Auferstehung nachzudichten oder auszumalen, gewinnt das evangelische Gesamtbild ebenfalls an Glaubwürdigkeit“ (ebda., 54).

d. „Hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten“: Zur Festlegung von Jesu postmortalem Raum-Zeit-Gefüge

i. Zum Vorkommen in frühkirchlichen Glaubensbekenntnissen

Die meisten von Denzinger/Hünemann¹²⁹⁷ angeführten Glaubensbekenntnisse¹²⁹⁸, die ebendort auf das 3. bis 18. Jahrhundert datiert werden, bestehen betreffs Jesu Ergehen zwischen Kreuzigung und Himmelfahrt aus unterschiedlichen Kombinationen ausgewählter Elemente, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis gleichsam als vollständige Version festgelegt wurden. Bemerkenswert ist dabei einerseits die Vielfalt an Varianten, an immer neuen Formulierungen, an Hinzufügungen und Weglassungen, mithin: an unterschiedlichen Deutungs- und Fortschreibungsversuchen dessen, was an – ohnehin schon divergierenden – Informationen den kanonischen und nichtkanonischen Evangelien und anderen christlichen Schriften zu entnehmen war und ist. Auffallend ist andererseits die Tatsache, dass nur zwei Elemente, nämlich „gekreuzigt“ und „am dritten Tag auferstanden von den Toten“ (oder ähnlich) in allen Glaubensbekenntnissen vorkommen, sowie die Seltenheit der Textpassage „hinabgestiegen zur Unterwelt“ u. dgl. Ebenso nicht außer Acht zu lassen ist der Umstand, dass gleichartige Elementenauswahl und –kombination beim Vergleich der Glaubensbekenntnisse untereinander nicht oft zu konstatieren ist. Bezeichnet man die einzelnen Elemente mit Buchstaben, so können all diese Befunde aus der folgenden Darstellung übersichtlich nachvollzogen werden:¹²⁹⁹

¹²⁹⁷ Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. Peter Hünemann, Freiburg u. a. ⁴⁴2014.

¹²⁹⁸ Für die folgenden Ausführungen wurden 56 Glaubensbekenntnisse untersucht, i. e. die Nummern DH 10–17, 19, 21–23, 25, 27–30, 40–51, 55, 60–64, 71–76, 125–126, 139–140, 150, 188–208, 325–329, 412–415, 44–443, 485, 490–493, 525–541, 546–548, 568–575, 587, 680–686, 790–797, 800–802, 851–861, 1050–1085, 1500, 1862–1870, 1985–1987, 2525–2540.

¹²⁹⁹ Darüber hinaus gibt es einige in DH angeführte Glaubensbekenntnisse, die nicht auf diese Weise schematisiert dargestellt werden können, da sie gänzlich oder teilweise anders formuliert wurden, so z. B. DH 73–74, 325–329, 485, 490–493, 525–541, 568–575, 587, 790–797 oder 1050–1085.

A1¹³⁰⁰ ... „gekreuzigt“

A1' ... „gekreuzigt unter Pontius Pilatus“ bzw. „unter Pontius Pilatus gekreuzigt“

A1'' ... „für uns gekreuzigt“

A1''' ... „gekreuzigt in den Tagen des Pontius Pilatus“

A1'''' ... „im Fleisch gekreuzigt“

A1''''' ... „gekreuzigt sogar für uns unter Pontius Pilatus“

A2 ... „gelitten“

A2' ... „gelitten unter Pontius Pilatus“ bzw. „unter Pontius Pilatus gelitten“

A2'' ... „im Fleisch gelitten“

A2''' ... „gelitten für unser Heil“

A2'''' ... „für uns gelitten“

A2''''' ... „für uns und für unser Heil gelitten im wahren Leiden des Fleisches“

A2'''''' ... „für das Heil des Menschengeschlechtes am Holz des Kreuzes gelitten“

B ... „gestorben“

B' ... „für uns gestorben“

B'' ... „gestorben ist gemäß seinem Willen zugleich für unser Heil“

B''' ... „im Fleisch gestorben“

C ... „begraben“

D ... „hinabgestiegen zur/in die Unterwelt“

E ... „auferstanden am dritten Tag von den Toten“

E' ... „gemäß den Schriften“

E'' ... „lebend/wieder lebend von den Toten“

¹³⁰⁰ Die Bezeichnungen sollen nicht zum Ausdruck bringen, dass beispielsweise „A“ vor „A'“ existiert hätte oder Letzteres aus Ersterem direkt abgeleitet wurde, sondern dienen lediglich der besseren Vergleichbarkeit und Übersichtlichkeit.

E''' ... „auferstanden am dritten Tag in demselben verherrlichten und unverweslichen Fleisch“

E'''' ... „auferstanden“

E''''' ... „auferstanden aus den Toten nach dem Leiden am dritten Tag“

E'''''' ... „am dritten Tag auferstanden von den Toten in der wahren Auferstehung des Fleisches“

E'''''''' ... „auferstanden von den Toten“

F ... „hinaufgestiegen in den/die Himmel“

F' ... „zum Vater hinaufgestiegen ist“

F'' ... „in ebendiesem Leib“

F''' ... „am vierzigsten Tag nach der Auferstehung“

F'''' ... „aufgenommen wurde in die Himmel“

F'''''' ... „danach verkehrte er mit seinen Jüngern und ist am vierzigsten Tag [nach der Auferstehung] zu den Himmeln [zum Himmel] hinaufgestiegen“

F'''''''' ... „am vierzigsten Tag nach der Auferstehung ist er mit dem Fleisch, in dem er auferstanden ist, und der Seele in den Himmel hinaufgestiegen“

	Varianten	DH	Name	Datierung ¹³⁰¹
A1'EF		DH 11	Psalter des Königs Aesthelstan	3. Jh.
	A2EF'	DH 40	Eusebius v. Cäsarea: Brief an seine Diözese	325
	A2''E''''F''	DH 44–45	Epiphanius, Bischof v. Salamis:	374

¹³⁰¹ Die Datierungen wurden den Angaben von DH entnommen, andernorts wären diese jeweils genauer zu untersuchen und mit anderslautenden Forschermeinungen zu vergleichen.

			Ancoratus (längere Form)	
	A2EF	DH 125–126	1. Konzil v. Nizäa	325
A1'BEF		DH 64	Canones Hippolyti	ev. Mitte 4. Jh.
	A1'B'E''''F	DH 60	Constitutiones Apostolorum	~ 380
	A1'BE'' F	DH 61	Testamentum Domini Nostri Jesu Christi	ungefähr 4. Jh.
	A2'BE'' F	DH 19	Nicetas (Bischof v. Remesiana): Auslegung d. Bekenntnisses	4. Jh.
	A2BEF'	DH 71–72	Formel „Fides Damasi“	Ende 5. Jh.
	A2'B''E'''F	DH 441–443	P. Pelagius I.: Brief „Humani generis“ an König Childebert I.	557
A1'BCE		DH 21	Augustinus: Predigt 215	5./6. Jh.
A2''''A1'''' B'''E		DH 412–415	P. Vigilius: Brief „Dum in sanctae“ an das gesamte Volk Gottes	552
A1'A2CE''''		DH 546–548	Synode v. Rom: Synodalbrief „Omnium bonorum spes“ an die Kaiser	680
A1'CEF		DH 12	Codex Laudianus	3. Jh.
		DH 14	Augustinus: Predigt 213	Ende 4. Jh.

		DH 15	Petrus Chrysologus: Predigten 57–62	5. Jh.
		DH 17	Florentin. Messbuch u. Sakramentar	7. Jh.
		DH 25	Cyprian (Bischof v. Toulon): Brief an Bi. Maximus v. Genf	6./7. Jh.
A2'A1CEF		DH 29	Antiphonale v. Bangor	Ende 7. Jh.
	A1'CEF''''	DH 22	Pseudo-Augustinus (Quodvultdeus v. Karthago): Predigten über d. Bekenntnis	5./6. Jh.
	A1[C]EF	DH 41	Cyrill v. Jerusalem: Katechesen VI–XVII	um 348
	A1'CE'F	DH 50	Taufbekenntnis aus Antiochien	Ende 4. Jh.
		DH 51	Theodor v. Mopsuestia: Katechesen I–X	zw. 381 u. 392
	A2''''CE'''' (...) F''''''	DH 680–686	P. Leo IX.: Brief „Congratulamur vehementer” an Petrus, Patriarch v. Antiochien	1053
A1BCEF		DH 139–140	1. Bekenntnis v. Sirmium	357
	A1'BCEF	DH 10	Traditio Apostolica	Anfang 3. Jh.
	A2'BCEF	DH 13	Ambrosius v. Mailand: Explanatio Symboli	Ende 4. Jh.
	A1'~BCE[F]	DH 55	Macarius d. Gr.: Apophthegmen	Mitte 4. Jh.

	A1BCEF''''''	DH 188–208	1. Synode v. Toledo	400
A1A2CE'F		DH 42–43	Epiphanius, Bischof v. Salamis: Ancoratus (kürzere Form)	374
		DH 150	1. Konzil v. Konstantinopel	381
	A1''''A2CE'F	DH 1862–1870	P. Pius IV.: Bulle „Iniunctum nobis“ („Trienter Glaubensbekenntnis“)	1564
	A2A1CEF''	DH 46–47	(Pseudo-?) Athanasianische Heremeneia eis to symbolon	Ende 4. Jh.
		DH 48–49	Gr. Glaubensbekenntnis d. armen. Kirche	Ende 4. Jh.
A2'''DEF		DH 75–76	Pseudo-Athanasianisches Bekenntnis „Quicumque“	5. Jh.
A1'CDEF		DH 16	Tyrannius Rufinus: Expositio in symbolum	Ende 4. Jh.
	A1'CDE''F	DH 23	Ildefons v. Toledo: De cognitione baptismi, vgl. Predigt v. Martin v. Praga	6./7. Jh.
A2'BCDEF		DH 27	Missale Gallicanum Vetus: Predigt 9 des Caesarius v. Arles	7./Anf. 8. Jh.

		DH 28	Pirmin: Textsammlung aus einzelnen kanonischen Büchern	7./Anf. 8. Jh.
		DH 30	Römische Taufordnung	8.–10. Jh.
	A2''''BCDE'''' F''''''	DH 851–861	2. Konzil v. Lyon	1274
	A2''''BDE'''' F	DH 800–802	4. Konzil im Lateran	1215
A1'B''E [Zusatz: „die Gefesselten befreit hat“] F		DH 62	Konstitutionen d. ägypt. Kirche, kopt. Fassg.	~ 500 ¹³⁰²
	A1'''B''E [Zusatz: „die Gefesselten befreit hat“] F	DH 63	Konstitutionen d. ägypt. Kirche, äthiop. Fassg.	~ 500

Gerade mit Blick auf jene Glaubensbekenntnisse, die die mit „D“ bezeichnete Textpassage „hinabgestiegen zur Unterwelt“ u. ä. beinhalten, wird deutlich, dass von einer linearen Entwicklung, einer kontinuierlichen Zunahme bzw. Vervollständigung der Elemente keine Rede sein kann: Die – aus heutiger Sicht – vollständige Version (ABCDEF), die in Bekenntnissen vorkommt, die auf das 6. bis 8. Jahrhundert datiert werden, wird beispielsweise 1215 in der „Definition gegen die Albigenser und Katharer“ des Vierten Laterankonzils nicht zur Gänze verwendet.

Wollte man Entwicklungslinien, Vorstufen, Kenntnis- und Übernahmen, Zusammenhänge und Brüche zwischen den verschiedenen Glaubensbekenntnissen zumindest thesenhaft nachvollziehen, so wäre m. E. von einem komplexen Netz, von vielleicht im Einzelnen, aber nicht in der Gesamtheit der erhalten gebliebenen und weiter tradierten Bekenntnisse

¹³⁰² Gemäß Datierung von DH 3–5.

auszugehen. Nicht außer Acht zu lassen ist dabei auch jene Auswahl­tätigkeit, die bis in heutige Tage, im vorliegenden Fall durch die Herausgeber Denzinger/Hünemann, vorgenommen wurde. Dies wird gerade bei der Textpassage „hinabgestiegen zur Unterwelt“ deutlich, denn zur „Expositio in symbolum“ (DH 16), d. h. dem „Bekenntnis von Aquileja, welches Tyrannius Rufinus im Jahr 404 kommentiert hat“¹³⁰³ und in welchem er „zugleich Rechenschaft über die wenigen Stellen“ ablegt, „in denen es vom römischen abweicht“¹³⁰⁴, findet sich die folgende Anmerkung der Herausgeber: „Die Formel vom Abstieg in die Unterwelt, zuvor nur bei Semiarianern verbreitet, kommt hier zum erstenmal in einem nicht-arianischen Bekenntnis vor.“¹³⁰⁵ – Die erhaltenen angesprochenen semiarianischen Bekenntnisse jedoch werden nicht aufgelistet, da es den Herausgebern um eine Darstellung jener Texte geht, die der sog. „Rechtgläubigkeit“ Rechnung tragen bzw. diese herausgebildet haben.¹³⁰⁶

Auffälligerweise enthalten sowohl das Nizänische (DH 125–126) als auch das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (DH 150) keinen einen Abstieg Jesu in die Unterwelt od. dgl. betreffenden Textabschnitt. Sehr wohl ist dies beim Pseudo-Athanasianischen Bekenntnis „Quicumque“ (DH 75–76) der Fall, zu welchem die Herausgeber notieren: „Gegenwärtig herrscht die Auffassung vor, das Bekenntnis sei zwischen 430 und 500 in Südfrankreich (...) verfaßt worden. Im Laufe der Zeit erlangte dieses Bekenntnis sowohl im

¹³⁰³ Beinert, Wolfgang: „Inkarnatorischer Radikalismus“ (s. Anm. 151), hier 62.

¹³⁰⁴ Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse (s. Anm. 1297), 25. Allerdings gibt Hünemann dazu zu bedenken: „Die genaue Fassung des römischen Bekenntnisses läßt sich daraus jedoch nicht ersehen“ (ebda., 23).

¹³⁰⁵ Ebda., 25.

¹³⁰⁶ Peter Hünemann schreibt über die im von ihm herausgegebenen Kompendium enthaltenen Glaubensbekenntnisse: „Sie umfassen die wichtigsten Glaubenswahrheiten [sic!], wurden von der kirchlichen Autorität bestätigt und waren in der Regel zum öffentlichen Bekenntnis des Glaubens bestimmt“ (Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse (s. Anm. 1297), 19). Wolfgang Beinert bezeichnet es als „peinlicherweise“, dass „die explizite Erwähnung“ des Unterweltsabstiegs Jesu „erstmal in einem semiarianischen Text“ zu finden ist, „im spöttisch so genannten ‚Datierten Bekenntnis‘, der Vierten Bekenntnisformel von Sirmium aus dem Jahr 359, welche den Frieden der über das Christusdogma zerstrittenen Kirche reparieren sollte“ (Beinert, Wolfgang: „Inkarnatorischer Radikalismus“ (s. Anm. 151), hier 62). Marco Frenschkowski spricht davon, dass diese Textpassage „schon um 360 n. Chr.“ belegbar sei, und zwar „in arianisierenden (genauer homöischen) Bekenntnissen“ (Frenschkowski, Marco: „Hinabgestiegen in das Reich der Toten“ (s. Anm. 146), hier 258. Auf die Tatsache, dass „diese Texte, da nicht ‚rechtgläubig‘, (...) natürlich in DH nicht abgedruckt“ (ebda., 259) sind, weist auch Frenschkowski hin, nicht jedoch darauf, dass es durch die Rezeption Denzinger/Hünemanns dadurch zu Thesen über Entwicklungsstufen und –linien kommen kann, die die historischen Tatsachen in verzerrter und gelenkter Weise rezipieren und interpretieren. Wilhelm Maas führt an, dass außer im „Datierten Bekenntnis“ von Sirmium aus dem Jahr 359 „die Lehre vom Descensus in der Bekenntnisformel von Nike, und ein Jahr später (360) auf der Synode von Konstantinopel“ erscheine (Maas, Wilhelm: Gott und die Hölle (s. Anm. 142), 25).

Westen als auch im Osten eine solche Bedeutung, daß es im Mittelalter dem Apostolischen und dem Nizänischen Glaubensbekenntnis gleichgestellt und in der Liturgie verwendet wurde.“¹³⁰⁷ Selbst wenn es aber neben dem Apostolischen Glaubensbekenntnis also ein weiteres, wirkmächtig gewordenes Glaubensbekenntnis gab, welches den Abstieg des verstorbenen Jesus „zur Unterwelt“ beinhaltet, so stellen derlei Bekenntnisse, i. e. Texte, in welche diese Passage miteingebaut wurde, eine kleine Minderheit unter den in DH angeführten dar (bei den hier untersuchten sind es 13 von 56).¹³⁰⁸

Was das Apostolische Glaubensbekenntnis betrifft, so ist mit Wolfram Kinzig festzuhalten, dass es „in den ersten drei Jahrhunderten (...) offenbar noch nicht formelhaft fixiert“¹³⁰⁹ war. Dies lässt sich allerdings über jegliche „fixierte Symbole in Aussageform“ feststellen, über die, so Kinzig, „wir eigentlich erst seit dem 4. Jahrhundert eindeutige Nachrichten“ haben.¹³¹⁰ Im Unterschied zur Ostkirche, in der das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis von 381 zur weitgehenden Durchsetzung kam, hatte sich „im Westen (...) um die Mitte des 4. Jahrhunderts bereits ein eigenes Symbol etabliert“, das sog. Römische Bekenntnis. Allerdings bleiben seine Ursprünge und Entwicklungsstufen bis dato im Dunkeln, denn: „Wann es entstanden ist und wie Vorformen ausgesehen haben könnten, ist strittig und lässt sich vielleicht nicht eindeutig klären.“ Seine weiteren Gestalten und seine Verbreitung hingegen seien besser erschließbar, so

¹³⁰⁷ Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse (s. Anm. 1297), 45.

¹³⁰⁸ Marco Frenschkowski meint, folgende Entwicklung feststellen zu können: „Die (...) älteren Formeln etwa bei Euseb, Kyrill von Jerusalem und bei Epiphanius (DH 40–45) sprechen noch nicht von einer Höllenfahrt. Am Anfang stehen in jedem Fall die Formulierungen in den semiarianischen Bekenntnissen, aber umstritten war die Sache kaum, und die großkirchlichen Bekenntnisse folgten rasch. Das pseudo-athanasianische *Quicumque*, einer der wichtigsten Bekenntnistexte der Alten Kirche, bietet den Descensus dann in der sachlich reduzierten Form, die auch für die späteren Bekenntnisse typisch ist: (...) ‚Der gestorben ist für unser Heil, hinabgestiegen in die Tiefen: am dritten Tag auferstanden von den Toten.‘“ (Frenschkowski, Marco: „Hinabgestiegen in das Reich der Toten“ (s. Anm. 146), hier 260). Dies kann den Eindruck erwecken, dass die Textpassage vom Unterweltsabstieg des verstorbenen Jesus *grosso modo* Eingang in „rechtgläubige“ Glaubensbekenntnisse gefunden hätte, was jedoch nicht den Tatsachen entspricht.

¹³⁰⁹ Kinzig, Wolfram: Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Leistung und Grenzen eines christlichen Fundamentaltextes, Berlin u. a. 2018, 15. Kinzig fügt hinzu: „Ältere Theologengenerationen (...) waren hier noch anderer Meinung. Aber in den letzten Jahrzehnten hat man die Suche nach einem ‚Ursymbol‘, welches in früheste christliche Zeit zurückreiche, weithin aufgegeben“ (ebda.).

¹³¹⁰ Dies deckt sich mit der Ansicht Adolf Ritters: „Ein ‚deklaratorisches‘ Glaubensbekenntnis (beginnend mit ‚Ich glaube‘ oder ‚Wir glauben‘) ist vor dem 4. Jahrhundert nirgends belegt. Es begegnet im Westen zuerst in einem Text des kleinasiatischen Bischofs Markell von Ankyra, und zwar in seinem (bei Epiphanius von Salamis, Arzneikasten 72,3,1, überlieferten) Brief an Bischof Julius von Rom (341)“ (Ritter, Adolf Martin: „Die altkirchlichen Symbole. Texte und Kontext“, in: Dingel, Irene (Hg.): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Bd. I: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, Göttingen 2014, 3–34, hier 39).

Kinzig: „Infolge des Einflusses Roms im lateinischen Teil des Römischen Reiches verbreitete sich dieses Bekenntnis in ganz Westeuropa, wurde dabei immer wieder leicht modifiziert und erhielt in der Zeit der Karolinger im Wesentlichen die Gestalt, unter der wir es heute als ‚Apostolisches Glaubensbekenntnis‘ kennen.“¹³¹¹ Als „Wendepunkt in der Entwicklung zu einer einzigen amtlichen Version des Glaubensbekenntnisses“ bezeichnet Adolf Ritter dabei „eine kirchenreformerische Maßnahme Karls des Großen in den Jahren 811–813, mit dem Ziel, die Einheitlichkeit des Taufgottesdienstes herbeizuführen. Das erforderte für ihn auch die Durchsetzung eines einzigen amtlichen Bekenntnistextes und die Ausscheidung lokaler Eigenständigkeit. (...) Es war dies die Endgestalt, der *textus receptus* des *Symbolum Apostolicum* (bzw. *Apostolorum*).“¹³¹² Auf einen wesentlichen Aspekt der Verbreitung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in Spätantike und Frühmittelalter weist wiederum Kinzig hin: „Diesem heiligen Text schrieb man eine besondere Kraft zu, denn er schützte auf Reisen und diente zur Heilung bei Krankheiten. Ganz offensichtlich liegt dieser Verwendung eine massive Sakralisierung des Bekenntnisses zugrunde, die ihrerseits zu einer ‚Magifizierung‘ führte (...).“¹³¹³

Eine nähere Beschreibung der Vorstellungen darüber, welchem Zwecke der Unterweltsabstieg gedient haben mag, ist beispielsweise in jenem Bekenntnis zu finden, das von der Vierten Synode von Toledo 633, unter P. Honorius I. festgeschrieben wurde (DH 485), worin es heißt: „er stieg hinab in die Unterwelt, um die Heiligen, die ebendort festgehalten wurden, herauszuführen, und nachdem er die Herrschaft des Todes besiegt hatte, ist er auferstanden“ (DH 485). Ein Jahrhundert später, bei der Synode von Rom im Jahr 745, wurde die Amtsenthebung eines Priesters namens Clemens sowie ein Anathema gegen ihn ausgesprochen, u. a. deshalb, weil dieser „verkündet“ habe, „der Herr Jesus Christus habe, als er in die Unterwelt hinabstieg, alle Frommen und Gottlosen von dort herausgezogen“ (DH 587) - eine Entscheidung, die einerseits das zuvor zitierte Bekenntnis von 633 bestätigt, andererseits aber aufzeigt, dass dieses keineswegs widerspruchsfrei rezipiert wurde. Noch sechs Jahrhunderte später, im Brief „*Super quibusdam*“, den P. Clemens VI. im Jahr 1351 an den Katholikos der Armenier richtete, fühlte der Papst sich daher bemüßigt, festzuhalten bzw. festzuschreiben:

¹³¹¹ Ebda., hier 16.

¹³¹² Ebda., hier 40.

¹³¹³ Kinzig, Wolfram: Das Apostolische Glaubensbekenntnis (s. Anm. 1309), 15.

„Christus hat durch sein Hinabsteigen in die Unterwelt nicht die untere Hölle vernichtet“ (DH 1050–1085, Art. 13).

Aus diesem aus Gründen der notwendigen Beschränkung kurzen Überblick geht jedenfalls deutlich hervor, dass, wie erwähnt, in den meisten Glaubensbekenntnissen des ersten christlichen Jahrtausends ein Abstieg des verstorbenen Jesus in die „Unterwelt“ kein *expressis verbis* festzuhaltendes Thema war. Ganz anders stellt sich die Situation für die Zuschreibung einer bestimmten zeitlichen Distanz zwischen Tod und Auferweckung Jesu dar.

ii. „Er riecht schon“ (vgl. Joh 11,39): Zur metaphorischen Rede vom „dritten Tag“

Nahezu alle oben genannten, von Denzinger/Hünemann angeführten Glaubensbekenntnisse enthalten frappierenderweise die Aussage, dass Jesus „am dritten Tag“ auferstanden sei.¹³¹⁴ – Frappierend ist dies deshalb, weil ein genauerer Blick in „neu“-testamentliche Texte deutlich macht, dass diese zeitliche Festlegung mitnichten als auf einer soliden textlichen Basis stehend bezeichnet werden kann. Wie bereits mehrfach in dieser Untersuchung deutlich wurde, handelt es sich auch in diesem Fall um teils erhebliche Divergenzen zwischen den verschiedenen Evangelien, zudem ist betreffs des „dritten Tages“ meist nicht einmal ein besonderes Interesse biblischer Autoren/Redaktoren an einer Festlegung, inhaltlichen Vertiefung und textlichen Ausgestaltung festzustellen. Bevor diesem Phänomen ausführlicher nachgegangen wird, möchte ich weiters auf Wolfram Kinzigs Erkenntnisse darüber verweisen, dass „nach allem, was wir wissen, (...) der private Besitz von Bibeln ganz ungewöhnlich“ war „und nicht einmal Priester (...) im Frühmittelalter im Allgemeinen über eine Vollbibel“ verfügten, „die Kenntnis über den christlichen Gott wurde stattdessen maßgeblich über das Symbol vermittelt“¹³¹⁵. Im genannten Zeitraum wurden gerade dem Apostolischen Glaubensbekenntnis zunehmend magische Kräfte zugeschrieben und es „wurde den Gläubigen in einem feierlichen Ritus unter dem Siegel der Verschwiegenheit übergeben.“ Kinzig hält abschließend fest: „Das Apostolicum

¹³¹⁴ In der obigen Tabelle sind es gar nur drei der 44 aufgelisteten Bekenntnisse, bei welchen dies nicht der Fall ist, i. e. DH 44–45, DH 546–548 und DH 800–802.

¹³¹⁵ Kinzig, Wolfram: Das Apostolische Glaubensbekenntnis (s. Anm. 1309), 20.

definierte, was christlicher Glaube zu sein habe, wobei es – anders als das Bekenntnis von Konstantinopel – vergleichsweise viel Spielraum ließ. Aber als solches war es sakrosankt und spielte in der Spätantike – neben dem Vaterunser – im Leben und Denken der Gläubigen eine wesentlich größere Rolle als die Bibel.“¹³¹⁶ Der Frage, ob das im Bekenntnis Festgelegte und Vermittelte denn überhaupt mit in christlichen Bibeln festgelegten Inhalten korrespondiere oder sogar damit kongruent sei, konnte weder von Seiten der Glaubensvermittler noch – schon gar nicht – von Seiten der Empfänger dieser Glaubensvorstellungen nachgegangen werden. Dies zu erwähnen, mag als historische Plattitüde erscheinen – gerade in Bezug auf die in Glaubensbekenntnissen massive Präsenz der Textpassage, dass Jesus „am dritten Tag“ auferstanden sei, sind diese Hinweise jedoch alles andere als unerheblich.

1. Ankündigungen, falsche Zeugen und ein vager Engel: Zu Auferweckungsaussagen im Matthäus-Evangelium

Drei Kategorien von Aussagen des matthäischen Jesus bzw. von Erzählungen über Begebenheiten aus dessen prä- und postmortalem Leben gibt es im Matthäus-Evangelium (wie auch entsprechend in den anderen drei kanonischen Evangelien) zu finden: 1. über seine Auferweckung „am dritten Tag“, 2. über seine Auferweckung ohne Zeitangabe, 3. Auferweckungen anderer Menschen bzw. Auferweckung im Allgemeinen betreffend.

Prominent aufgrund ihrer ungebrochenen Rezeption in Exegesen, soteriologischen Erörterungen u. ä. sind die drei sog. „Leidensankündigungen“. In allen drei Fällen behauptet der matthäische Jesus sein Vorauswissen über seine Passion, seine Ermordung – und auch sein Auferweckt-Werden „am dritten Tag“ (Mt 16,21; 17,22f; 20,18f). Jedoch lösen diese Prophezeiungen alles andere als Freude bei seinen Zuhörern aus. Auf die erste Ankündigung hin fängt Petrus „an, ihn zu tadeln (...): <Gott> behüte dich, Herr! Dies wird dir keinesfalls widerfahren“ (16,22). Somit lehnt er vehement das zuvor Gehörte ab – und zwar inklusive der Vorhersage der Auferweckung „am dritten Tag“. Ähnlich verhält es sich im zweiten Fall, wo es über die Jünger Jesu heißt: „Und sie wurden sehr betrübt“ (17,23). Immerhin akzeptieren sie allerdings das zuvor Gehörte, im Unterschied zum aufbrausend reagierenden Petrus. Eine

¹³¹⁶ Ebda.

Reaktion auf die dritte „Leidensankündigung“ wird nicht erzählt.¹³¹⁷ In allen drei Fällen kommt keine Frage darüber auf, was es mit dem Auferweckt-Werden und/oder mit dem „dritten Tag“ auf sich habe. Somit ist beides entweder für die Zuhörer in der Erzählwelt (wie auch für die anvisierten Rezipienten der Erzählung) klar – was angesichts der hohen Wahrscheinlichkeit nachösterlicher und m. E. zu spätem Zeitpunkt der Textbearbeitung vorgenommenen Interpolationen dieser drei Passagen nicht verwunderlich ist – oder aber das Hauptaugenmerk liegt anderswo, nämlich dort, wie diese Ankündigungen bis heute bezeichnet werden: Von „Leidensankündigungen“ ist gängigerweise die Rede, nicht etwa von „Auferstehungs-“ oder „Auferweckt-Werdens-Ankündigungen“ oder von „Ankündigungen der ersten Erscheinungen des auferweckten Jesus“. Dem entspricht auch beispielsweise die Tatsache, dass es im Matthäus-Evangelium zu einer weiteren, einer vierten Leidensankündigung kommt (26,1f), wobei ein Auferweckt-Werden überhaupt und ein „dritter Tag“ im Speziellen gar nicht erwähnt werden, sondern der matthäische Jesus seine Jünger ausschließlich darauf hinweist: „Ihr wisst, dass nach zwei Tagen das Passah ist, und der Sohn des Menschen wird überliefert, um gekreuzigt zu werden“ (26,2).¹³¹⁸

Ein möglicher erzählerischer Sinn und Zweck der drei „Leidensankündigungen“ kann einerseits in der Darstellung eines Vorauswissens, einer später tatsächlich so eintreffenden Zukunftsprophezeiung des matthäischen Jesus liegen, andererseits in der Deutung von Leiden und Tod Jesu als nicht zufällig passiert, als unabwendbares, vom matthäischen Jesus freiwillig angenommenes (s. dazu 16,21 mit der Betonung des „Müssens“), gottgewolltes Schicksal (zu Letzterem siehe die Reaktion des matthäischen Jesus auf die Abwehrreaktion des Petrus in 16,23: „du sinnst nicht auf das, was Gottes, sondern auf das, was der Menschen ist“, wodurch die Aussage von V. 21 als Gottes Willen entsprechend postuliert wird).

Auffallenderweise spricht der matthäische Jesus nur von einem eigenen Auferweckt-Werden, nicht jedoch von Auswirkungen davon auf andere Menschen resp. auf die Auferweckung anderer Menschen. Im Gegenteil, die Naherwartung des Weltgerichts bzw. Weltendes, die in 16,27f zum Ausdruck kommt („der Sohn des Menschen wird kommen in der Herrlichkeit seines

¹³¹⁷ Vielmehr folgt unmittelbar darauf jene Erzählung, in welcher die Mutter der Zebedäussöhne den matthäischen Jesus dazu auffordert, „dass diese meine zwei Söhne einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken sitzen in deinem Reich“ (Mt 20,21), was eine eigentlich pietätlose Bitte nach dem zuvor Angekündigten darstellt.

¹³¹⁸ Aufgrund der darauffolgenden Erzählung, i. e. der Beratschlagung von Hohepriestern und Ältesten über Art und Zeitpunkt der Ergreifung und Tötung des matthäischen Jesus, kann die Textpassage 26,1f als auf jener Linie innerhalb des Gesamtnarrativs des Matthäus-Evangeliums liegend betrachtet werden, welche die erzählten Hohepriester und Ältesten möglichst zu desavouieren versucht.

Vaters mit seinen Engeln, und dann wird er einem jeden vergelten nach seinem Tun. (...) Es sind einige von denen, die hier stehen, die werden den Tod keinesfalls schmecken, bis sie den Sohn des Menschen haben kommen sehen in seinem Reich“), macht deutlich, dass das Kommen des Menschensohnes den Tod einiger Zuhörer nicht voraussetzt, somit auch nicht ihr Auferweckt-Werden. Ebenso wenig werden in allen drei Fällen Erscheinungen des auferweckten Jesus angekündigt – worin sein Auferweckt-Werden erkennbar sein sollte, ist hier kein Erörterungsgegenstand, was wiederum unmittelbar mit der Möglichkeit von späten Einschüben dieser Textpassagen in das Matthäus-Evangelium zusammenhängen kann. Der „dritte Tag“ jedenfalls wird in keinem Fall reflektiert oder näher erläutert, weder vom matthäischen Jesus noch von seinen Zuhörern noch von einer kommentierenden Stimme des/der Erzähler/-s.

Wesentlich mehr Gedanken zur Möglichkeit, dass Jesus am „dritten Tag“ auferstehen könnte, machen sich gemäß matthäischem Narrativ die Hohepriester und Pharisäer. In 27,62–66 wird von ihrer Versammlung bei Pilatus erzählt. Sie hätten sich, so behaupten sie, „erinnert, dass jener Verführer sagte, als er noch lebte: Nach drei Tagen stehe ich (wieder) auf.“ Ihr Wunsch soll Pilatus' Befehl sein, i. e. „dass das Grab gesichert wird bis zum dritten Tag, damit nicht etwa seine Jünger kommen, ihn stehlen und dem Volk sagen: Er ist von den Toten auferweckt worden.“ Abgesehen davon, dass in diesem Textabschnitt der Schabbat nicht beim Namen genannt, sondern nur umschrieben wird, was gemeinsam mit 28,15 („Und diese Rede verbreitete sich bei den Juden bis auf den heutigen Tag“) als Kennzeichen dafür gelten kann, dass dieser Textteil nach Abkoppelung des Christentums vom Judentum entstanden ist und spät eingefügt wurde, so verhalten sich die Hohepriester und Pharisäer gemäß 27,66 insofern untypisch jüdisch, indem sie an einem Schabbat zum Grab Jesu gehen, um es zu sichern. Dabei begehen sie einen wichtigen strategischen Fehler: In der Erzählung ist nämlich nicht davon die Rede, dass sie das Grab vor der Versiegelung öffnen, um nachzusehen, ob sich der Leichnam Jesu überhaupt noch darin befindet. Sie haben von der Vorhersage der Auferweckung des matthäischen Jesus gehört, schenken ihr keinen Glauben, nehmen zugleich jedoch an, dass auch seine Jünger das Zutreffen dieser Ankündigung nicht erwarten, da diese ansonsten gar nicht auf die Idee kommen bräuchten, den Leichnam zu stehlen. Für eine solche Annahme besteht jedoch bei den im Matthäus-Evangelium erzählten drei Leidensankündigungen kein Anlass, im Gegenteil: Im ersten Fall protestiert Petrus dagegen, d. h. er nimmt Jesus ernst und glaubt daran, dass dieser Recht behalten könnte, im zweiten Fall, wenn seine Jünger „sehr betrübt“ werden, nehmen sie den matthäischen Jesus ebenfalls beim Wort. Guter Grund besteht daher zur Annahme, dass es in diesem Erzählstück darum geht, 28,11–15 vorzubereiten, d. h. um

Desavouierung von „Juden“: Ihnen wird nicht nur Unglaube an die Auferweckung Jesu, sondern v. a. Bestechung der Wachesoldaten zum Zwecke der Falschaussage und zugleich Verleumdung der Jünger Jesu, dass diese den Leichnam Jesu gestohlen hätten und Lügen verbreiten, unterstellt.

Was den dritten Tag bzw. einen Zeitpunkt „nach drei Tagen“ betrifft, so erhält dieser hier jedoch eine Bedeutung beigemessen, die zuvor, in der dritten „Leidensankündigung“, noch nicht gegeben war. Allerdings handelt es sich dabei nicht um einen positiven Bedeutungszuwachs, sondern er wurde verbunden mit der negativen Darstellung von Hohepriestern und Pharisäern sowie von „den Juden“ im Allgemeinen.

Um Falschaussage geht es auch bei jener Episode in Mt 26,59–61 (vgl. auch 27,40), derzufolge „die Hohen Priester aber und der ganze Hohe Rat (...) falsches Zeugnis gegen Jesus“ gesucht hätten, „um ihn zu Tode zu bringen“ (V. 59), was ihnen trotz einer Vielzahl falscher Zeugen nicht gelingt. „Zuletzt aber traten zwei falsche Zeugen herbei und sprachen: Dieser sagte: Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen ihn wieder aufbauen“ (V. 60f). Interessanterweise behaupten sie etwas, was der matthäische Jesus zuvor nicht gesagt hat, was hingegen beim johanneischen Jesus sehr wohl der Fall ist. In Joh 2,19 behauptet Jesus im Unterschied zur Aussage der matthäischen Falschzeugen zwar nicht, dass er den Tempel selbst abbrechen werde, zudem fügt in Joh 2,21 ein Kommentator dezidiert hinzu: „Er aber sprach von dem Tempel seines Leibes.“ Des Weiteren würde das vom johanneischen Jesus postulierte Selbst-Aufrichten den passiven Formulierungen in den oben zitierten Ankündigungen des matthäischen Jesus vom Auferweckt-Werden widersprechen. Im Falle des Matthäus-Evangeliums also handelt es sich um keine weitere Referenz auf ein prophezeites Auferweckt-Werden „in drei Tagen“.

Von den sieben verbleibenden Episoden, in denen im Matthäus-Evangelium zwar die Auferweckung Jesu und/oder die Auferweckung anderer Menschen und/oder Auferweckung im Allgemeinen thematisiert wird, enthält keine irgendeinen Hinweis auf bzw. eine Konnotation mit einem „dritten Tag“. Bemerkenswerterweise gibt es in fünf davon Vorstellungen zu finden, die gegen die christlicherseits lange Zeit gepflogene These ins Treffen geführt werden können, dass es erst seit und durch Jesus von Nazareth zu einer Auferweckung/Auferstehung der Toten gekommen sei, infolge seines Kreuzesleidens und/oder seines postulierten Abstiegs in die Unterwelt. In den übrigen zwei Textabschnitten ist ebenfalls nichts beinhaltet, was für eine solche These sprechen würde.

Johannes den Täufer, der innerhalb des matthäischen Narrativs immerhin bereits in 4,12 „überliefert worden war“ und gemäß 11,2 „im Gefängnis die Werke des Christus hörte“, beschäftigt die Frage, ob Jesus „der Kommende“ sei oder „wir auf einen anderen warten“ sollen (11,3). Die ansonsten im Matthäus-Evangelium an verschiedenen Stellen, jedoch keineswegs durchgängig oder konsequent verwendete Bezeichnung „Christus“ (vgl. 1,16f; 2,4; 16,16.20; 22,42; 23,10; 24,5.23; 26,63.68; 27,12.22) könnte ein Hinweis darauf sein, dass es sich bei diesen Stellen um innerhalb der Textentstehung und –festlegung spät eingefügte oder jedenfalls um aus gleicher(-n) Quelle(-n) stammende Passagen handelt. Auch noch für den Jesus befragenden Hohepriester in 26,63 handelt es sich um eine wichtige Thematik, wenn er sagt: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, dass du uns sagst, ob du der Christus bist, der Sohn Gottes!“¹³¹⁹ Indirekt erfolgt in 26,64 eine Antwort Jesu, in 11,4f geschieht dies noch verklausulierter. Ob Johannes der Täufer aus der Erwiderung des matthäischen Jesus seine Frage beantwortet sieht, bleibt offen, denn dieser zählt lediglich das auf, was der Fragesteller ohnehin bereits wusste, nämlich „die Werke des Christus“ im Detail. Dazu gehört neben der Sehend-/Hörend-Machung von Blinden/Tauben die Heilung von Lahmen und Aussätzigen, die Verkündung einer guten Botschaft an Arme und dass „Tote (...) auferweckt“ werden. Wie aus 10,8, der Aussendung der zwölf Jünger, jedoch hervorgeht, ist all dies keineswegs ein Charakteristikum Jesu, denn seine Jünger werden zu ebensolchen Taten aufgerufen – und zwar zu Lebzeiten des matthäischen Jesus, nicht erst nach seiner Auferweckung.

Eine davon deutlich unterscheidbare Vorstellung von Auferweckung kommt in 14,1f und in 16,14 zum Tragen. Sowohl Herodes, der gemäß 14,1 „die Kunde von Jesus“ hört und davon überzeugt ist, dass deshalb „solche (Wunder)kräfte in ihm“ wirken (14,2), weil es sich bei Jesus um den auferweckten Johannes den Täufer handelt, den Herodes zuvor ermorden ließ, als auch „die Menschen“, die laut 16,13f Jesus ebenso für den auferweckten Johannes den Täufer, Elia, Jeremia oder einen „der Propheten“ handeln, gehen davon aus, dass es eine Auferweckung gibt, jedoch im Sinne einer Wiedergeburt in anderer körperlicher Gestalt, ausgestattet mit besonderen Fähigkeiten. Dies sei als ein neuerliches Beispiel dafür genannt, wie vielfältige Vorstellungen zu postmortalen Seinsweisen nicht nur im „Alten“, sondern auch im „Neuen“ Testament zu finden sind.

„Sagt niemandem die Erscheinung (weiter), bis der Sohn des Menschen aus den Toten auferweckt worden ist!“, so schärft der matthäische Jesus Petrus, Jakobus und Johannes gemäß

¹³¹⁹ Hierbei kommt es allerdings zu einer Vermengung zweier Begriffe, i. e. „Christus“, und „Sohn Gottes“, im zweiten Fall noch dazu in der ajüdischen Begriffsvariante mit bestimmtem Artikel.

17,9 ein, „als sie den Berg herabstiegen“. Über einen Zeitpunkt der Auferweckung und damit über den Startpunkt dafür, anderen Menschen über diese Begebenheit Kunde zu tun, wird hier keinerlei Angabe gemacht. Allerdings handelt es sich bei der zuvor platzierten Erzählung eines in der Erzählwelt sechs Tage zuvor geschehenen Ereignisses um die erste „Leidensankündigung“ inklusive Erwähnung des „dritten Tages“. Fraglich bleibt nicht nur der Grund für das zeitlich begrenzte Erzählverbot, sondern auch, was im Ausdruck „die Erscheinung“ subsumiert ist: die Veränderung des Aussehens des matthäischen Jesus? Die Erscheinung (vgl. 17,3) von Mose und Elia, auf eine Weise, die den späteren Erscheinungen des auferweckt wordenen Jesus ähnelt? Die Stimme aus der Wolke und ihre Aussage über den „geliebten Sohn“, „an dem ich Wohlgefallen gefunden habe“ und welchen zu hören aufgetragen wird (17,5)?¹³²⁰ Oder alle diese Elemente in Kombination?

Durch die nachfolgend platzierte Textpassage (17,10–13) wird zudem das Auferwecktwerden des Menschensohnes „aus den Toten“ (s. V. 9) von den Jüngern mit dem endzeitlichen Kommen des Messias verknüpft, da sie fragen: „Was sagen denn die Schriftgelehrten, dass Elia zuerst kommen müsse?“ Die Antwort des matthäischen Jesus ist widersprüchlich gestaltet, einesteils meint er: „Elia kommt zwar und wird alle Dinge wiederherstellen“, andernteils jedoch behauptet er zugleich, dass „Elia schon gekommen“ sei und bezieht dies auf Johannes den Täufer. Insgesamt würde diese Textpassage inhaltlich viel schlüssiger passen, wenn sie auf 16,28 („Es sind einige von denen, die hier stehen, die werden den Tod keinesfalls schmecken, bis sie den Sohn des Menschen haben kommen sehen in seinem Reich“) folgen würde. Die Pauschalbezeichnung „die Jünger“ in 17,10.13, die in 17,1–9 nicht verwendet wird, würde zudem dafür sprechen, dass es sich bei 17,1–9 um eine spätere Einfügung einer Passage in einen zuvor in der Reihenfolge 16,21–28; 17,10–13 angeordneten Text handeln könnte.

Somit lässt sich die Zeitangabe „bis der Sohn des Menschen aus den Toten auferweckt worden ist“ in 17,9 entweder als Verknüpfung dieses Auferwecktwerdens mit dem durch das erwartete Kommen des Elias vorbereitete Erscheinen des Messias deuten¹³²¹, was kurz darauf wiederum

¹³²⁰ Wenn man diese Textpassage nicht parallel zur gleichlautenden Aussage der „Stimme (...) aus den Himmeln“ in Mt 3,17, nach erfolgter Taufe Jesu durch Johannes den Täufer, liest, ist aufgrund des textlichen Umfeldes von 17,5 nicht einmal eindeutig, dass die Bezeichnung „geliebter Sohn“ Jesus zuzuordnen ist. Zuvor letztgenannt ist Petrus, zudem könnten auch Mose und/oder Elia damit gemeint sein.

¹³²¹ Jedoch offenkundig einer Messiasgestalt, „der die messianische Herrlichkeit des Davidischen Messiassohnes und damit ebenso die Herrlichkeit der Vollendung des mit ihm realisierten Himmelreiches abgehen wird“ (Treitler, Wolfgang: Jesus, Josefs Sohn. Der Messias als Tor des Bundes (= Religion and Transformation in Contemporary European Society, hg. v. Appel, Kurt u. a., Bd. 27), Paderborn 2023, 737, Fn. 311), da der matthäische Jesus in 17,12 davon spricht, dass wie Johannes der Täufer „auch der Sohn des Menschen von ihnen leiden“ werde müssen.

mit Johannes dem Täufer und dem „Sohn des Menschen“ verbunden wird, oder aber es besteht kein inhaltlicher Zusammenhang zwischen diesen beiden Ereignissen, da 17,10–13 nicht unmittelbar als Kommentar zu 17,9 zu lesen ist, sondern womöglich 17,1–9 z. B. lediglich aufgrund der Stichwortverknüpfung Elia – Elia (17,3f.10–12) an dieser Stelle eingeschoben wurde.

„Gott ist nicht der Gott von Toten, sondern von Lebenden“ (Mt 22,32) – diese Aussage des matthäischen Jesus kann allen Anhängern jener Theorie entgegengebracht werden, derzufolge durch einen Abstieg des verstorbenen Jesus in die Unterwelt am „Karsamstag“, d. h. in der „Zeit“ zwischen dem Einsetzen seines Todes und seiner auf den „dritten Tag“ danach festgelegten Aufer-,„stehung“ die in diesem „Ort“ befindlichen, auf ihn warten haben müssenden Menschen, die bereits vor ihm gestorben waren und ein gottgefälliges Leben geführt hatten, von ihm „herausgeholt“ worden wären. Denn es sind drei Zentralgestalten jüdischen Glaubens und damit zugleich des Glaubens Jesu von Nazareth, die zuvor dezidiert genannt werden: „Was aber die Auferstehung der Toten betrifft: Habt ihr nicht gelesen, was zu euch geredet ist von Gott, der da spricht: ‚Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs‘?“ (V. 31f). Abraham, Isaak und Jakob werden somit nicht als Tote und auch nicht als auf Jesus Wartende, sondern als Lebende bezeichnet.

Aus 22,30 („in der Auferstehung heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sie sind wie Engel im Himmel“), i. e. jener Antwort, die der matthäische Jesus den Sadduzäern, „die da sagen, es gebe keine Auferstehung“ (V. 23), gibt, könnte geschlossen werden, dass der matthäische Jesus ähnliche Vorstellungen von seiner eigenen künftigen postmortalen Seinsweise haben mag. Die zuvor besprochene Textpassage (17,1–9), in welcher Mose und Elia, die demzufolge bereits in einem Zustand „wie die Engel im Himmel“ befindlich gedacht worden sein mögen, welche auch motivisch mit dem Erscheinen des „Engels des HERRN“ in 28,3 verknüpft ist („Sein Ansehen aber war wie der Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee“), sowie die damit vergleichbaren Sichtbar-, Hörbar- und Angreifbarwerdungen des auferweckten Jesus in 28,9f.17–20 würden jedenfalls nicht dagegen sprechen.

Eine auf den ersten Blick seltsam anmutende Erzählung wurde in das Matthäus-Evangelium als im Zuge des Eintritts des Todes des matthäischen Jesus geschehen platziert: „Und siehe, der Vorhang des Tempels zerriss in zwei (Stücke), von oben bis unten; und die Erde erbebt, und die Felsen zerrissen, und die Gräfte öffneten sich, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt, und sie gingen nach seiner Auferweckung aus den Gräften und gingen in die heilige Stadt und erschienen vielen“ (Mt 27,51–53). Seltsam mutet hierbei vor allem die

Tatsache an, dass die „Leiber der entschlafenen Heiligen“ zwar bereits mit Eintritt Jesu Tod „auferweckt“ werden, dann jedoch trotzdem noch in ihren „Grüften“ verbleiben, da sie erst „nach seiner Auferweckung“ aus selbigen herausgehen und in Erscheinung treten – falls auch hier davon ausgegangen werden würde, dass der matthäische Jesus erst am „dritten Tag“ auferweckt worden wäre.

Diese einzig im Matthäus-Evangelium erzählte Episode birgt jedoch noch weitere, z. T. alogische, aber dennoch bezüglich der dadurch zum Ausdruck kommenden, keineswegs auf einen Nenner zu bringenden Vorstellungen zum postmortalen Ergehen von Menschen interessante Details: Dezidiert ist beispielsweise von den „Leibern“ die Rede, die auferweckt werden – ob und wenn ja, wie davon getrennte Seelen angenommen wurden, wird thematisch nicht tangiert. Vielmehr scheint es, als wäre hier davon ausgegangen worden, dass sich die „entschlafenen Heiligen“ in ihren Grüften (und nicht in einem gleichsam kollektiven Warte-„Raum“) befinden. Gemäß V. 53 verlassen sie nach Jesu Auferweckung diese ihre Grüfte. Ein ähnliches Prozedere wird vom auferweckten Jesus allerdings nicht erzählt, genau hier befindet sich die inhaltliche Leerstelle des Karsamstags.

Ob sich die Wendung „sie gingen nach seiner Auferweckung aus den Grüften“ auf die „entschlafenen Heiligen“ in leib-seelisch-wiedervereinigter Gesamtheit oder nur auf ihre „Leiber“ bezieht, ob etwa der Begriff „σῶμα“ andere Konnotationen in sich trägt als jene des „Leibes“ im Deutschen (vgl. Mt 26,26), könnte andernorts noch weiter bedacht werden. Nach dem Verlassen der Grüfte heißt es über die „Heiligen“: „sie gingen (...) aus den Grüften und gingen in die heilige Stadt und erschienen vielen“. Der Ausdruck „die heilige Stadt“ könnte darauf hindeuten, dass es sich hier um ein eschatologisches Geschehen, ein himmlisches Jerusalem u. dgl. handeln könnte.¹³²² Dagegen spricht allerdings die erzählerische Fortführung, dass die „vielen Heiligen“ in der „heiligen Stadt“ „vielen“ erschienen seien – denn dies deutet auf Parallelitäten zu den Erscheinungen des auferweckten matthäischen Jesus hin. Völlig offen bleibt das weitere Ergehen dieser auferweckten Personen, doch auch dies stellt eine Parallele

¹³²² Vgl. dazu Kenneth Waters, der davon ausgeht, „that the raising of the saints in this passage refers not to an event of Matthew's past but to the general resurrection at the end of time“. Zudem ist er der Ansicht, „that both the opening of the tombs and the raising of the saints occur not before but after the resurrection of Jesus Christ; that the holy city is not the historic city of Jerusalem but the new Jerusalem of Rev 21:2; that the saints who are raised are not the Jewish saints of antiquity but the Christian martyrs of Rev 20:4, 6; that the ‘many’ to whom the martyrs appear in the holy city are not residents of first-century Jerusalem but an eschatological community of Jews analogous to the 144,000 in Rev 7:4, 14“ (Waters, Kenneth L.: „Matthew 27:52-53 as apocalyptic apostrophe: Temporal-spatial collapse in the Gospel of Matthew“, in: Journal of Biblical Literature 122 (2003), 3, 489–515, hier 489).

zum auferweckten Jesus dar, von dem in seiner matthäischen Erzählgestalt keine Himmelfahrt od. dgl. berichtet wird.

Vergleichbar den sog. „Leidensankündigungen“, findet die Vorhersage des matthäischen Jesus in 26,32, dass er nach seiner Auferweckung vor seinen Jüngern werde „hingehen nach Galiläa“, keine unmittelbare Resonanz seitens der von ihm angesprochenen Erzählfiguren. Ebenso vergleichbar der ersten „Leidensankündigung“ (16,21–23) ist es auch in 26,33–35 Petrus, der gegen das vom matthäischen Jesus Gesagte aufbegehrt – allerdings nur, um zu beteuern, dass er „niemals Anstoß nehmen“ werde an Jesus, selbst „wenn alle“ dies tun würden. Vor lauter Empörung und Beteuerung des Nicht-Verleugnen-Werdens bleibt an dieser Stelle des matthäischen Narrativs völlig offen und seitens der vorkommenden Personen unhinterfragt, was unter dem „Hingehen nach Galiläa“ eines Auferweckten näherhin zu verstehen sein soll, wieso dieser eine Wegstrecke werde zurücklegen müssen, ob somit von einer Auferweckung ähnlich jener der Tochter des Vorstehers in 9,18–26 auszugehen ist oder von der Annahme einer anderen körperlichen Gestalt, wie dies, wie bereits erwähnt, bei den entsprechenden Vorstellungen des Herodes in 14,1 oder auch anderer Menschen in 16,14 zum Ausdruck kommt, auszugehen ist. Sollte der matthäische Jesus sich selbst nach seiner Auferweckung ebenfalls hier als „wie Engel im Himmel“ (vgl. 22,30) seiend denken, so könnte er auch direkt in Galiläa seinen Jüngern erscheinen. Das „Hingehen“ „vor“ ihnen könnte daher weitere Symbolik in sich tragen, eventuell z. B. eine Anspielung auf Ex 13,21 („Der HERR aber zog vor ihnen her, bei Tag in einer Wolkensäule (...), und bei Nacht in einer Feuersäule“) beinhalten, wobei eine solche Anspielung nur als zu einem Zeitpunkt in den Text des Matthäus-Evangeliums eingetragen denkbar wäre, zu dem die Postulierung der Göttlichkeit Jesu weit vorangeschritten war.

In jedem Fall kommt es in 28,7, in den Worten, die der Engel beim Grab Jesu an die diesen (be-)suchenden Frauen richtet, zu einem expliziten Verweis auf die Ankündigung von 26,32, da es in 28,7 heißt: „er geht vor euch hin nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen. Siehe, ich habe es euch gesagt.“ Der letzte zitierte Satz ist dabei mehrdeutig les- und verstehbar: 1. „ich [der Engel] habe es [das soeben Gehörte] euch [den Frauen] gesagt“, 2. „ich [der matthäische Jesus] habe es [die Ankündigung in 26,32, nach Galiläa zu gehen] euch [„seinen Jüngern“, vgl. 27,7] gesagt“. Ebenso mehrdeutig ist das Personalpronomen „euch“ in 28,7 zu verstehen: Es können damit jene Jünger gemeint sein, denen die Frauen die Nachricht überbringen sollen, oder aber jene Jünger inklusive der zwei Frauen am Grab. In letzterem Fall würde sich die Vorhersage,

dass auch sie den auferweckten Jesus erst in Galiläa sehen werden, jedoch kurze Zeit später als unzutreffend herausstellen, da es gemäß 28,9f bereits nach Verlassen des Grabes, auf dem Weg zurück zu den übrigen Jüngern, zu einer exklusiven Begegnung mit dem auferweckten matthäischen Jesus kommt.

In Mt 28,1 heißt es lapidar: „nach dem Sabbat, in der (Morgen)dämmerung des ersten Tages der Woche, kam Maria Magdalena und die andere Maria, um das Grab zu besuchen.“¹³²³ Völlig offen bleibt hier die Motivation der beiden Frauen: Soll ihr Grabbesuch der Trauerverarbeitung und/oder –bekundung dienen? Einem Ehrerweis? Oder ist es der Wunsch, nachzusehen, ob die Vorankündigung des matthäischen Jesus bezüglich seiner Auferweckung am dritten Tag womöglich bereits eingetroffen ist und sichtbare Auswirkungen hat? Mit anderen Worten: Rechnen diese beiden Frauen auf dem Weg zum Grab überhaupt mit Jesu (möglicher) Auferweckung? Wenn ja, erwarten sie sichtbare Konsequenzen daraus? – Von solchen war im Matthäus-Evangelium bisher nicht die Rede, abgesehen von der Ankündigung in 26,32, nach Galiläa voranzugehen. Die Worte des Engels in 28,5 („ich weiß, dass ihr Jesus, den Gekreuzigten, sucht“) machen die Sache noch rätselhafter. Von einer geplanten Salbung beispielsweise ist im Matthäus-Evangelium keine Rede, im Gegenteil, der matthäische Jesus sagt in 26,12 über die Frau, die seinen Kopf mit „sehr kostbarem Salböl“ (26,7) übergossen hatte: „als sie dieses Salböl über meinen Leib goss, tat sie es zu meinem Begräbnis“, was einer Prophezeiung des Ausbleibens einer Totensalbung gleichkommt. Warum also sollten die Frauen den gekreuzigten Jesus bzw. seinen Leichnam, suchen? Wie schon mehrmals in diesen meinen Erörterungen dargelegt, kann es auch hier helfen, von weiteren Bedeutungsmöglichkeiten des Verbs „ζητέω“ (28,5: „οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε“) auszugehen. Im nicht kargen Spektrum an Übersetzungsvarianten könnte hier „vermissen“ (siehe Langenscheidt) eine sinnvolle Alternative darstellen: „ich weiß ja, dass ihr Jesus, den Gekreuzigten, vermisst“. Denn es ist zudem – im Unterschied zu den Parallelstellen

¹³²³ Der Tatsache, dass in Zusammenhang mit den beiden genannten Frauen der Begriff „τάφος“ sowohl in 27,61 als auch in 28,1 verwendet wird, so wie auch in 27,61.64.66, im Unterschied zur Bezeichnung „μνημεῖον“ für die Grabstätte des matthäischen Jesus in 27,60 (zwei Nennungen) und für die Gräfte der „entschlafenen Heiligen“ in 27,52, könnte andernorts ausführlicher auf den Grund gegangen werden, dergestalt, dass es sich eventuell um zwei verschiedene Textquellen handelt. In Mt 23,29 („τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ (...) τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων“) werden beide Bezeichnungen eingesetzt, ohne dass es sich zwangsläufig um austauschbare Synonyme handeln muss. „τάφος“ birgt außer der Bedeutung „Grab“ oder „Gruft“ auch die Möglichkeit in sich, als „Bestattung“, „Begräbnis“ oder „Totenfeier“ übersetzt zu werden (was für 27,61 ebenso in Betracht gezogen werden könnte, d. h. dass die beiden Marias nicht dem Grab gegenüberstehen, wie üblicherweise ins Deutsche übertragen wird, sondern dass sie der Bestattung beiwohnen, da „ἀπέναντι“ auch als „angesichts“ eingedeutscht werden kann). „μνημεῖον“ wiederum bezeichnet außer einem „Grab“, einer „Grabkammer“, einem „Grabmal“ oder „Denkmal“ auch das „Andenken“, das „Gedächtnis“, die „Erinnerung“ oder die „Erwähnung“.

Mk 16,5 und Lk 24,2 – noch nicht einmal dazu gekommen, dass die beiden Frauen das Grab betreten hätten. Jedoch handelt es sich hierbei nicht bloß um ein redaktionelles Missgeschick bezüglich eines Details der Erzählung, da der Engel die beiden Frauen in V. 6 zur Besichtigung des leeren Grabes auffordert („Kommt her, seht die Stätte, wo er gelegen hat“).

Entscheidend für die Hauptthematik dieser meiner Untersuchungen ist die Aussage des Engels in V. 6: „Er ist nicht hier, denn er ist auferweckt worden, wie er gesagt hat.“ So wenig der Aufenthaltsort des auferweckten matthäischen Jesus zum Zeitpunkt dieser Kundmachung beschrieben wird¹³²⁴, so vage ist die Angabe des Engels bezüglich des Zeitpunktes des Auferweckt-Worden-Seins Jesu. Es ist geschehen – irgendwann seit der Kreuzigung. Gerade im Zuge der Beifügung „wie er gesagt hat“ wäre es hier naheliegend und ein Leichtes gewesen, erneut auf den „dritten Tag“ zu verweisen oder wenigstens das Wort „heute“ zu ergänzen – wenn die Ersteller dieser Textpassage Interesse daran gehabt hätten. Ebensowenig Interesse gab es an Hinzufügungen darüber, „wo“ der matthäische Jesus vor und seit seiner Auferweckung war. Stattdessen wird auf die Gegenwart (V. 7: „er geht vor euch hin nach Galiläa“) und die Zukunft („dort werdet ihr ihn sehen“) verwiesen.

Die beiden im Matthäus-Evangelium gezeichneten Frauen reagieren „mit Furcht und großer Freude“ auf das, was sie gesehen und gehört haben. Gänzlich ohne Erschrecken, Scheu oder Verwunderung ist ihr Verhalten dargestellt, als ihnen auf ihrem Weg auch noch der auferweckte matthäische Jesus selbst entgegenkommt.¹³²⁵ Im Unterschied zu einigen der elf Jüngern in Galiläa (vgl. 28,17) zweifeln die zwei Frauen nicht, dass sie es mit dem auferweckten Jesus zu tun haben. Ebenso im Unterschied zu den übrigen Nicht-Zweiflern der elf Jünger werfen sich die Frauen nicht nur vor Jesus nieder, sondern umfassen dabei auch seine Füße (s. V. 9) – eine Geste, die von größerer innerer Verbundenheit zeugt.

Als abschließendes Fazit sei festgehalten: Im Matthäus-Evangelium wird zwar an mehreren Stellen der „dritte Tag“ als Tag der Auferweckung Jesu genannt, jedoch handelt es sich dabei mit hoher Wahrscheinlichkeit um späte Einschübe, die auch redaktionell nicht in Beziehung zu

¹³²⁴ Da in V. 6 zum Anschauen der „Stätte, wo er gelegen hat“, aufgefordert wird, ist „nicht hier“ vermutlich i. E. von „im Grab“ zu verstehen, und nicht auf abstrakterer Ebene i. S. von Diesseits bzw. in der diesseitigen Welt.

¹³²⁵ Das „Fürchtet euch nicht“, das selbiger in V. 10, den Engel von V. 5 wiederholend, den beiden zuspricht, mag sich auf ihre künftigen Aufgaben beziehen. Alternativ übersetzbar wäre „μὴ φοβεῖσθε“ in V. 10 als „habt keine Ehrfurcht [vor mir]“ (vgl. Kassühlke), was eine Aufforderung der Unterlassung der unterwerfenden Geste bedeuten könnte.

jenem Textteil gesetzt wurden, in welchem über das Erfolgtsein der Auferweckung des matthäischen Jesus erzählt wird.

2. „Was ist das, aus den Toten auferstehen?“ (Mk 9,10): Zu Auferweckungsaussagen im Markus-Evangelium

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der matthäischen und der markinischen Variante der drei sog. „Leidensankündigungen“¹³²⁶ liegt darin, dass in Mk 8,31; 9,31 und 10,34 nicht davon die Rede ist, dass der „Sohn des Menschen“ am „dritten Tag“, sondern „nach drei Tagen“ („μετὰ τρεῖς ἡμέρας“) auferstehen werde. Würde man dies wörtlich nehmen, so wäre damit allerdings ein ganz anderer Zeitpunkt der Auferstehung anzunehmen, als dies bei der Formulierung „am dritten Tag“ der Fall ist, falls dabei Freitag als erster, Samstag als zweiter und Sonntag als dritter Tag postuliert wird: Bei einem angenommenen Todeseintritt Jesu an einem Freitagnachmittag könnte die Wendung „nach einem Tag“ den Samstagnachmittag bezeichnen, „nach zwei Tagen“ dementsprechend den Sonntagnachmittag, „nach drei Tagen“ den Montagnachmittag, einen Zeitpunkt also, der weder zu den Geschichten vom leer aufgefundenen Grab in den kanonischen Evangelien noch zur Festlegung des Sonntags als Tag der Auferstehung im Verlauf der ersten christlichen Jahrhunderte passen würde. Denkbar wäre als Motivation für die Wahl der Bezeichnung „nach drei Tagen“, dass mit dem Ausdruck „am dritten Tag“ für jüdische Ohren der Dienstag als Wochentag anklingen könnte, was womöglich durch Autor(-en)/Redaktor(-en) des Markus-Evangeliums abzuwenden versucht wurde, weil dadurch eine noch größere Diskrepanz zum Feiertag des Sol Invictus entstanden wäre.

Zwar beinhaltet bereits der Ausdruck „am dritten Tag“ eine 24-stündige Bandbreite, die Bezeichnung „nach drei Tagen“ setzt allerdings genau genommen nach hinten gar keine

¹³²⁶ In beiden Fällen sprechen der matthäische und der markinische Jesus zwar davon, dass sie von den Ältesten, Hohen Priestern und Schriftgelehrten „viele leiden“ bzw. „verworfen“ werden müssen, nicht jedoch darüber, dass er von den Genannten getötet werde. Im Falle von Mt 16,21 wirkt es in der Elberfelder Übersetzung („dass er nach Jerusalem hingehen müsse und von den Ältesten und Hohen Priestern und Schriftgelehrten viele leiden und getötet und am dritten Tag auferweckt werden müsse“) so, als wäre dies sehr wohl der Fall, jedoch entspricht dies einerseits nicht dem griechischen Text („ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι“), andererseits würde eine Lesart, die von einer Aufzählung ausgeht, auch den letzten Punkt mitumfassen, was zur Aussage führen würde, dass Jesus von den drei genannten Personengruppen auferweckt werden müsse.

Grenze: Die Auferstehung könnte am vierten, fünften oder x-ten Tag erfolgen, an jedem Tag, der nach der Zeitspanne von „drei Tagen“ liegt. Was also die Autor(-en)/Redaktor(-en) des Markus-Evangeliums mit den Worten „μετὰ τρεῖς ἡμέρας“ auch immer ausdrücken wollten, so gilt für das Markus-Evangelium Ähnliches, wie ich bereits zusammenfassend für das Matthäus-Evangelium festgestellt habe, nämlich, dass das in den drei sog. „Leidensankündigungen“ vorkommende Motiv der „drei Tage“-Spanne bis zur Auferweckung des markinischen Jesus in den Erzählungen am Ende der Evangelien, in welchen ebendiese Auferweckung den zentralen Angelpunkt darstellt, nicht aufgegriffen wird.

Gerade im Falle des Markus-Evangeliums ist dies noch deutlicher zu beobachten, als beim Matthäus-Evangelium: In Mk 16,6 spricht der weißgekleidete junge Mann, den Maria Magdalena, die Jakobusmutter Maria und Salome im Grab des markinischen Jesus sitzend vorfinden: „Er ist auferweckt worden, er ist nicht hier“ (16,6) – und zwar ohne den Zusatz „wie er gesagt hat“, der in Mt 28,6 zu finden ist, und der wenigstens theoretisch auch auf die zeitliche Vorhersage, i. e. auf den „dritten Tag“ bezogen werden kann. „Wie er euch gesagt hat“ kommt zwar im darauffolgenden Vers (Mk 16,7) vor, jedoch als Beifügung zur Vorhersage, dass seine Jünger den auferweckten markinischen Jesus in Galiläa sehen werden. Auch der „junge Mann“, der die trauernden Frauen im Grab des markinischen Jesus empfängt, enthält sich wie sein matthäischer Konterpart (der „Engel des Herrn“ in Mt 28,2–7) jeglicher Angaben darüber, wann, unter welchen Umständen u. dgl. die Auferweckung Jesu stattgefunden habe – lediglich dass sie vonstatten gegangen sei, wird kundgetan, zur Erklärung des leeren Grabes.

Erst im sekundären Markus-Schluss (ab 16,9) wird festgelegt, dass der markinische Jesus „früh am ersten Tag der Woche auferstanden war“ (Mk 16,9). Damit könnte zugleich ein bewusster Konnex zu Mk 16,2 hergestellt worden sein, wo es heißt: „Und sie kommen sehr früh am ersten Tag der Woche zu der Gruft, als die Sonne aufgegangen war.“ Ob allerdings das Aufgegangen-Sein der Sonne als mit dem Auferweckt-Worden-Sein des markinischen Jesus parallelgesetzt bzw. einhergehend zu deuten ist resp. von Autor(-en)/Redaktor(-en) des Markus-Evangeliums so angelegt oder interpretiert wurde, ließe sich allenfalls spekulativ ergründen.

Außer der genannten Zeitangaben gibt es in den drei sog. „Leidensankündigungen“ keine für die vorliegende Thematik besonders relevanten Unterschiede. Ebenso lediglich marginale Differenzen sind in Mk 6,14–16 (par Mt 14,1f), Mk 12,18–27 (par Mt 22,23–33) und Mk 14,28 (par Mt 26,32) zu verzeichnen. Nicht unwesentlich hingegen ist die markinische Variante jener Erzählung, in welcher Jesus den drei ausgewählten Jüngern beim Abstieg vom Berg nach seiner Verklärung gebietet, „dass sie niemand erzählen sollten“, was sie gesehen hatten, „ehe nicht

der Sohn des Menschen aus den Toten auferstanden sei“ (9,9). Vor der Entsprechung zu Mt 17,10–12, der Nachfrage der Jünger bezüglich des Kommens Elias, wurde in das Markus-Evangelium ein weiterer Vers platziert: „Und sie hielten das Wort fest und besprachen sich untereinander: Was ist das, aus den Toten auferstehen?“, „καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.“ (Mk 9,10). „συζητέω“ kann dabei übersetzt werden als: „diskutieren“, „streiten“, „miteinander überlegen“, „erörtern“ u. a. Für die im Markus-Evangelium gezeichneten Jünger Petrus, Jakobus und Johannes, die vom markinischen Jesus ausgewählt worden waren, um ihn auf besondere Weise erleben zu können und an den Erscheinungen Elias und Moses teilzuhaben, ist es somit alles andere als klar und eindeutig, was der markinische Jesus mit dem im Christentum so zentral gewordenen Begriff der Auferstehung von den Toten überhaupt meint. Einen Diskussions- oder gar Streitpunkt, d. h. den Austausch von vermutlich unterschiedlichen Meinungen dazu stellt zudem nicht die Ankündigung der Auferstehung des „Sohnes des Menschen“, sondern von Auferstehung im Allgemeinen dar. Auch in diesem kurzen Vers spiegelt sich somit die im „Alten“ und „Neuen“ Testament zu findende Vielfalt an Vorstellungen bezüglich der postmortalen Seinsweise(n) des Menschen wider. Die diskutierte Frage wird zudem bemerkenswerterweise nicht als solche an den markinischen Jesus gerichtet, stattdessen jene, warum „die Schriftgelehrten“ zuerst das Kommen des Elias postulieren (s. V. 11, par Mt 17,10). Ebenso bemerkenswerterweise legt der markinische Jesus seine eigene Sichtweise auf die Auferstehung von den Toten auch in weiterer Folge nicht dar.

In Mk 16,1¹³²⁷ wird der Grund für den Gang von Maria Magdalena, der Jakobusmutter Maria und Salome zum Grab genannt: „um hinzugehen und ihn zu salben.“ Allein daraus wird ersichtlich, dass diese Frauen nicht mit einem Auferweckt-Worden-Sein Jesu dergestalt rechnen, als dass sie seinen Leichnam im Grab nicht mehr finden würden.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Markus- und dem Matthäus-Evangelium liegt in der im Markus-Evangelium erzählten Aufnahme „in den Himmel“ des bereits unbestimmte Erzählzeit zuvor auferweckt Wordenen. Hierbei kommt ein weiterer Aspekt der Vielfalt an Auferweckungsvorstellungen zum Tragen. Anders als die zuvor erzählten Erscheinungen des auferweckten markinischen Jesus handelt es sich beim in Mk 16,19 Behaupteten um ein nicht einmal theoretisch beobachtbares Geschehen: „Der Herr wurde nun, nachdem er mit ihnen

¹³²⁷ Aus Gründen der notwendigen Beschränkung seien hier nur wenige Details der insgesamt so unterschiedlichen Erzählungen über den Besuch des Grabes am „ersten Tag der Woche“, über die Aussagen bezüglich der Auferweckung Jesu und über die Erscheinungen des auferweckten Jesus erwähnt.

geredet hatte, in den Himmel aufgenommen und setzte sich zur Rechten Gottes.“ Bezüglich des auferweckten matthäischen Jesus bleibt die Zeit nach seinem In-Erscheinung-Treten als Auferwecker unerzählt, zugleich stellt daher die Seinsweise als Auferwecker gleichsam die letzte Stufe seiner Entwicklung dar. Der markinische Jesus hingegen durchläuft *post mortem* zwei Stadien: einen Zwischenzustand, in dem er sich zwar auferweckt, aber noch auf gleichsam gespenstisch-herumgeisternde Weise auf der Erde, im Diesseits befindet, und die endgültige Ankunft im „Himmel“, „zur Rechten Gottes“, „sitzend“. Ob diese zwei verschiedenen postmortalen Seinsweisen von Autor(-en)/Redaktor(-en) des sekundären Markus-Schlusses auch für alle übrigen Menschen in vergleichbarer Weise angenommen wurden, ob also die zwei postmortalen Seinsweisen des markinischen Jesus als Modellfall vorgestellt wurden, geht aus dem Text nicht hervor.

3. „Und diese Reden schienen ihnen wie Geschwätz“ (Lk 24,11). Zu Auferstehungsaussagen im Lukas-Evangelium

Neben dem fehlenden Protest des Petrus in der ersten sog. „Leidensankündigung“ (Lk 9,22–27) enthält die lukanische Textvariante der drei „Leidensankündigungen“ nur einige wenige erwähnenswerte Detail-Unterschiede:

Die Reaktion der Jünger auf die zweite Ankündigung (9,43–45) entspricht in etwa jener des Markus-Evangeliums (Mk 9,32), in Kontrast zur matthäischen Version (Mt 17,23): „Sie aber verstanden dieses Wort nicht, und es war vor ihnen verborgen, dass sie es nicht begriffen; und sie fürchteten sich, ihn über dieses Wort zu fragen“ (Lk 9,45). „Dieses Wort“, das der lukanische Jesus zuvor, in 9,44, gesprochen hatte, enthielt allerdings keinen Hinweis auf eine Auferweckung am dritten Tag, ja, nicht einmal auf sein Getötet-Werden, denn es heißt lediglich, „dass der Sohn des Menschen überliefert werden wird in die Hände der Menschen“.

In Lk 18,31–34 wird eine ähnliche Reaktion der Jünger wie bei der zweiten „Leidensankündigung“ erzählt: „Und sie verstanden nichts von diesen <Worten>, und diese Rede war vor ihnen verborgen, und sie begriffen das Gesagte nicht“ (V. 34). Hierbei wird im Grunde genommen ein und derselbe Sachverhalt auf dreierlei Weise ausgedrückt. Das Nicht-

Begreifen-Können bezieht sich hier eindeutig („nichts von diesen <Worten>“) auch auf die Prophezeiung des Auferstehens am „dritten Tag“.

So nimmt es nicht wunder, wenn selbst nach erfolgter Auferweckung des lukanischen Jesus den Frauen, die von der Botschaft der „zwei Männer in strahlendem Gewand“ (Lk 24,4) berichten, die sie anlässlich ihres Grabbesuches übermittelt bekamen, seitens der verständnislosen, nicht-begreifenden Apostel kein Glaube entgegengebracht wird, abgesehen von möglichen misogynen Elementen in der Erzählweise des Lukas-Evangeliums: „Und diese Reden schienen ihnen wie Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht.“ (24,11). „Zwei von ihnen“ (24,13) werden vom ihnen erscheinenden, auferweckten lukanischen Jesus als „ihr Unverständigen und im Herzen <zu> träge“ (24,25) gerügt. Selbst das Erklären von dem, „was ihn betraf“ „in allen Schriften“ (24,27) verhilft nicht dazu, ihn als ihren „Herrn“, in auferwecktem Zustand, zu erkennen: Erst „am Brechen des Brotes“ (V. 35) geschieht diese Erkenntnis, verbunden zugleich mit dem Entzug des so Erkannten („er wurde vor ihnen unsichtbar“, V. 31).

Dies bedeutet, dass keiner der Apostel mit einer Auferweckung des lukanischen Jesus rechnet, schon gar nicht am „dritten Tag“. Letzteres kommt gerade dort zum Ausdruck, wo die zwei nach Emmaus gehenden Jünger dem von ihnen noch nicht als solches erkannten auferweckten lukanischen Jesus von dessen Kreuzigung und ihren Erwartungen berichten: „Wir aber hofften, dass er der sei, der Israel erlösen solle. Doch auch bei alledem ist es heute der dritte Tag, seitdem dies geschehen ist. Aber auch einige Frauen von uns haben uns aus der Fassung gebracht, die am frühen Morgen bei der Gruft gewesen sind und, als sie seinen Leib nicht fanden, kamen und sagten, dass sie auch eine Erscheinung von Engeln gesehen hätten, die sagen, dass er lebe“ (24,21–23). Der „dritte Tag“ wurde in diese Erzählung als Motiv zwar eingebaut, jedoch wird er von den beiden Jüngern nicht in Zusammenhang mit den Berichten der Frauen über das Auferweckt-Worden-Sein Jesu gebracht.

Mit einer Auferweckung „am dritten Tag“, die ein leeres Grab bewirken würde, rechnen auch die in 24,10 namentlich genannten Frauen („Maria Magdalena und Johanna und Maria, des Jakobus <Mutter>, und die Übrigen mit ihnen“), „die mit ihm aus Galiläa gekommen waren“ (23,55) nicht, da sie das Grab mit der Intention der Salbung des Leichnams aufsuchen. Jedoch bekommen sie von den zwei Männern „in strahlendem Gewand“ (24,4) zu hören: „Was sucht ihr den Lebenden unter den Toten? Er ist nicht hier, sondern ist auferweckt worden. Erinnert euch daran, wie er zu euch geredet hat, als er noch in Galiläa war, indem er sagte: Der Sohn des Menschen muss in die Hände sündiger Menschen überliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen!“ (V. 5–7). Die Reaktion der Frauen steht in völligem Kontrast zu

jener der Apostel: „Und sie erinnerten sich an seine Worte“ (V. 8). Auf den ersten Blick scheint es, als würde dabei auf die drei „Leidensankündigungen“ rekurriert. Jedoch wird hier einerseits keiner der Wortlaute dieser Ankündigungen zitiert, andererseits war, wie bereits erwähnt, in der zweiten Vorhersage (9,43–45) weder von Kreuzigung noch von Auferstehung am dritten Tag die Rede, zudem werden als Adressaten der drei „Leidensankündigungen“ in 9,18 „die Jünger“ genannt (welche in der zuvor platzierten Erzählung als „die Zwölf“ konkretisiert werden, vgl. 9,12), ebenso in 9,44 (jedoch ohne dezidierte Nennung der „Zwölf“ zuvor), in 18,31 ausschließlich die (nichts vom Gesagten verstehenden) „Zwölf“. Der Rückverweis in 24,6 auf etwas, „wie er zu euch geredet hat, als er noch in Galiläa war“, könnte somit auf im Lukas-Evangelium zuvor nicht erwähnte Unterredungen des lukanischen Jesus mit den genannten Frauen hinweisen, womöglich auch auf Traditionsstränge, die nur durch (diese) Frauen als aufmerksame und sich erinnernde Zeuginnen von Worten, Taten und Auferweckung Jesu weitervermittelt wurden.¹³²⁸

Bei der Erwähnung des „dritten Tages“ als Tag des Auferstehens des lukanischen Jesus in Lk 24,7 handelt es sich um die einzige konkrete Zeitangabe innerhalb der Geschichten aller kanonischen Evangelien über Ereignisse in der Zeit nach Jesu Kreuzigung – und das ist erstaunlich, wenn dieser Zeitangabe tatsächlich ein solcher Rang zukommen sollte, wie es die erwähnten Glaubensbekenntnisse suggerieren.

4. „(...) ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater“ (Joh 20,17). Zu Auferstehungsaussagen im Johannes-Evangelium

Ausschließlich in das Johannes-Evangelium wurde eine Erzählung integriert, die das in „neu“-testamentlichen Schriften vorzufindende Spektrum an Vorstellungen postmortalen Seinsweisen um eine weitere Facette bereichert: jene von der Wiederbelebung des bereits vier Tage toten, schon zu verwesen begonnen habenden Lazarus (Joh 11,1–46). Sie enthält eine Reihe von

¹³²⁸ Vgl. dazu z. B. das Evangelium nach Maria, BG 1,10: „Petrus sprach zu Maria: „Schwester, wir wissen, daß der Erlöser dich mehr liebte als die übrigen Frauen. Sage uns die Worte des Erlösers, an die du dich erinnerst, die du kennst, wir (aber) nicht und die wir auch nicht gehört haben.“ (zit. nach: Hartenstein, Judith: „Das Evangelium nach Maria (BG 1/P.Oxy. L 3525/P.Ryl. III 463)“, in: Marksches, Christoph; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung (s. Anm. 163), 1208–1216, hier 1214).

Merkwürdigkeiten, insbesondere die Tatsache, dass der johanneische Jesus Leiden und Sterben des Lazarus, dessen viertägiges Totsein, sowie Mit-Leiden, die Zerstörung von Hoffnung auf eine Heilung durch den johanneischen Jesus und Trauer von dessen beider Schwestern in Kauf nimmt, und zwar gemäß des Wortlauts des Gebets des johanneischen Jesus zu Gott, bevor er Lazarus aus dem Grab herausruft, zum Zwecke, „damit sie [die Volksmenge, „die umhersteht“] glauben, dass du mich gesandt hast“ (V. 42).¹³²⁹

Marta hat in dieser Geschichte eine klare Vorstellung davon, dass es eine Auferstehung gibt – und zwar eine „Auferstehung am letzten Tag“ (V. 24). Die beiden Schwestern sind sicher, dass der johanneische Jesus den kranken Lazarus hätte heilen können (vgl. V. 3 sowie die Verse 21 und 32, die im gleichen Wortlaut formuliert wurden). Womit sie nicht rechnen, ist das Erhört-Werden des johanneischen Jesus durch Gott und daraus resultierend seine Fähigkeit, einen bereits Verstorbenen wieder zum Leben zu erwecken. Allerdings handelt es sich hierbei um eine Auferweckung, die andere Folgen hat als Jesu eigenes Auferweckt-Werden durch Gott: Lazarus lebt weiter wie zuvor, im bisherigen Familienverband (vgl. 12,2: „Sie machten ihm

¹³²⁹ Letzteres tritt gemäß V. 45 auch ein: „Viele nun von den Juden, die zu Maria gekommen waren und sahen, was er getan hatte, glaubten an ihn.“ Der johanneische Jesus changiert in dieser Erzählung zwischen eindeutiger Unterscheidung zwischen einerseits ihm selbst (bzw. seiner Wirkmacht) und Gott sowie andererseits der Tendenz zur In-Eins-Setzung bzw. Gleichstellung. Zweiteres ist in V. 25–27 der Fall, wo der johanneische Jesus sich selbst als „die Auferstehung und das Leben“ und den Glauben an ihn als Garant für ewiges Leben bezeichnet, dies allerdings in einer in sich höchst widersprüchlichen Aussage („wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist; und jeder, der da lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit“), die nicht nur bei näherem Hinsehen letztlich nichtssagend ist, sondern deren zweiter Teil auch durch Millionen von Menschen, die an Jesus glaubten und dennoch starben, widerlegt wurde. Die Antwort Martas („Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll“) schlägt in dieselbe Kerbe, indem der Begriff „Sohn Gottes“ in ajüdischer Manier verwendet wird. Gut möglich ist es daher m. E., dass V. 25–27 in diese Geschichte erst zu einem Zeitpunkt eingefügt wurden, zu dem die Interpretation der Person Jesu als exklusiver Gottessohn weit vorangeschritten war. Ein deutliches Beispiel für die klare Selbst-Unterscheidung des johanneischen Jesus und Gott ist in V. 40–42 zu finden: „die Herrlichkeit Gottes“ (V. 40) soll gesehen werden und der johanneische Jesus betet mit jener Anrede zu Gott, die sich bis heute im „Vater unser“ als von jederfrau/-mann verwendbar erhalten hat. Dementsprechend wäre es m. E. angebracht, V. 4 anders ins Deutsch zu übertragen, als dies in den gängigen Übersetzungen der Fall ist: Üblicherweise wird, wie in der Elberfelder Bibel, „αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ’ ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι’ αὐτῆς“ als „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern um der Herrlichkeit Gottes willen, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht wird“ eingedeutscht, d. h. für „δόξης“ und „δοξασθῇ“ wird von einer gleichen Bedeutung ausgegangen bzw. es wird aufgrund der Vorannahme, dass Gott und der „Sohn Gottes“ gleichermaßen „verherrlicht“ werden sollen, diese Übersetzungsentscheidung getroffen. „δοξάζω“ trägt allerdings eine größere Bandbreite an Verstehensmöglichkeiten in sich, nicht nur „rühmen“, „preisen“, „verherrlichen“ oder „ehren“, sondern auch „meinen“, „glauben“, „vermuten“, „halten für“. Eingedenk der Tatsache, dass es in V. 14f („Dann nun sagte ihnen Jesus geradeheraus: Lazarus ist gestorben; und ich bin froh um euretwillen, dass ich nicht dort war, damit ihr glaubt; aber lasst uns zu ihm gehen“), V. 25–27, V. 42 und V. 45 dezidiert um den Glauben an Jesus geht – und zwar an Jesus als Gesandten Gottes, s. V. 42 – sollte auch in V. 4 sprachlich zwischen der „Herrlichkeit Gottes“ und dem Glauben an den „Sohn Gottes“ unterschieden werden.

nun dort ein Abendessen, und Marta diene; Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm zu Tisch lagen“). Er kann wieder sterben, es handelt sich nicht um ein in den Himmel oder dergleichen entrücktes, zeitenthobenes, ewiges Leben (vgl. die Mordpläne der Hohen Priester in 12,10). Zudem erscheint Lazarus nicht nur bestimmten Menschen, an bestimmten Orten, unter veränderter, nicht sofort erkennbarer Gestalt, wie dies beim auferweckten johanneischen Jesus der Fall ist.

Es wäre ein Leichtes gewesen, gerade in diese Geschichte das Motiv der Auferstehung am „dritten Tag“ einzuarbeiten. Jedoch wurden hier vier Tage als Zeichen dafür verwendet, dass Lazarus sicher tot gewesen ist, so sehr und so lange, dass bereits Verwesungsgeruch wahrnehmbar wurde.¹³³⁰

Von einem „dritten Tag“ der Auferweckung des johanneischen Jesus ist auch in den nach Jesu Kreuzigung handelnden Erzählungen an keiner Stelle die Rede. In 20,2 wird deutlich, dass Maria Magdalena nicht mit einer Auferweckung des johanneischen Jesus rechnet, dergestalt, dass dadurch sein Grab leer werden würde, und schon gar nicht, dass solches am „dritten Tag“ stattfinden würde. Auch in 20,9 („Denn sie verstanden die Schrift noch nicht, dass er aus den Toten auferstehen musste“) oder 21,14 („Dies ist schon das dritte Mal, dass Jesus sich den Jüngern offenbarte, nachdem er aus den Toten auferweckt war“) ist nur von einer Auferweckung des johanneischen Jesus die Rede, ohne Zeitangabe.

Zudem kommt in 20,17 („Jesus spricht zu ihr: Rühre mich nicht an! Denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater. Geh aber hin zu meinen Brüdern und sprich zu ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater und zu meinem Gott und eurem Gott!“) die Vorstellung zum Ausdruck, dass es sich – wie beim lukanischen Jesus und im sekundären Markus-Schluss – gleichsam um eine Auferweckung auf Raten, in Teilen handelt. Im Unterschied zum Lukas- und Markus-Evangelium wird eine Himmelfahrt des johanneischen Jesus jedoch nicht erzählt, sondern nur als ein in Zukunft liegendes Ereignis erwähnt.

Die einzige für die Frage des „dritten Tages“ relevante Stelle im Johannes-Evangelium ist im Zuge der Erzählung über die sog. „Tempelreinigung“ (Joh 2,13–22) zu finden: „Die Juden nun antworteten und sprachen zu ihm: Was für ein Zeichen (der Vollmacht) zeigst du uns, dass du

¹³³⁰ Demgegenüber heißt es in einer „Predigt des Bischofs Caesarius, die so einflussreich war, dass sie schließlich als Modellkatechese in die Tauf liturgie des gallikanischen Ritus übernommen und mindestens bis ins 9. Jahrhundert noch verwendet wurde“, dass „die Auferstehung (...) erst am dritten Tag erfolgt“ sei, „damit so bewiesen werde, dass Christus tatsächlich gestorben sei“ (Kinzig, Wolfram: Das Apostolische Glaubensbekenntnis (s. Anm. 1309), 6f.).

dies tust? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten. Da sprachen die Juden: 46 Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten? Er aber sprach von dem Tempel seines Leibes. Als er nun aus den Toten auferweckt war, erinnerten sich seine Jünger daran, dass er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte.“ (V. 18–22). „In drei Tagen“ ist hier allerdings ausschließlich als „innerhalb von [nur] drei Tagen“, nicht als „nach drei Tagen“ verstehbar, wenn es sich um eine sinnvolle Aussage im Vergleich mit dem Tempel handeln soll. Wann innerhalb dieser Zeitspanne die Auferweckung vonstattengehen soll, bleibt damit ebenfalls unkonkret.

5. „Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag“ (Ps 90,4). Fazit zur Vorstellung einer Auferweckung Jesu am „dritten Tag“

Als augenfälligster Befund einer Untersuchung der kanonischen Evangelien hinsichtlich des Vorkommens von Erwähnungen einer Auferweckung der jeweiligen Jesusfiguren am „dritten Tag“ ist festzuhalten, dass „actually none of the Gospels, not even John point out that He rose on the third day“¹³³¹. Mit anderen Worten: In den Erzählungen über die für das Christentum zentralsten Ereignisse, i. e. jene, die nach der Kreuzigung Jesu eine von den jeweils vorkommenden Handlungsträgern in dieser Form (mit leerem Grab) nicht erwartete Ausgestaltung annehmen¹³³², wird an praktisch keiner Stelle behauptet, dass Jesus am „dritten Tag“ auferweckt worden sei. Dazu könnten zwei Ausnahmen argumentativ ins Treffen geführt werden: Mk 16,9 und Lk 24,7.

Bei Mk 16,9 handelt es sich einesteils um eine Passage innerhalb des sekundären Markus-Schlusses, der jedenfalls als späte Hinzufügung gewertet werden und somit auch ein Reflexionsstadium widerspiegeln kann, welches sich aus der zunehmenden Bedeutung des

¹³³¹ Bowman, John: The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah (= Studia Post-Biblica, hg. v. Boer, P. A. H. de, Bd. 8), Leiden 1965, 349.

¹³³² Genau diese Grabesentleerung fand trotz der Annahme ihres Ganz-bei-Gott-Seins bei jenen Verstorbenen nicht statt, die nach katholischer Lehre als Heilige postuliert wurden bzw. werden – andernfalls hätte sich auch keine Reliquienverehrung entwickeln können.

Sonntags speist, andernteils scheint hier das Motiv des „dritten Tages“ gar nicht auf („Als er aber früh am ersten Tag der Woche auferstanden war“). In Lk 24,7 wiederum erinnern die „zwei Männer in strahlendem Gewand“ die Frauen am leeren Grab zwar daran, dass der lukanische Jesus eine Auferstehung des „Sohnes des Menschen“ am „dritten Tag“ vorhergesagt habe, jedoch wird nicht postuliert, dass die Auferweckung des lukanischen Jesus tatsächlich an jenem „dritten Tag“ stattgefunden habe, welcher bis heute als Sonntag und speziell als Ostersonntag gefeiert wird (vgl. 24,6: „Er ist nicht hier, sondern ist auferweckt worden“, ohne zeitliche Angabe).

John Bowman befindet, dass die Behauptung, dass Jesus am dritten Tag auferstanden sei, „however in Peter’s preaching in Acts 10:40, and in the Pauline affirmation in 1 Cor. 15:4“¹³³³ enthalten ist. In Apg 10,40f behauptet Petrus über „Jesus von Nazareth“ (s. V. 38): „Diesen hat Gott am dritten Tag auferweckt und ihn sichtbar werden lassen, nicht dem ganzen Volk, sondern den von Gott zuvor erwählten Zeugen, uns, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben, nachdem er aus den Toten auferstanden war.“ Hier wird jene Erzähllinie fortgesetzt, die bereits in Lk 24,6f und 24,46 („So steht geschrieben, und so musste der Christus leiden und am dritten Tag auferstehen aus den Toten“) in das Narrativ des Lukas-Evangeliums eingeflochten worden war und die zugleich deutlich macht, dass die Autor(-en)/Redaktor(-en) des Lukas-Evangeliums und der Apostelgeschichte keine Kenntnis von oder kein Interesse an den davon außerordentlich differierenden Geschichten über die Erscheinungen des auferweckten Jesus im Matthäus-, Markus- und Johannes-Evangelium hatten.¹³³⁴ Wann und warum auch immer diese Erzähllinie entstand, so beschränkt sie sich ausschließlich auf jene beiden Schriften, die gängigerweise als „lukanisches Doppelwerk“ bezeichnet werden.

Als noch stärker differierend von allen kanonischen Evangelien erweist sich 1 Kor 15,3–8. Die sich gemäß 1 Kor 1,1 als Paulus und Sosthenes bezeichnenden Verfasser dieses Textes behaupten, „dass Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften; und dass er begraben wurde und dass er auferweckt worden ist am dritten Tag nach den Schriften; und dass

¹³³³ Bowman, John: The Gospel of Mark (s. Anm. 1331), 349.

¹³³⁴ Im Matthäus-Evangelium erscheint der auferweckte matthäische Jesus Maria Magdalena und einer zweiten Maria gemäß 28,9f, in 28,17 den elf Jüngern, ein gemeinsames Essen und Trinken gibt es nicht. Im Markus-Evangelium kommt es bis inklusive 16,8 zu keinerlei Erscheinungen, erst im sekundären Markus-Schluss zählen Maria Magdalena (s. 16,9) und zwei „von ihnen“ (16,12) sowie in 16,14 die elf Apostel, „als sie zu Tisch lagen“, zu „den von Gott zuvor erwählten Zeugen“, von denen der Petrus der Apostelgeschichte spricht, hier fehlt ebenso das Motiv der gemeinsamen Mahlzeit. Im Johannes-Evangelium wird in 21,4 Simon Petrus neben einigen seiner Kollegen genannt, zudem frühstückt der auferweckte johanneische Jesus mit ihnen. Zuvor allerdings war dieser in 20,14 Maria Magdalena erschienen, in 20,18 und 20,26 den Jüngern ohne und inklusive Thomas.

er Kephas erschienen ist, dann den Zwölfen. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten bis jetzt übrig geblieben, einige aber auch entschlafen sind“ (15,3–6). Diese Angaben gehen in keiner Weise mit den kanonischen Evangelien kongruent.¹³³⁵ Was mit dem Ausdruck „nach den Schriften“ in diesem Fall konkret gemeint sein mag, geht aus dem Text nicht hervor. Das Auferweckt-Worden-Sein Jesu (der hier als „Christus“ bezeichnet wird) wird nicht als von Selbigem vorhergesagt postuliert, sondern wie das Gestorben-Sein „für unsere Sünden“ mit dieser vagen Angabe versehen, vermutlich zum Zwecke des Entwurfes einer vorherbestimmten, gar gottgewollten Schicksalshaftigkeit von Tod und Auferweckung Jesu, wobei ersterer nicht als Unfall oder Zufall in die Geschichtsbücher eingehen soll, sondern ihm weltverändernde Bedeutung beigemessen wird. Insgesamt handelt es sich – erkennbar an der Titulierung „Christus“, an der Bezugnahme auf „Schriften“, aber auch an der Aussage, dass „ich (...) euch vor allem überliefert, was ich auch empfangen habe“ (15,3) – um Interpretationsversuche des mortalen und postmortalen Ergehens Jesu von Nazareth, deren Ziel nicht als in einer Darstellung von dessen prämortalem Tun und Lassen liegend verortet werden kann, sondern in philosophischen Reflexionen, denkerischen Fortschreibungen des Auferweckt-Worden-Seins Jesu. Wie an den weiteren Erörterungen über die Existenz, Art und Weise von Auferweckung im Allgemeinen, i. e. aller Menschen (vgl. 15,22), ab 15,12 ersichtlich wird, wird dem „dritten Tag“ keinerlei Bedeutung beigemessen (denkbar wäre etwa, dass er als Modell für die Auferweckung anderer Menschen herangezogen werden würde).

Gerade die Kombination aus „am dritten Tag“ und „nach den Schriften“ in 1 Kor 15,4 hat verschiedene Autoren zur These gebracht, „that scriptural categories were to be used in the attempt to understand Christ’s resurrection.“¹³³⁶ Ähnlich wird dies von Pinchas Lapide gesehen: „Daß all dies ‚am dritten Tag‘ geschah, obwohl die Zeitspanne zwischen der Kreuzigung am Karfreitag-Nachmittag bis zum Morgengrauen des Ostersonntags kaum länger als anderthalb Tage ist, hat ebenso einen unverkennbar biblisch-jüdischen Grund. Nur im Kontext der hebräischen Bibel“ gewinne „diese durchaus unwörtlich gemeinte Redensart der Apostel

¹³³⁵ Man beachte allein den Begriff „den Zwölfen“. Er könnte allerdings auch darauf hindeuten, dass der Erste Korintherbrief auf Basis einer Überlieferung über Leben und Sterben Jesu abgefasst wurde, in der die in die vier kanonischen Evangelien eingearbeitete Geschichte, derzufolge Judas Jesus „überliefert“ und „verraten“ hätte, nicht enthalten war.

¹³³⁶ Collins, Raymond F.: „What Happened to Jesus’ Resurrection from the Dead? A Reflection on Paul and the Pastoral Epistles“, in: Bieringer, Reimund, Koperski, V.; Lataire, B. (Hgg.): Resurrection in the New Testament. FS J. Lambrecht, Leuven 2002, 423–440, hier 423.

ihren ursprünglich heilsgeschichtlichen Unterton“¹³³⁷. Zur Belegung seiner These führt Lapide Gen 22,4; Ex 19,16; Gen 42,18; Jona 2,1; Est 5,1; Hos 6,2 und eine unbezeichnete Stelle aus dem „Midrasch Rabba“ an.

Eine ähnliche Vorgehensweise wird von Strack/Billerbeck angewendet: Sie weisen in Zusammenhang mit der ersten sog. „Leidensankündigung“ des Matthäus-Evangeliums (Mt 16,21) darauf hin, dass „der Gedanke, daß die Auferstehung der Toten am dritten Tag nach dem Weltende erfolgen soll“, in verschiedenen rabbinischen Schriften „auf Grund von Hos 6,2“¹³³⁸ zu finden sei. Die von Strack/Billerbeck genannten Stellen (Pirke REI 51, GnR 91 und Sanh 97^a) zitieren zwar tatsächlich jeweils Hos 6,2, doch ist die gedankliche Konnotation mit Mt 16,21, die Strack/Billerbeck herstellen, unter Berücksichtigung der jeweiligen Kontexte in den rabbinischen Schriften und angesichts des Textumfeldes von Hos 6,2 geradezu absurd.

Zum in der zweiten „Leidensankündigung“ (Mt 17,23) enthaltenen „dritten Tag“ assoziieren Strack/Billerbeck eine weitere Stelle aus Genesis Rabbah (GnR 56), in welcher zum Erheben der Augen Abrahams am dritten Tag seiner Wanderung zu dem Ort, „den Gott ihm genannt hatte“ (Gen 22,3) zum Zwecke der Bindung Isaaks, andere Vorkommen eines „dritten Tages“ (Hos 6,2; Gen 42,18; Jos 2,16; Ex 19,16; Jona 2,1; Esra 8,15; Est 5,1) genannt werden. Zu dieser Liste könnten weitere Stellen aus dem „Alten“ und „Neuen“ Testament hinzugefügt werden, in welchen „drei Tage“ oder ein „dritter Tag“ irgendeine Rolle spielen – in den überwiegenden Fällen allerdings eine beiläufige, untergeordnete, vielleicht auch zufällige Rolle (vgl. dazu z. B. die Hochzeit zu Kana, Joh 2,1–11, welche gemäß V. 1 „am dritten Tag“ stattfindet, ohne dass diese Zeitangabe erzählerischen Sinn machen würde oder inhaltliche Konsequenzen nach sich ziehen würde).

Der folgenden Aussage Pinchas Lapidés kann also nur, wenn überhaupt, allenfalls mit Vorbehalt zugestimmt werden: „Am dritten Tage‘ hat also nicht mit dem Datum oder der Zeitrechnung zu tun, enthält aber für biblisch geschulte Ohren einen deutlichen heilsgeschichtlichen Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit und Gnade.“¹³³⁹ Zum einen würde ein heilsgeschichtlicher Hinweis nicht *per se* einen Kontrast zu einem Datum oder einer Zeitrechnung darstellen, zum anderen handelt es sich gerade beim immer wieder zitierten

¹³³⁷ Lapide, Pinchas: Auferstehung (s. Anm. 1293), 49.

¹³³⁸ Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 424), 747.

¹³³⁹ Lapide, Pinchas: Auferstehung (s. Anm. 1293), 50.

Verweis auf Hos 6,2 („Er wird uns nach zwei Tagen neu beleben, am dritten Tag uns aufrichten, dass wir vor seinem Angesicht leben“) um einen fragwürdigen Vergleich, wie Hildegard Gollinger feststellt: „Nur wer V. 2 isoliert liest, kann ihm eine wirkliche Auferstehungsvorstellung entnehmen. Unter Berücksichtigung des Kontexts wird deutlich, daß ‚von Auferstehung der Situation nach nicht die Rede‘ ist. Vielmehr warnt der Prophet vor allzu leichtfertiger Erwartung einer Rettung durch Gott, wobei lediglich diskutiert werden kann, ob als Bildhintergrund für die Formulierung ‚das Leben zurückgeben‘ an eine Totenerweckung oder eher an eine Heilung zu denken ist“¹³⁴⁰. Für diese Interpretation spricht vor allem die Fortsetzung der Gottesrede in Hos 6,4 und die Benennung der Bundesübertretung ab 6,7. Gollinger weist auch darauf hin, dass „die Bedeutsamkeit von Hos 6,1 f im Hinblick auf unser Thema (...) weniger in der ursprünglichen Aussage als vielmehr in ihrer Wirkungsgeschichte“ liege: „Septuaginta und Targum deuten den Text im Sinne einer Auferstehung, und die spätere jüdische Tradition leitet daraus den dritten Tag als ‚Tag der Auferstehung‘ ab, so daß die neutestamentliche Osterbotschaft für die Datierung der Auferstehung Jesu auf einen geprägten Topos zurückgreifen kann.“¹³⁴¹ Ob letztere Behauptung als historisch zutreffend bezeichnet werden kann, ist m. E. allerdings fraglich, die Datierungen der entsprechenden Texte und ihre mögliche Rezeption durch Autor(-en)/Redaktor(-en) der Evangelien wären andernorts im Detail zu untersuchen, um die Frage der Adäquatheit der Bezeichnung „geprägter Topos“ beantworten zu können. Problematisch ist zudem Gollingers vereinheitlichende Ausdrucksweise, indem sie von einer „neu“-testamentlichen Osterbotschaft im Singular spricht.

Als wichtige Impulsgeber für die Vorstellung einer Auferweckung Jesu am „dritten Tag“ können auch antike Kulte bzw. Religionen angenommen werden, die weit außerhalb des im „Alten“ Testament sich manifestierenden jüdischen Glaubens und damit zugleich des mutmaßlichen Glaubens des historischen Jesus von Nazareth angesiedelt sind: „Die Gefangennahme des Weltenheilands, sein Verhör, die Verurteilung, die Geißelung, die Hinrichtung zusammen mit Verbrechern, die Fahrt in die Hölle – ja, sogar das Herzblut des Sterbenden, das aus einer Speerwunde quillt, all diese Einzelheiten glaubten Millionen von Gläubigen der Bel-Marduk-Mysterienreligion, deren zentrale Gottheit als der vom Vater gesandte Erlöser, der Erwecker der Toten, der Herr und der gute Hirte genannt wurde“¹³⁴², so

¹³⁴⁰ Gollinger, Hildegard: „Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?“ (s. Anm. 1287), hier 19.

¹³⁴¹ Ebda.

¹³⁴² Jeremias, Joachim: Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart u. a. 1969, 154, zit. nach Lapide, Pinchas: Auferstehung (s. Anm. 1293), 17.

Joachim Jeremias. „Der babylonische Thamus, dessen Kult sich bis nach Jerusalem ausgebreitet hatte, der syrische Adonis, der phrygische Attis, der ägyptische Osiris, der thrakische Dionysos – um nur die wichtigsten zu nennen – all diese erduldeten Leid und Martern, einige starben am Kreuz. Der Tod etlicher Gottheiten besaß sogar Sühnekraft. Und in fast allen Fällen verknüpfte man ihre Auferstehung mit der Hoffnung auf menschliche Unsterblichkeit.“¹³⁴³ Auch diese möglichen Inspirationsquellen für die interpretierende Darstellung des Lebens, Sterbens und Auferweckt-Werdens Jesu wären andernorts ausführlicher in den vergleichenden Blick zu nehmen. Hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Motiv des „dritten Tages“ hält Pinchas Lapide fest, „daß es in der Antike nicht weniger als ein rundes Dutzend von Naturgottheiten, Heroen, Philosophen und Herrschern gegeben hat, die alle lange vor Jesus gelitten, gestorben und am dritten Tage wieder auferstanden sind“¹³⁴⁴.

Auf einen weiteren Aspekt sei noch hingewiesen, nämlich hinsichtlich eines Details in der sprachlichen Ausgestaltung der oben ausführlich besprochenen „neu“-testamentlichen Stellen, in welchen von einer Auferweckung Jesu am „dritten Tag“ die Rede ist, ein Detail, auf das J. B. Bauer bereits im Jahr 1958 hingewiesen hat: „Keine drei Tage wird Jesus das Totenreich festhalten; das sollen die futurischen Dreitageformeln in den Evangelien ausdrücken (Mk 8,31; 10,34; Mt 16,21; 17,22; 20,19; 27,63; Lk 9,22; 18,33; 24,7. Perfektisch nur Apg 10,40 (...) und 1 Kor 15,4). Eine unglaublich kurze Frist will Jesus mit dem Wort vom Tempelbau in drei Tagen aussprechen (Mk 14,58; 15,29; Mt. 26,21; 27,40; Joh 2,19 f). In seinem Mund nimmt auch das Zeichen des Jonas (Mt 12,40), damals unverstanden wie das Wort vom Tempelneubau, den Sinn einer kurzen Frist an: n u r drei Tage wird der Menschensohn im Schoß der Erde bleiben.“¹³⁴⁵ Bauer schließt daraus: „Eine sakrale, mystische Bedeutung der Dreizahl wird man dabei füglich genau so ablehnen müssen wie bei dem Verweilen des Jonas im Fischbauch oder beim Wort vom Tempelneubau in drei Tagen.“¹³⁴⁶

Nicht zuletzt sei an die Diskussion erinnert, die sich zwischen Gerhard Lohfink und Joseph Ratzinger vor Jahrzehnten an der Frage nach einer Auferstehung im Tod oder am „dritten Tag“ im wörtlichen Sinne entzündete. Sie wird von Michael Kreuzer folgendermaßen zusammengefasst: „Während J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (KKD IX),

¹³⁴³ Ebda., zit. 16f.

¹³⁴⁴ Ebda., 16.

¹³⁴⁵ Bauer, J. B.: „Drei Tage“, Biblica 39 (1958), 3, 354–358, hier 357f.

¹³⁴⁶ Ebda.

Regensburg ⁵1978, 98, betont, dass ‚die Botschaft von der Auferstehung ‚am dritten Tag‘ sehr deutlich zwischen Tod und Auferstehung eine Zäsur setzt‘, findet für *G. Lohfink*, Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: *G. Greshake/G. Lohfink*, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit (QD 71), Freiburg ⁴1982, 38–81, hier 80, ‚auf den Tod unmittelbar die Auferweckung von den Toten‘ statt. Wollte man die Auferweckung Jesu wie Ratzinger ‚am dritten Tag‘ festmachen, ‚würde man die Auferweckung Jesu ja gerade als historisches, rein innerweltliches Ereignis definieren‘ (*G. Lohfink*, Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt, in: *G. Greshake/G. Lohfink*, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, 131–155, hier 140). Vielmehr müsse ‚man präzisieren: Am dritten Tag wurde die Auferweckung Jesu offenbar bzw. manifest‘ (a.a.O. 81).¹³⁴⁷ Daran anschließend bringt Kreuzer einen weiteren Aspekt mit ins Spiel: „Wenn das Grab Jesu ‚am dritten Tag‘ leer war, die Auferweckung Jesu somit seinen gekreuzigten Leib umfasst, kann die Auferweckung nicht unmittelbar nach oder im Tod erfolgt sein.“¹³⁴⁸ Hieran wird nicht nur die Problematik des „leeren Grabes“ deutlich (siehe dazu meine obige Anmerkung bezüglich der Reliquienverehrung von Heiliggesprochenen), sondern auch die nach wie vor, nach fast 2000 Jahren immer noch bestehende Schwierigkeit der kognitiven und begrifflichen Fassbarkeit von Auferweckung im Allgemeinen und der Auferweckung Jesu von Nazareth im Besonderen, hinsichtlich der Trennung von „Seele“ und „Leib“. Ohne an dieser Stelle aus Gründen der notwendigen Beschränkung auf die Thematik der Unterscheidung bzw. Unterscheidbarkeit von Geist, Seele, Leib, Körper, Leichnam u. a. eingehen zu können, sei zuletzt der Blick auf das Motiv des „dritten Tages“ der Auferweckung Jesu aus zwei Perspektiven versucht: jener der Hinterbliebenen (in der Erzählwelt der Evangelien) und jener des Verstorbenen:¹³⁴⁹

Ein zeitlich früheres Erscheinen des auferweckten Jesus denn am „dritten Tag“, i. e. dem Tag nach dem auf die Kreuzigung folgenden Schabbat, wäre in der Form, wie und wo die Begegnungen mit hinterbliebenen Weggefährten in den Erzählwelten der Evangelien stattfinden, nicht denkbar. Einerseits verhalten sich die Hinterbliebenen jüdisch, indem sie am Schabbat das Grab nicht besuchen. Andererseits spielt das leere Grab für den Erweis des Auferweckt-Worden-Seins Jesu durchgängig eine erhebliche Rolle, es dient der logisch-dramaturgischen Vorbereitung auf die nachfolgenden Begegnungen mit dem Auferweckten (je

¹³⁴⁷ Kreuzer, Michael: „Auferstanden am dritten Tag“. Christologie als Modell der Eschatologie“, in: Schreiber, Stefan; Siemons, Stefan (Hgg.): *Das Jenseits* (s. Anm. 1292), 119–142, hier 125.

¹³⁴⁸ Ebda.

¹³⁴⁹ Eine dritte mögliche Perspektive wäre die einzige wirklich uneinnehmbare, nämlich jene Gottes.

nach Evangelium in sogleich wiedererkennbarer oder in offensichtlich äußerlich veränderter Gestalt) sowie womöglich der Herausstreichung einer Besonderheit der Auferweckung Jesu, die sich (allein) im Matthäus-Evangelium (Mt 27,52f) allerdings auch auf die Auferweckung vieler „Leiber der entschlafenen Heiligen“ auswirkt und somit deren Gräber ebenfalls leer werden lässt. Der „dritte Tag“ als Tag der Entdeckungen des leeren Grabes und der ersten Erscheinungen des auferweckten Jesus steht somit mit dem Schabbat, konkret: mit jüdischen Gepflogenheiten des Haltens des Schabbats und mit dem Motiv des leeren Grabes in unmittelbarem, logisch nachvollziehbarem erzählerischem Zusammenhang.

Logisch nicht restlos durchdringbar, aber dennoch nicht anders annäherbar ist demgegenüber die Perspektive der Verstorbenen (in diesem Fall des gekreuzigten Jesus von Nazareth). Allein schon die kanonisch-chronologisch erste erzählerische Annäherung der Bibel an das Phänomen der Zeit, i. e. der Stehsatz „Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: x-ter Tag“ in Gen 1 ist als mit Eintritt des Todes des Menschen nicht mehr wahrnehmbar anzunehmen, wenn man diese Wahrnehmung an die mit Eintritt des Hirntods zugrunde gegangenen Sinne bzw. an die Fähigkeit zur Deutung der Sinnesinformationen koppelt. Geht man von der Unfähigkeit des Menschen zur Zeitwahrnehmung im prä mortal-irdischen Sinne und zugleich davon aus, dass Jesus ganz Mensch war, so ist eben diese Unfähigkeit zur Zeitwahrnehmung auch vom verstorbenen Jesus zu präsumieren. Wähnt man des Weiteren ihn, so wie jeden anderen Menschen, in einer gottdurchwirkten Sphäre lebend, und zwar prä- und postmortal, und bezieht man dazu die in Ps 90,4 zum Ausdruck gebrachte Metapher („Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag, wenn er vergangen ist, und wie eine Wache in der Nacht“) in die Überlegungen mit ein, so steht oder vielmehr: fällt damit die Idee, dass der verstorbene Jesus bis zum „dritten Tag“ gewartet habe, bis er auferweckt worden oder gar eigenmächtig auferstanden wäre. Zugleich sind durch solche Vorstellungen aber auch jegliche zeitlich konnotierte Strafraumen in einem „Fegefeuer“ u. dgl. obsolet.

Das Motiv des „dritten Tages“ im wörtlichen Sinne zu verstehen, steht daher nicht nur in gravierendem Kontrast dazu, dass der übrige erzählerische Inhalt der Evangelien und anderer „neu“-testamentlicher Schriften ebenso nicht als historische Tatsachenberichte oder gar Protokolle über (genau) so Geschehenes zu postulieren sind (vgl. dazu den Begriff der „biblischen Historiosophie“, der „Geschichtssage(n) mit historischem Kern“¹³⁵⁰), sondern stellt

¹³⁵⁰ Ben-Chorin, Schalom: Die Tafeln des Bundes (s. Anm. 840), 20.

zugleich das Einbringen einer unangemessenen zeitlichen Komponente¹³⁵¹ in postmortale Lebensbereiche dar. Lange Zeit über wurde dies mit einer ebenso unangebrachten räumlichen Komponente („Abstieg“ in die „Unter“-Welt u. dgl.) verknüpft.¹³⁵² Beidem zugrunde liegt letztlich der Wunsch der Gottes-Verwaltung, des Festlegen-Wollens des Wirkens und der Wirkweise Gottes.

¹³⁵¹ Vgl. auch Stefan Schreiber, der aufgrund seiner Untersuchungen bezüglich der „Frage nach der Totenerweckung bei Jesus“ zum Schluss kommt, „dass Jesus wohl (...) mit einer vollendeten Gestalt der Lebensverhältnisse, also auch einer Defunktionalisierung des Todes und einer allgemeinen Totenerweckung rechnete. Dabei spielen weder die Vorstellung zweier paralleler ‚Welten‘ Himmel und Erde noch der Zeitfaktor eine Rolle, da die ‚himmlische‘ Wirklichkeit bereits jetzt auf Erden anbricht“ (Schreiber, Stefan: „Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod. Zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu“, in: Labahn, Michael; Lang, Manfred (Hgg.): Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! (s. Anm. 1288), 129–156, hier 145).

¹³⁵² Die Annahme der Notwendigkeit (im wörtlichsten Sinne des Not-Wendens) eines „Höllenabstiegs“ Jesu setzt dreierlei gedanklich voraus: 1. das Sich-Befinden von Verstorbenen an einem räumlich vorgestellten bzw. mit Dimensionen des Raumes assoziierten Ort, an dem zugleich die diesseitig-innerweltlichen Gesetze der Zeit gelten, indem es eine Zeit vor und nach Jesu „Höllenabstieg“ gäbe; 2. die Unfähigkeit oder den Unwillen Gottes, in dieser Sphäre zu wirken bzw. an diesem Wartezustand etwas zu verändern, bevor Jesus den „Höllenabstieg“ antritt, was zugleich die enorme Thematik der Theodizeefrage beinhaltet; 3. entweder die Ausstattung Jesu mit Fähigkeiten, die ansonsten keinem Menschen zukommen, i. e. in der „Hölle“ die auf ihn Wartenden zu „befreien“, was jedoch der Annahme widerspricht, dass Jesus „ganz Mensch“ geworden sei, oder die Postulierung der Göttlichkeit Jesu, die ihm das Befreien der „Höllen“-Bewohner ermöglicht, was jedoch mit dem in Punkt 2. Dargelegten nicht vereinbar wäre. Eine gänzlich kontrastierende Sichtweise läge in der kabbalistisch-jüdischen Vorstellung von Gott bzw. der den Gottesnamen umschreibenden Bezeichnung als „ha makom“, „der Ort“, über die Schalom Ben-Chorin schreibt: „Die Rabbinen haben es streng vermieden den Gottesnamen JHWH zu gebrauchen und selbst die Umschreibung Adonaj, der Herr, die mit der Übersetzung der LXX ‚Kyrios‘ zusammenhängt, wurde später ausgespart. Makom hängt exegetisch mit der Stelle im Esther-Buch zusammen, in welcher Mardochai der Königin Esther ansagt, daß im Falle ihrer Weigerung, zu König Ahasveros zu gehen, den Juden Rettung und Hilfe von anderem Ort (Makom acher) zukommen werde (Esth 4,14). Die Kabbala, die jüdische Mystik, hat den Begriff Makom weiter stilisiert und betont, daß Gott der Ort der Welt ist, nicht umgekehrt“ (Ben-Chorin, Schalom: Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada. Jerusalemer Vorlesungen, Tübingen 1985, 60). Ob Gott also als der „Ort“, von dem Rettung und Hilfe kommt, oder aber als Ort der Welt gedacht wird, würde für den Gegenentwurf zu einem Warte-Raum bzw. Warte-Zeit-Raum bis zu einem „Höllenabstieg“ Jesu letztlich keinen Unterschied machen: Da der Tod Teil der Welt ist, Gott zugleich der Ort der Welt (der Ort, d. h. nicht an Dimensionen des Raumes zwangsläufig gebunden und auch nicht darin vorzustellen, so, wie auch der Schabbat als die Dimension der Zeit transzendierend betrachtet werden kann), würde der Mensch auch in seinem Sterben und Tot-Sein nicht gleichsam aus Gott herausfallen.

e. „Stirbt einer am Rüsttag, so ist das ein gutes Zeichen für ihn. – Denn er geht sofort zur Ruhe ein.“ Zum Karsamstag als Schabbat

Strack/Billerbeck kommentieren Mt 27,50, d. h. die Beschreibung des Todeseintritts des matthäischen Jesus mit folgendem Verweis: „Der Todestag Jesu war ein Freitag. Vom Tode an einem Freitag heißt es K^eth 103^b: Stirbt einer am Rüsttag auf den Sabbat (= Freitag), so ist das ein gutes Zeichen für ihn. – Raschi: Denn er geht sofort zur Ruhe ein.“¹³⁵³ Damit beschreiten sie keinen neuen Weg und ebenso nicht einen, der lediglich in jüdischem Schrifttum zu finden ist und nur von Strack/Billerbeck auf die heidenchristlich geprägte Endgestalt des „Neuen“ Testaments übertragen wird. Vergleichbare Vorstellungen sind sowohl in Letztgenanntem selbst als auch sogar in lehramtlichen Schriften der katholischen Kirche zu finden, die ansonsten als alles andere denn von jüdischem Denken geprägt zu bezeichnen sind:

Drei Männer werden gemäß Lk 23,32f (vgl. Mt 27,38; Mk 15,27; Joh 13,18) zugleich gekreuzigt, zwei „κακούργους“ („Übeltäter“, „Verbrecher“, „Missetäter“) und Jesus. Im Unterschied zu ihren Konterparten im Matthäus- und Markus-Evangelium stimmen nicht beide Leidensgenossen des lukanischen Jesus in die Verspottungen der „Obersten“ und der Soldaten (s. V. 35f) ein. Während einer der beiden an denjenigen, den er „der Christus“ nennt, um sofortige Rettung, nämlich vom Kreuz, ohne zu Tode zu kommen, appelliert, erhofft sich der andere offenkundig eine, wenn auch vage formulierte, postmortale Rettung (bemerkenswerterweise verwendet er die Bezeichnung „Christus“ nicht): „Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst!“ („Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου“, V. 42). Eventuell alternativ zu übersetzen wäre „μυμνήσκω“ als „sich kümmern um“. „ὅταν“ könnte im Falle, dass es als „im Falle dass“ ins Deutsche übertragen wird, einen Anklang von Zweifel des Delinquenten zum Ausdruck bringen, ob sein Kreuzesnachbar in seine „βασιλεία“,

¹³⁵³ Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 424), 1042f. Im Avot de-Rabbi Nathan ist eine vergleichbare Äußerung zu finden, welche eingebettet ist in einen Dialog, der „at the hour of Rabban Yohanan ben Zakkai's death“ zwischen jenem und seinen Schülern stattfindet. Unter anderem heißt es darin: „He would also say: If someone dies with a clear mind, that is a good sign; with a confused mind, a bad sign. If someone dies while speaking, that is a good sign; in silence, a bad sign. If someone dies while speaking words of Torah, that is a good sign; while speaking trivial words, a bad sign. If someone dies in happiness, that is a good sign; in sadness, a bad sign. If someone dies while laughing, that is a good sign; while crying, a bad sign. If someone dies just before the Sabbath, that is a good sign; just after the Sabbath, a bad sign. If someone dies just before Yom Kippur, that is a bad sign; just after Yom Kippur, a good sign“ (ARN 25, siehe: https://www.sefaria.org/Avot_DeRabbi_Natan.25.2?lang=bi&with=all&lang2=en, aufgerufen am 13. 09. 2024).

die jedenfalls als „Herrschaft“, „Königtum“, „Reich“ u. dgl. einzudeutschen ist, gelangen wird. Dieses „Kommen“ oder „Gelingen“ („ἔρχομαι“) trägt auch die Bedeutung „Wiederkommen“ oder „Zurückkommen“ in sich – die genauen Vorstellungen des „Übeltäters“ bleiben im Text unklar.

Unzweideutiger sind hingegen die Übersetzungsmöglichkeiten der Antwort des lukanischen Jesus¹³⁵⁴: „ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ“ („Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein“, V. 43). Was allerdings unter dem Begriff „Paradies“, der im „Neuen“ Testament ansonsten nur in 2 Kor 12,4 und Offb 2,7 vorkommt, in seiner hebräischen Form „פֶּרֶדֶס“ u. a. in Hld 4,13; Koh 2,5 oder Neh 2,8, dort allerdings eher mit der Bedeutung „Garten“, näherhin zu verstehen ist resp. der lukanische Jesus sich darunter vorstellt, bleibt offen. Wesentlich ist jedenfalls die Behauptung, dass beide, Jesus und sein Kreuzeskollege, „heute“ in diesem paradiesischen Zustand sein werden. Interpretiert man diesen Ausspruch nicht nur als Zuspruch, Trost bzw. Vertröstung, als Ausdruck von Hoffnung, sondern als Zusage und Gewissheit, so setzt dies voraus, dass der lukanische Jesus 1. mit Sicherheit weiß, dass er „im Paradies“ sein wird (sic, nicht in der „Hölle“, auch nicht zu soteriologischen Zwecken)¹³⁵⁵, 2. dass er weiß, wer außer ihm ins „Paradies“ gelangen wird, 3.

¹³⁵⁴ Wiewohl streng genommen aus dem Text selbst nicht mit Sicherheit hervorgeht, dass V. 43 aus dem Munde des lukanischen Jesus erklingt, denn es heißt in V. 42 einleitend: „Und er sprach“, ähnlich in V. 43: „Und er sprach zu ihm“. Theoretisch könnte somit V. 43 ebenso wie der Satz zuvor vom „Übeltäter“ an Jesus gerichtet sein. Sprachlich eindeutiger wäre z. B. eine der folgenden Formulierungen zu Beginn von V. 43 gewesen: „Und dieser sprach zu ihm“ oder „Und Jesus sprach zu ihm“ oder „Jesus antwortet ihm“.

¹³⁵⁵ Anders gestaltet ist jene Geschichte, die im Talmud (Ber 61b) über das Beten Rabbi Akibas bei seinem gewaltsamen Zu-Tode-Kommen erzählt wird: „Die Stunde, da man R. Áqiba zur Hinrichtung führte, war gerade die Zeit des Šemálesens, und man riß sein Fleisch mit eisernen Kämmen; er aber nahm das Joch der himmlischen Herrschaft auf sich. Seine Schüler sprachen zu ihm: Meister, so weit!? Er erwiderte ihnen: Mein ganzes Leben grämte ich mich über den Schriftvers: *mit deiner ganzen Seele*, sogar, wenn er deine Seele nimmt, indem ich dachte: wann bietet sich mir die Gelegenheit, und ich will es erfüllen, und jetzt, wo sie sich mir darbietet, sollte ich es nicht erfüllen!? Er dehnte so lange [das Wort] *einzig*, bis ihm die Seele bei *einzig* ausging. Da ertönte eine Hallstimme und sprach: Heil dir, R. Áqiba, daß deine Seele bei *einzig* ausging! Die Dienstengel sprachen vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Ist das die Tora und das ihre Belohnung? *Von den Sterblichen, von deiner Hand, o Herr; von den Sterblichen!*? Er erwiderte ihnen: *Ihr Anteil ist im Leben*. Darauf ertönte eine Hallstimme und sprach: Heil dir, R. Áqiba, du bist für das Leben der zukünftigen Welt bestimmt“ (<https://www.sefaria.org/Berakhot.61b.9?lang=bi&with=all&lang2=en>, aufgerufen am 13. 09. 2024). Pinchas Lapide kommentiert hierzu: „Akiba und Jesus – beide lebten in der Gotteslehre für ganz Israel, und all ihr gemeinsames Streben galt der Erlösung ihres Volkes. Sie starben von Heidenhand als Glaubenhelden, mit dem Namen Gottes auf ihren Lippen. Wenn Rabbi Akiba hierauf das ewige Leben verheißen wurde, war Rabbi Jeschua nicht ebenso würdig, die künftige Welt zu erleben? Im Tode beider sahen ihre Jünger – sobald neue Hoffnung ihre Niedergeschlagenheit zu übermannen vermochte – weder eine Niederlage noch das Ende, sondern die Krönung eines vorbildlichen Lebens – und den Anfang eines neuen Lebens, das über jeden Tod erhaben ist. Beide wurden in der verklärten Rückschau der Überlieferung so edel und gottnah verewigt, wie es Judentum und Christentum in ihren verschiedenen Vorstellungsbereichen vermochten“ (Lapide, Pinchas: Auferstehung (s. Anm. 1293), 47f.).

dass er weiß, dass er und der „Übeltäter“ überhaupt noch an diesem Tag („heute“) sterben werden und nicht längere Zeit dahinsiechen, 4. dass er davon ausgeht, dass er und der „Übeltäter“ nicht bis zum „Ende der Zeiten“ o. ä. auf Auferweckung o. ä. warten müssen, sondern dass dies noch am selben Tag, am Todestag eintreten wird.

Auffallend ist, dass der lukanische Jesus nicht von „Auferweckung“ oder „Auferstehung“ spricht, sondern von einem Sein „im Paradies“ – und dies kann ganz besonders mit der Tatsache verknüpft sein, dass Jesus gleichsam in einen Schabbat hineinstirbt, dass das „Reich“ („βασιλεία“), in welches zu kommen der „Übeltäter“ von Jesus annimmt, das Reich des Schabbats ist.

Im lukanischen Narrativ folgt auf diese kurze Unterredung die Beschreibung einer Art dreistündiger Sonnenfinsternis und des Entzwei-Reißens des Tempelvorhangs. Im Hinblick auf das soeben Dargelegte könnte das Verfinstern der Sonne als ein verfrühtes Einsetzen des Schabbats interpretiert werden, der ja jeweils mit Sonnenuntergang beginnt.¹³⁵⁶ Nach den hoffnungsspendenden Worten an seinen Leidensgenossen wird vom lukanischen Jesus nur noch eine weitere Aussage erzählt: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist!“ (23,46), eine Aussage, die als auf jener Erzähllinie liegend betrachtet werden kann, die geradewegs auf den Schabbat zusteuert: Jesus hat zeitlebens Woche für Woche auf den Schabbat hin gelebt und beendet sein Leben durch ein Auf-den-Schabbat-hin-Sterben. Zumindest beim lukanischen Jesus kommt dies in einer geradezu abgeklärten, gleichsam leidensabgekoppelten Weise sprachlich zum Ausdruck. Die „Übergabe“ seines „Geistes“ an den „Vater“ stellt ein Analogon zum Eintritt in jeden Schabbat dar: Der Mensch lässt seine Arbeit ruhen, in all ihrer Unvollendetheit, im Vertrauen darauf, dass Gott für die Vollendung und all das sorgen wird, was der Mensch am Schabbat, im Schabbat und im bzw. nach dem Tod braucht.

Gänzlich anders sterbende Jesusfiguren werden durch die übrigen drei kanonischen Evangelien gezeichnet. Der johanneische Jesus „wusste, dass alles schon vollbracht war“ (Joh 19,28), und widmet sich mit seinen vorletzten Worten („Mich dürstet!“) der Erfüllung der „Schrift“. Der erzählerischen Alogik, dass der johanneische Jesus in V. 30 „Es ist vollbracht“ konstatiert, obwohl dies laut V. 28 bereits der Fall gewesen sei, ungeachtet, so können diese letzten Worte nicht als zum nachfolgenden Schabbat hinleitend interpretiert werden. Wie an obiger Stelle bereits näher ausgeführt („Todesbeschleunigung zwecks Schabbatehrung: zu Joh 19,28–20,1“),

¹³⁵⁶ Das Zerreißen des Tempelvorhangs kann analog zum Einreißen der Kleidung, als Zeichen der Trauer der Angehörigen eines Verstorbenen, interpretiert werden.

ist allerdings auch der unmittelbar nachfolgende Textabschnitt neben unzähligen anderen ein Zeugnis dafür, wie sehr der Text des Johannes-Evangeliums, in der vorliegenden Endgestalt, in weiten Teilen als Dokument eines sich vom Judentum abgekoppelt und abstrahiert habenden, ihm z. T. dezidiert feindlich gegenüberstehenden Christentum zu betrachten ist.

Demgegenüber wird der matthäische und markinische Jesus als so sehr im Judentum verwurzelt dargestellt, dass seine letzten Worte (Mt 27,46; Mk 15,34) bis zum heutigen Tag in ihrer hebräischen bzw. aramäischen Fassung im Text enthalten sind. Ohne an dieser Stelle auf die umfangreiche Diskussion darüber eingehen zu können, ob das Zitat des Anfangs von Ps 22 gleichsam eine still gebetete Fortsetzung im weiteren Erzählverlauf findet oder nicht¹³⁵⁷, seien zwei mögliche Anknüpfungspunkte an den Schabbat genannt: 1. der Wendepunkt in V. 22b des Psalms („Du hast mich erhört“), 2. der auf Ps 22 folgende Ps 23, der (eventuell bis auf V. 4) eine Welt entwirft, die als schabbatlich bezeichnet werden kann. Im zweiten Fall könnte Ps 22 als zum Sterben am Kreuz passend interpretiert werden, worauf der Schabbat folgt, der in Gebeten wie Ps 23 bildhaften Ausdruck finden kann. Bleibt man allerdings auf der unmittelbaren Textebene von Mt 27,45–50 bzw. Mk 15,33–37, so ist beim laut schreiend den Geist aufgebenden matthäischen und markinischen Jesus keinerlei Vorfriede auf den rettenden Schabbat oder auch überhaupt auf die nahende Begegnung mit Gott in himmlischer Fülle erkenn- oder interpretierbar.¹³⁵⁸

¹³⁵⁷ Siehe dazu beispielsweise Rudolf Bultmann: „Wir können nicht wissen, ob Jesus einen Sinn in seinem Tod gefunden hat. Es ist möglich, daß er zusammengebrochen ist; man darf sich diese Möglichkeit nicht verhehlen“ (zit. nach Lapide, Pinchas: Er wandelte nicht auf dem Meer. Ein jüdischer Theologe liest die Evangelien, Gütersloh 1984). Lapide hält es demgegenüber für „höchst wahrscheinlich (...), daß Jesus nicht nur bis zur Stimmungswende von Vers 11 gelangt ist, sondern imstande war, den ganzen Psalm 22 bis zu Ende zu beten, ehe er ‚mit einer großen Stimme‘ verschied. (Mk 15,37) Jesu letztes Wort lautet im Johannesevangelium: ‚Es ist vollbracht! Da neigte er das Haupt und starb‘ (Jo 19,30). Dieses Sterbewort ist aber auch das Schlußwort von Ps 22, dessen letzter Vers mit jener neugewonnenen Heilsgewißheit des Beters ausklingt, die ihn so sehr besselt, daß er sie auch der Nachwelt der noch Ungeborenen hinterlassen will: ‚... sie werden Seine Heilstat verkünden dem Volk, das erst geboren wird: daß Der Herr es vollbracht hat.‘ (Ps 22,32) Der vierte Evangelist übersetzt zwar das hebräische ‚ki assa‘, das wortwörtlich ‚Er hat es getan‘ bedeutet, nicht mit *epoiésen*, *teteles-tai*, sondern setzt sinngemäß, um in dem einen Wort all die Aussagekraft zu verdichten, die den letzten beiden Versen (31-32) innewohnt“ (ebda., 99f.). Lapide begeht dabei allerdings jenen methodischen Fehler, der auch bei zahllosen christlichen Autoren zu finden ist, nämlich die Vermischung unterschiedlicher und gerade im Bereich der Passionserzählungen so divergenter Evangeliumstexte.

¹³⁵⁸ Auch wenn neben anderen Autoren François-Xavier Durrwell befindet: „Mais ce cri est prière et non désespoir – qui désespère détourne avec violence sa face de Dieu. Au fond des ténèbres, un point de lumière: le Dieu apparemment si lointain est son Dieu, son Dieu à lui, dans les bras de qui il avait été jeté au sortir du sein de sa mère“ (Durrwell, François-Xavier: La résurrection de Jésus mystère de salut, Paris ¹⁰1976, 15). Von jüdischen Autoren wird hingegen tendenziell die ganze Tragweite der Tragik des zitierten Psalmverses nicht beschönigt. So kommentiert etwa Pinchas Lapide: „Mein Gott, mein Gott, warum hast DU mich verlassen?“ Hier half kein Umdeuten noch Weghören“ (Lapide, Pinchas: Auferstehung (s. Anm. 1293), 48). Joseph Klausner hält es für

Im Narrativ des Matthäus-Evangeliums folgt unmittelbar auf den Eintritt des Todes Jesu eine kurze Episode ohne synoptische Parallelen, auf die ich an obiger Stelle bereits zu sprechen kam. Das Erdbeben und das Öffnen der Gräfte in Mt 27,51 bewirken, dass „viele Leiber der entschlafenen Heiligen (...) auferweckt“ werden (V. 52). Allerdings heißt es in weiterer Folge: „und sie gingen nach seiner Auferweckung aus den Gräften und gingen in die heilige Stadt und erschienen vielen“ (V. 53). Wenn die Auferweckung Jesu nicht als zum Zeitpunkt seines Todes bzw. in unmittelbarer Folge davon geschehen angenommen wird, wären die mit Einsetzen seines Todes auferweckten „Leiber der entschlafenen Heiligen“ als zwischenzeitlich auf das Auferweckt-Werden Jesu wartend vorzustellen. Wozu aber wären sie dann schon vor ihm auferweckt worden? Zudem würde der Tod des matthäischen Jesus die Auferweckung „der entschlafenen Heiligen“ zur Folge haben, Jesus selbst wäre aber davon nicht betroffen, d. h. für ihn selbst würde sein Tod nicht die Wirkung haben, die dieser für die „entschlafenen Heiligen“ hätte.

Zudem kann gerade das matthäische Erdbeben, als Reaktion auf den Tod Jesu, als Metapher für das einsetzende Handeln Gottes interpretiert werden, falls es sich dabei um eine Referenz auf „alt“-testamentliche Topoi handelt: „Neben Sturmwind, Gewitter u. ä. begleiten Erdbeben als Reaktion der Schöpfung bzw. Natur das Erscheinen bzw. Wahrnehmbar-Werden Gottes in der irdischen Welt (vgl. Ex 19,18; Ri 5,4; Ps 68,9; Hab 3,6.10 u. ä.)“¹³⁵⁹, so Ulrich Dahmen. „Das Gegenbild 1 Kön 19,11f“ stellt Dahmen demgegenüber als „im Kontext alttestamentlicher Theophanieschilderungen völlig singulär“ auftretend dar: „Hier gehört das Erdbeben zwar zu den Begleiterscheinungen des Kommens JHWHs, aber es wird ausdrücklich festgehalten, dass JHWH nicht im Erdbeben (und den weiteren Naturerscheinungen) war. Das entspricht zum einen den übrigen Belegen, die das Erdbeben eben immer nur als Begleiterscheinung oder als irdische Reaktion auf sein Kommen beschreiben; zum anderen ist hier eine deutliche Abwehrhaltung Israels (...) gegenüber der religiösen Umwelt spürbar, die eine solche Gleichsetzung von Gott und Naturgewalt durchaus kannte und pflegte.“¹³⁶⁰

„unwahrscheinlich, daß die christliche Kirche Jesus gerade diesen Vers zugeschrieben hätte, wenn er ihn nicht wirklich geäußert hätte: Steht er doch im Widerspruch zu ihrer ganzen Anschauung von Jesus und seinen Leiden“ (Klausner, Joseph: Jesus von Nazareth (s. Anm. 488), 491).

¹³⁵⁹ Dahmen, Ulrich: Art. „Erdbeben (AT)“, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2011).

¹³⁶⁰ Ebda.

Einerseits kann es sich also um einen Verweis auf „alt“-testamentliche, bildhafte Beschreibungen der direkten Wahrnehmbarkeit Gottes handeln, andererseits um eine Vorstellung von Theophanie, die auch in Offb 8,5; 11,13.19 verarbeitet wurde, wie Stephan Witetschek feststellt: „In die Kategorie ‚Theophanie‘ dürfte im weiteren Sinne auch das Erdbeben in Mt 27,51–54 (...) einzuordnen sein: Indem der Tempelvorhang zerreißt und die Gräber sich öffnen, tritt Gott selbst als Handelnder auf (Luz). (...) Als Manifestation göttlicher Präsenz wird das Beben von Mt 27,51 im österlichen Erdbeben von Mt 28,2 aufgegriffen, das ebenfalls auf göttliches Handeln hinweist.“¹³⁶¹ Im Unterschied zu Mt 27,51, wo direkt davon die Rede ist, dass das Erdbeben (als Zeichen göttlichen Handelns) Auferweckung bewirkt, ist in 28,2 allerdings als Ursache des Erdbebens eindeutig das Herabkommen eines Engels des Herrn „aus dem Himmel“ benannt („denn“: „da geschah ein großes Erdbeben; denn ein Engel des Herrn kam aus dem Himmel herab“, „σεισμός ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ“).

Anders als in diversen christlichen, lehramtlichen Dokumenten¹³⁶² wurde in jüdischem Schrifttum nicht versucht, Gottes Wirken, auch und gerade nicht hinsichtlich postmortaler Vorgänge, festzulegen, festzuschreiben, ja, nicht einmal festzudenken. In den „Dreizehn

¹³⁶¹ Witetschek, Stephan: Art. „Erdbeben (NT)“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2013.

¹³⁶² Siehe dazu etwa „Munificentissimus Deus“, jene Apostolische Konstitution, in der P. Pius XII. fünf Jahre nach dem Ende der Schoah die leibliche Aufnahme Mariens (einer ihres Jüdin-Seins ebenso wie ihr Sohn in katholischer Liturgie, Dogmatik und Volksfrömmigkeit weitgehend enthobenen christlichen Zentralfigur) in den Himmel als Dogma festsetzte. Darin heißt es: „Es ist von Gott geoffenbarte Glaubenslehre, daß die Unbefleckte Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde.“ (DH 3903) Näher erläutert wird dieser postulierte Sachverhalt, der wie allein schon der Großteil der verwendeten Begriffe dieses Dogmas keinerlei Rückhalt in biblischen Schriften hat (wiewohl Selbiges gleich zu Beginn dieses Dokuments behauptet wird, vgl. DH 3900), in DH 3902 dahingehend, dass sie „schließlich als höchste Krone ihrer Vorrechte erlangt“ habe, „daß sie von der Verwesung des Grabes unversehrt bewahrt wurde und daß sie, wie schon ihr Sohn, nach dem völligen Sieg über den Tod mit Leib und Seele zur erhabenen Herrlichkeit des Himmels emporgehoben wurde“. Wenn Maria „von der Verwesung im Grab verschont“ geblieben sei: Was anderes sollte dies sein als ein Ausdruck der Vorstellung ihrer Auferstehung im Tod, direkt zum Zeitpunkt ihres Todes? Mit dieser Vorstellung konform geht auch ein Spezifikum des katholischen Heiligenkalenders, dass nämlich die Kirche das Sterbedatum der von ihr Heiliggesprochenen gleichsam als deren himmlischen Geburtstag, deren unmittelbaren Eintritt in göttlich-himmlische Sphären annimmt. Warum Gleiches nicht auch von Jesus von Nazareth angenommen werden sollte, lässt sich nicht logisch erschließen. Zudem heißt es im zitierten Abschnitt von „Munificentissimus Deus“, „daß sie (...) wie ihr Sohn (...) aufgenommen wurde“. Selbst wenn durch diese Textpassage vermutlich die Gleichartigkeit des Himmelsgenusses von Mutter und Sohn dargelegt werden soll, was mit der generellen Tendenz von „Munificentissimus Deus“ zur Quadrinität korreliert, so kommt durch die gewählte Formulierung ebenso zum Ausdruck, dass sich Art und Weise (und damit auch Zeitpunkt nach dem Ableben) der Himmelsaufnahmen der beiden nicht unterscheiden.

Glaubenswahrheiten des Maimonides, die zur ständigen Liturgie der Synagoge gehören“¹³⁶³, heißt es z. B.: „אני מאמין באמונה שלמה שיהיה תחית המתים מעת שתעלה רצון מאת המורא,“ („Ich bin vollkommen überzeugt, daß die Auferstehung der Toten sein wird zur Zeit, die wohlgefällig sein wird dem Schöpfer“) ¹³⁶⁴. Selbst wenn hier vermutlich die individuelle Auferweckung, gar „im Tod“, nicht primär anvisiert wird, so liegt der zentrale Gedanke darin, dass es nicht dem Menschen (inklusive Päpsten) zukommt, den Zeitpunkt von Auferweckung(en) auch nur gedanklich festzulegen bzw. festlegen zu wollen, sondern dies vertrauensvoll „dem Schöpfer“ zu überlassen.

Bemerkenswert und in der christlichen, oben erwähnten Debatte nicht rezipiert worden ist zudem die Tatsache, dass, so Julius Guttman, „sich in allen Phasen des talmudischen J.-tums auch die Überzeugung“ findet, „daß der Mensch unmittelbar nach dem Tode von Gott gerichtet wird und die Vergeltung für seine Taten empfängt. Die Anschauung der Apokryphen, daß das Leben der Seele nach dem Tode nur ein vorläufiger Zwischenzustand ist, fehlt zwar nicht, kann aber nicht als durchgehende talmudische Ansicht betrachtet werden.“¹³⁶⁵ Auch wenn generell nicht unmittelbar von Aussagen des Talmuds auf die möglichen Ansichten des historischen Jesus von Nazareth zu verschiedenen Thematiken geschlossen werden kann, so gibt es in den kanonischen Evangelien, interpretiert man die oben analysierten Textpassagen über den „dritten Tag“ als Einschübe, die zu spätem Zeitpunkt der Texterstellung ergänzt wurden und/oder als metaphorische Reden, keinen Hinweis darauf, dass die jeweils dargestellten Jesusfiguren dieser „Überzeugung“ widersprechen würden. Anders gesagt: vom historischen Jesus von Nazareth als Jude kann mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass er eine Vorstellung geteilt hätte, die Maria Riebl in ihrer 1978 publizierte Dissertation mit den Worten zusammenfasst: „Jesus stirbt in seine Auferstehung hinein“¹³⁶⁶. Dies entspricht dem Fazit der Reflexionen Gerhard Lohfinks: „Wir haben (...) gesehen, daß ein reflektierter Zeitbegriff (der nicht einfach naiv davon ausgeht, daß jenseitige Zeit irdischer Zeit kommensurabel sei)

¹³⁶³ Lapide, Pinchas: Auferstehung (s. Anm. 1293), 31.

¹³⁶⁴ Bamberger, Selig (Hg.): סדור שפת אמת (s. Anm. 1055), 79.

¹³⁶⁵ Guttman, Julius: Art. „Unsterblichkeit“, in: Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hgg.): Jüdisches Lexikon (s. Anm. 459), Bd. IV/2, 1120–1124, hier 1122.

¹³⁶⁶ Riebl, Maria: Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53, Stuttgart 1978, 75, zit. nach Frankemölle, Hubert: „Auferweckung Jesu - (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit? Ein Zwischenruf“, in: Hoppe, Rudolf, Busse, Ulrich (Hgg.): Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hg. v. Gräßer, Erich, Bd. 93), Berlin u. a. Reprint 2018, 45–69, hier 68, Fn. 73.

notwendig dazu führen muß, die Eschata, nicht nur des einzelnen, sondern auch der Welt im Tode selbst anzusetzen.“¹³⁶⁷

Aufgrund der Fülle an Beobachtungen zu biblischen Texten, unter Zu-Rate-Ziehung jüdischen Schrifttums, welches womöglich – in welchem Ausmaß, sei andernorts näher reflektiert – gleichermaßen oder sogar mehr von Hoffnungen, Intentionen, Vor- und Einstellungen des historischen Jesus von Nazareth, und zwar des Juden Jesus von Nazareth, tradiert hat als so mancher Text der kanonischen Evangelien, besteht guter Grund dazu, anzunehmen, dass Jesus in den Schabbat hinein gerettet wurde, und zwar – um eine gängige Formulierung aus christlicher Liturgie paraphrasierend aufzugreifen – durch ihn, mit ihm und in ihm (i. e. durch den Schabbat, mit dem Schabbat und in dem Schabbat). So, wie die Bibel voll ist von Berichten von und über Menschen, die Erfahrungen gemacht haben, die sie als Erfahrungen mit Gott interpretierten und diese mit anderen Menschen teilen wollten, so teilte, folgt man den Erzählungen der vier kanonischen Evangelien,¹³⁶⁸ auch Jesus seine Erfahrung des Auferweckt-Werdens in seinen postmortalen Erscheinungen mit seinen Jüngerinnen und Jüngern – dies mag bei allen Unterschieden als Minimalkonsens der vier Evangelien gelten.¹³⁶⁹

¹³⁶⁷ Lohfink, Gerhard: „Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung“, in: Greshake, Gisbert; Lohfink, Gerhard: Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg u. a. 1975, 77, zit. nach Frankemölle, Hubert: „Auferweckung Jesu - (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit?“ (s. Anm. 1366). Wie Hubert Frankemölle feststellt, „revidierte“ Lohfink „ausdrücklich (...) seine obige Deutung und plädiert“ in der dritten (1978) und vierten (1982) Auflage dieses Buches aufgrund von „kritischen Einwänden, auch aus Rom (...) dafür, daß die präsentische und apokalyptische Eschatologie ,beide (...) vorstellungsmäßig wohl notwendig‘ sind“ (ebda.).

¹³⁶⁸ Ingo Broer gibt dazu allerdings zu bedenken: „Bezeichnenderweise sagen ja die älteren Auferstehungsformeln auch nichts darüber, ob der Gesehene mit den Erscheinungsempfängern gesprochen und ihnen seine Auferstehung selbst angesagt hat. Die massiven Vorstellungen von der Körperlichkeit des Auferstandenen finden sich demgemäß erst in den spät entstandenen Schriften des NT. Das bedeutet aber doch, daß die Erscheinungsempfänger aus ihrer Erfahrung des Sehens (...) auf die Auferstehung *schließen*. Dieser Rückschluß bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß sie das Phänomen des sich Sehenlassens Jesu in ihr Weltbild einordnen und dabei entdecken, daß in ihrem Weltbild dieses Phänomen mit der Auferstehung verbunden ist. Von daher sind auch wir legitimiert, die Aussage von der Auferstehung in unser Weltbild einzupassen“ (Broer, Ingo: „Der Glaube an die Auferstehung Jesu und das geschichtliche Verständnis des Glaubens der Neuzeit“, in: Verweyen, Hansjürgen (Hg.): Osterglaube ohne Auferstehung? (s. Anm. 1293), 47–64, hier 54).

¹³⁶⁹ Dennoch bleibt der Vorgang (Art und Weise, Zeitpunkt u. dgl.) der Auferweckung im Dunkeln, wie auch Edward Schillebeeckx feststellt: „Die Auferstehung selbst ist ein reales Geschehen, von Gott an Jesus vollzogen, aber ist als solches ein Geschehen über die Grenzen des Todes hinaus, und die Jünger haben dieses meta-historische Geschehen selbstverständlich nicht „erleben“ können. Im Gegensatz zu manchen Apokryphen verzichtet das Neue Testament auf jeden Bericht über das Auferstehungsgeschehen selbst“ (Schillebeeckx, Edward: Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie, Freiburg i. Br. 1979, 91).

Die Vorstellung, dass Gott auch in der Sphäre des Todes wirksam ist, und zwar unabhängig vom erst zu weit späterem Zeitpunkt erfolgten Auftreten Jesu, wurde etwa in Ps 139 – ein Psalm, von dem angenommen werden kann, dass er dem historischen Jesus von Nazareth wohl bekannt war – zum Ausdruck gebracht, wo es heißt: „HERR, du hast mich erforscht und erkannt. Du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen, du verstehst mein Trachten von fern. Mein Wandeln und mein Liegen – du prüfst es. Mit allen meinen Wegen bist du vertraut. (...) Von hinten und von vorn hast du mich umschlossen, du hast deine Hand auf mich gelegt. Zu wunderbar ist die Erkenntnis für mich, zu hoch: Ich vermag sie nicht zu erfassen. Wohin sollte ich gehen vor deinem Geist, wohin fliehen vor deinem Angesicht? Stiege ich zum Himmel hinauf, so bist du da. Bettete ich mich in dem Scheol, siehe, du bist da. Erhöbe ich die Flügel der Morgenröte, ließe ich mich nieder am äußersten Ende des Meeres, auch dort würde deine Hand mich leiten und deine Rechte mich fassen. Und spräche ich: Nur Finsternis möge mich verbergen und Nacht sei das Licht um mich her: Auch Finsternis würde vor dir nicht verfinstern, und die Nacht würde leuchten wie der Tag, die Finsternis wäre wie das Licht“ (V. 1–3.5–12).

Dass Jesus den Menschen nicht als von Gott als dessen Ebenbild „und damit eigentlich zur Unvergänglichkeit erschaffen“¹³⁷⁰ betrachtet hat, ist gleichermaßen unwahrscheinlich wie die Möglichkeit von der Hand zu weisen ist, dass sich die zum Ausdruck gebrachte Hoffnung „eines uralten Pascha-Sprichwortes“ mit dem Glauben Jesu deckt: „In dieser Nacht wurden wir gerettet; in dieser Nacht werden wir erlöst werden“ (Mech. Ex 12,42)¹³⁷¹. Gerade ein Schabbat an Pessach kann so zum doppelten Zeichen jener „*Bittachon* – Hoffnung“¹³⁷² werden, die Abraham Heschel als „vielleicht das charakteristischste Merkmal jüdischer Existenz“ bezeichnet, mit der Hinzufügung: „Glauben und Hoffnung sind eins. (...) Hoffnung ist der schöpferische Ausdruck des Glaubens. Wir verstehen vergangene Ereignisse falsch, wenn wir nicht der zukünftigen gewiß sind“¹³⁷³ – woran sich auch die traditionelle christliche Vorgehensweise (abzüglich der darin oftmals enthaltenen Koppelung an die Heilsexklusivität

¹³⁷⁰ Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (s. Anm. 1288), 75f.

¹³⁷¹ Lapide, Pinchas: Auferstehung (s. Anm. 1293), 39.

¹³⁷² So die Übersetzung Heschels des Wortes „בְּטָחוֹן“, welches auch als „Vertrauen“ übersetzt werden kann (vgl. z. B. Jer 17,7: „בְּטָחוֹן בְּיהוָה יִהְיֶה יְהוָה מְבֹטָחוֹ“, „Gesegnet ist der Mann, der auf den HERRN vertraut und dessen Vertrauen der HERR ist!“). „Hoffnung“ wird im Hebräischen eher durch „תִּקְוָה“ ausgedrückt, wohingegen „בְּטָחוֹן“ mit „בְּטָחָה“ verwandt ist, welches als „Sicherheit“ oder „Sorglosigkeit“ ins Deutsche übertragen werden kann.

¹³⁷³ Heschel, Abraham Joshua: Israel. Echo der Ewigkeit (s. Anm. 1237), 59.

des christlichen Christus) anknüpfen lässt, wonach aus der Auferweckung Jesu Rückschlüsse auf die je eigene Auferweckung gezogen werden.¹³⁷⁴

Allein schon an der in allen Evangelien erzählten Aufeinanderfolge von Tod Jesu, dem Schabbat und den Erscheinungen des Auferweckten tritt die Bedeutung des Schabbats für Soteriologie und Eschatologie zutage – wohlbemerkt, für eine Soteriologie und Eschatologie, die unter anderem in den Geschichten über Jesus von Nazareth erkenn- und erschließbar wird, jedoch nicht an seine Person und sein prämortales (und schon gar nicht ein postmortales) Wirken ausschließlich und ausschließend gekoppelt ist. Im Namen „Jehoschua“ wird deutlich, was sich in sämtlichen evangeliaren Erzählungen ebenso zeigt, die die Auferweckung Jesu in derselben Art und Weise umkreisen, wie dies bezüglich des Schabbats der Fall ist: Gott hilft, prä- und/oder postmortal, nicht als Jesus von Nazareth, sondern u. a. an diesem erkennbar. Abraham Heschel weist auf zwei Interpretationen des Schabbats hin: dass „das Wort *shabbat* ein Name Gottes ist“¹³⁷⁵ sowie dass der Schabbat der Schöpfung vorausging und diese vollendete¹³⁷⁶. Letzteres wird in Gen 2,4 deutlich, denn dort kommt es eben nicht zur Formulierung „es wurde Abend und es wurde Morgen: siebter Tag“. Es wird nicht über „den Tag nach“ dem siebten Tag bzw. Schabbat erzählt, stattdessen ist der siebte Tag der Zeitlichkeit/Endlichkeit, dem Zeitschema, der Zeitgebundenheit enthoben. Der wöchentlich zu feiernde Schabbat, eingefügt in den irdisch-diesseitigen Zeitverlauf, ist daher gleichsam von Zeit umrahmte Ewigkeit.

Es ist dieses „ganz Andere transzendenter Stummheit“¹³⁷⁷, in welches der gekreuzigte Jesus hineinfällt, in das „Trotzdem“, das den Schabbat, der auch zu ansonsten wenig freudvollen

¹³⁷⁴ Vgl. z. B. Gisbert Greshake: „Die erste und grundlegendste anthropologische Konsequenz der Auferstehung Christi, jene Konsequenz, die offenbar schon ganz am Anfang mit dem Auferstehungsbekenntnis verbunden war, ist die Hoffnung auf die eigene Auferstehung, auf die eigene Überwindung des Todes. Vielleicht (...) wurden die Osterereignisse (...) ursprünglich weniger unter dem Aspekt der Sprengung der persönlichen Todesgrenze betrachtet. Doch schon bei Paulus wird die in Tod und Auferstehung Jesu anbrechende Wende unter dem Gesichtspunkt ‚Sprengung der Todesgrenze für alle‘ reflektiert. ‚Wie in Adam *alle* sterben, so werden in Christus *alle* lebendig gemacht werden‘ (1 Kor 15, 22)“ (Greshake, Gisbert: „Der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 34 (1987), 3, 491–511, hier 492f.). Heschel führt zur „Bittachon“ weiter aus: „Die Bibel ist das Buch der Erwartungen. Der Grund der Hoffnung liegt in der Verheißung. Die Zukunft hat ein Gesicht, und in ihrem Gesicht sieht man die Herrlichkeit. Es gibt Böses, Schmerz, Tod, Todesangst, Exil. Aber jenseits aller Dunkelheit wird es Tag“ (ebda., 62). Insofern ist der von mir gewählt Begriff „Rückschlüsse“ unzutreffend, es wäre besser, von Zukunftsprognosen zu sprechen, von Zukunfts- statt Vergangenheitsorientierung.

¹³⁷⁵ Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat (s. Anm. 102), 19. Heschel bezieht sich hier auf den Zohar.

¹³⁷⁶ Ebda., 20.

¹³⁷⁷ Kämpchen, Martin: Lebens-Reisen. 9 Versuche, der Ferne näher zu kommen, Münsterschwarzach 2017, 16.

Zeiten gefeiert wird, mit all demjenigen verbindet, was als „ewiges Leben“, als „Auferweckung“, als „Sein bei Gott“, als Ausgleich irdischen Lebens und/oder dessen „Vollendung“ vorgestellt werden kann. Der „Kar“-Samstag steht somit in krassem Gegensatz zu Schabbat- und Pessach-Freude, die an ihm zu feiern gegen die zumindest anderthalb Jahrtausende praktizierte Vergottung des Kreuzes (vgl. Ex 32, goldenes Kalb), gegen die ebenso lang praktizierte Verteufelung des Judentums und gegen das blasphemische Bild eines käuflichen Gottes¹³⁷⁸ helfen würde. Den Schabbat als Zeit der Hoffnung, der lebensbejahenden und zugleich -transzendierenden Freude, als „ein Sechzigstel der kommenden Welt“¹³⁷⁹, als Zeit, die dazu reserviert wird, um Gott und dem Mitmenschen möglichst frei und ungebunden an alltägliche Mühen begegnen zu können, als Tag des Vertrauens auf „the God who provides“¹³⁸⁰, das die „alt“-testamentliche Geschichte über das vom Himmel kommende Manna narrativ entfaltet, als Tag, an welchem dieses Vertrauen zeitlebens u. a. dafür eingeübt werden kann, um es in der Todesstunde gleichsam abrufen zu können¹³⁸¹, ins Christentum (wieder) zu integrieren und am Karsamstag in Verbindung mit dem Gedenken an das Auferweckt-Worden-Sein Jesu von Nazareth, der sich seither in „an eternal state of Sabbath rest (M. Uqs 7:4)“¹³⁸² befindet, zu feiern, würde nicht nur die tiefgreifende Anerkennung des Jude-Seins Jesu

¹³⁷⁸ Vgl. Imbach, Josef: Ist Gott käuflich? Die Rede vom Opfertod Jesu auf dem Prüfstand, Gütersloh 2011.

¹³⁷⁹ Siehe dazu das oben bereits angeführte Zitat aus bBer 57b. Vgl. dazu auch Abraham Heschel: „In späterer Zeit wurde *menucha* ein Synonym für das Leben der kommenden Welt, für ewiges Leben“ (Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat (s. Anm. 102), 22). Heschel weist dabei auf folgende Quellen hin: „Shabbat 152b; Kuzari V,10; Yalkut Reubeni, Amsterdam 1700, S. 174a und das Gebet *El male rachamim*“ (ebda., Fn. 28).

¹³⁸⁰ Schifferdecker, Kathryn: „Sabbath and Creation“ (s. Anm. 904), hier 211.

¹³⁸¹ Unter Berücksichtigung von Ex 16,27 („Aber am siebten Tag geschah es, dass (dennoch) einige vom Volk hinausgingen, um zu sammeln, doch sie fanden nichts“) kann das für den siebten Tag notwendige Vertrauen zur Situation des Menschen hinsichtlich seines postmortalen Ergehens parallel gesetzt werden: Wer „hinter die Schwelle“ (des Todes) blicken möchte, findet nichts, d. h. Vertrauen und Hoffnung sind dem Menschen möglich, nicht aber Wissen. Eine weitere Parallele lässt sich zu Ex 16,29 ziehen, indem „weil euch der HERR den Sabbat gegeben hat, darum gibt er euch am sechsten Tag Brot für zwei Tage“ auf die Konfrontation des Menschen mit seiner selbst durch noch so dogmatisch postulierte Heilsversprechen nicht aufzulösenden Ungewissheit bezüglich seiner Seinsweise *post mortem* adaptiert wird als: „Seht, weil euch der HERR die Auferweckung gegeben hat, darum gibt er euch an der Schwelle des Todes (nicht zuvor, nicht schon am ersten bis fünften Tag), kurz vor dem Tod oder im Tod das, was ihr als Trost, Vertrauen und was auch immer für diesen einmaligen, besonderen und nicht-einübaren Übergang braucht“. Von diesem besonderen „Brot“ heißt es dann analog in Ex 16,24: „Da legten sie es zurück bis zum (nächsten) Morgen, wie Mose geboten hatte, und es wurde nicht stinkend, und es kam kein Wurm hinein“, d. h. es ist anders als jenes „Brot“, das Gott am Tag 1 bis 5 (also zeitlebens) gibt und es ist kein verderbliches „Brot“.

¹³⁸² Avery-Peck, Alan J.: „Death and Afterlife in the Early Rabbinic Sources: The Mishnah, Tosefta, and Early Midrash Compilations“, in: ders.; Neusner, Jacob (Hgg.): Judaism in Late Antiquity. Part Four: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity (= Handbook of Oriental Studies, Section One: The Near and Middle East, hg. v. Altenmüller, H. u. a., Bd. 49), Leiden 2000, 243–266, hier 249.

bedeuten, sondern auch eine in ihren Auswirkungen vielleicht nicht einmal abschätzbare Neuausrichtung christlicher Glaubens- und Lebenskultur.

Verzeichnis der zitierten Literatur

A. Quellen

a. Bibelausgaben

Buber, Martin; Rosenzweig, Franz: Die Schrift. Aus dem Hebräischen verdeutscht, 4 Bde., Stuttgart 1992.

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert 2017, Stuttgart 2016.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, übersetzt von Hermann Menge, unveränderter Nachdruck der letzten von Menge autorisierten Fassung (1939), Stuttgart 1994.

Die Tora. Die Fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch-deutsch), übers. v. Philippon, Ludwig, hg. v. Homolka, Walter u. a., Freiburg i. Br. 2015.

Elberfelder Bibel, Witten/Holzgerlingen 2006.

Elliger, Karl; Rudolph, Wilhelm; Weil, Gérard E. (Hgg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1967–77.

Herder Bibel, Freiburg i. Br. 2005.

Nestle, Eberhard; Aland, Barbara; Aland, Kurt (Hgg.): Novum Testamentum Graece, Stuttgart²⁸2012.

Rahlfs, Alfred; Hanhart, Robert (Hgg.): Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart 2006.

Tur-Sinai, Naftali Herz: Die Heilige Schrift, Jerusalem 1954.

Zürcher Bibel. Mit deuterokanonischen Schriften, Zürich 2019.

b. Außerbiblische Quellen

Bamberger, Selig (Hg.): Raschis Pentateuchkommentar, Basel ³1975.

Braude, William G.; Kapstein, Israel J. (Hgg.): Pesikta de-Rab Kahana. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days, Philadelphia 2002.

Doering, Lutz (Hg.): Die Tosefta. Seder II: Moëd. 1: Schabbat (= Rabbinische Texte, hg. v. Tilly, Michael, Erste Reihe: Die Tosefta. Übersetzung und Erklärung, Bd. II,1), Stuttgart 2019.

Ganzfried, Schelomo (Hg.): Kizzur Schulchan Aruch. Mit Punktation versehen. Ins Deutsche übertragen von Rabbiner Dr. Selig Bamberger, 2 Bde., Basel 1978.

Lattke, Michael (Hg.): Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Teil 1. Oden 1 und 3–14, Göttingen 1999; Teil 2. Oden 15–28, Göttingen 2001; Teil 3. Oden 29–42, Göttingen 2005.

Lauterbach, Jacob Zallel (Hg.): Mekhilta De-Rabbi Ishmael. A Critical Edition, based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction, and Notes, 2 Bde., Philadelphia ²2004.

Markschies, Christoph; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, I. Bd.: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, Tübingen 2012.

Nelson, W. David (Hg.): Mekhilta De-Rabbi Shimon Bar Yoḥai. Translated into English, with Critical Introduction and Annotation, Philadelphia 2006.

Rottzoll, Dirk U. (Hg.): Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Bd. 1: Parascha *Schemot* bis *Beschalach* (Ex 1–17). Bd. 2: Parascha *Jitro* bis *Pekudej* (Ex 18–40) (= Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, hg. v. Ehrlich, E. L., Bd. 17), Berlin 1999.

Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band: Evangelien, Tübingen ⁶1990; II. Band: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁶1997.

Stemberger, Günter (Hg.): Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus, Berlin 2010.

Wünsche, August (Hg.): Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis (= Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, 2., 4., 5., 8., 10. und 11. Lieferung), Hildesheim 1967 (Reprograf. Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1881).

Wünsche, August (Hg.): Der Midrasch Schemot Rabba. Das ist die allegorische Auslegung des zweiten Buches Mose (= Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, 12., 15., 17. und 18. Lieferung), Hildesheim 1967 (Reprograf. Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1882).

c. **rabbinische Schriften, veröffentlicht auf <https://www.sefaria.org/texts>**
(aufgerufen am 14. 10. 2024)

bAZ, siehe: https://www.sefaria.org/Avodah_Zarah?tab=contents

bBer, siehe: <https://www.sefaria.org/Berakhot?tab=contents>

bBes, siehe: <https://www.sefaria.org/Beitzah?tab=contents>

bPes, siehe: <https://www.sefaria.org/Pesachim?tab=contents>

bRHSh, siehe: https://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah?tab=contents

bShab, siehe: <https://www.sefaria.org/Shabbat?tab=contents>

bShevu, siehe: <https://www.sefaria.org/Shevuot?tab=contents>

bTaan, siehe: <https://www.sefaria.org/Taanit?tab=contents>

yShab, siehe: https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Shabbat?tab=contents

mBes, siehe: https://www.sefaria.org/Mishnah_Beitzah?tab=contents

mChag 1, siehe: https://www.sefaria.org/Mishnah_Chagigah?tab=contents

mHor, siehe: https://www.sefaria.org/Mishnah_Horayot?tab=contents

mNeg, siehe: https://www.sefaria.org/Mishnah_Negaim?tab=contents

mShab, siehe: https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat?tab=contents

mShevu, siehe: https://www.sefaria.org/Mishnah_Shevuot?tab=contents

mYom, siehe: https://www.sefaria.org/Mishnah_Yoma?tab=contents

tShab, siehe: https://www.sefaria.org/Tosefta_Shabbat?tab=contents

ARN, siehe: https://www.sefaria.org/Avot_DeRabbi_Natan?tab=contents

BerR, siehe: https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah?tab=contents

ShemR, siehe: https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah?tab=contents

MekhY, siehe: https://www.sefaria.org/Mekhilta_DeRabbi_Yishmael?tab=contents

MTeh, siehe: https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim?tab=contents

PesK, siehe: https://www.sefaria.org/Pesikta_DeRav_Kahana?tab=contents

Hayyim ben Moshe ibn Attar: Or HaChaim, siehe:
https://www.sefaria.org/Or_HaChaim_on_Genesis?tab=contents

Moses ben Maimon (Maimonides): Mishneh Torah, siehe:
https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah_Kings_and_Wars?tab=contents

d. weitere Internetquellen

„Dabru Emet“ – Redet Wahrheit. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum, siehe: <https://www.christen-und-juden.de/Download/DABRU%20EMET.pdf>, aufgerufen am 01. 10. 2024.

Äthiopischer Henoch, siehe: [https://de.wikisource.org/wiki/Henochbuch_\(oder_Erster_Henoch\)](https://de.wikisource.org/wiki/Henochbuch_(oder_Erster_Henoch)), aufgerufen am 10. 06. 2022.

Häuser, Philipp (Hg.): Eusebius von Cäsarea. Ausgewählte Schriften, Bd. II: Kirchengeschichte (= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 1), München 1932, siehe: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-3495/versions/kirchengeschichte-bkv-2/divisions/157>, aufgerufen am 28. 06. 2022.

Justin der Märtyrer: „Erste Apologie“, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Bd. 1, übers. v. Julius, Kaspar u. a., München 1913, 66–138, hier 136f., siehe <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1073a/versions/erste-apologie-bkv>, aufgerufen am 03. 10. 2024).

Katechismus der Katholischen Kirche, siehe: https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM, aufgerufen am 02. 06. 2020.

Menzies, Allan: „Epistle to Gregory and Origen’s Commentary on the Gospel of John“, in: Roberts, Alexander; Donaldson, James (Hgg.): Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers down to A.D. 325, Vol. 9, New York 1896, 367 (Book VI, Nr. 18), siehe: <https://oll.libertyfund.org/title/menzies-ante-nicene-fathers-volume-9> (abgerufen am 20. 06. 2022).

B. Hilfsmittel

Aland, Kurt (Hg.): Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament, Bd. I, Teil 2, Berlin u. a. 1983.

Aland, Kurt; Aland, Barbara (Hgg.): Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer, Berlin u. a. ⁶1988.

Hainz, Josef; Schmidl, Martin; Sunckel, Josef (Hgg.): Konkordanz zum Münchener Neuen Testament, Düsseldorf 1998.

Haubeck, Wilfrid; Siebenthal, Heinrich von: Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Gießen 1997.

Kassühlke, Rudolf (Hg.): Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart ⁶2013.

Preuschen, Erwin (Hg.): Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament, Berlin u. a. 2005.

Rienecker, Fritz: Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle, Gießen u. a. ¹⁹1992.

Schäfer, Karl-Heinz; Zimmermann, Bernhard (Hgg.): Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, Berlin u. a. ⁸1997.

C. Sekundärliteratur

a. Selbst- und unselbstständige Publikationen

Ackroyd, Peter: „The Jewish community in Palestine in the Persian period”, in: Davies, W. D.; Finkelstein, Louis (Hgg.): The Cambridge History of Judaism, Cambridge u. a. 1984–2018. Vol. 1: Introduction: The Persian Period, hg. v. Davies, W. D.; Finkelstein, Louis, New York 1984, 130–161.

Aland, Kurt: „Papyrus Bodmer II. Ein erster Bericht“, in: Theologische Literaturzeitung, 82 (1957), 3, 161–184.

Albertz, Rainer: Exodus, Bd. II: Ex 19–40 (= Zürcher Bibelkommentare, hg. v. Krüger, Thomas u. a., Bd. AT 2.2, Zürich 2015).

Alkier, Stefan; Paulsen, Thomas: Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie mit einem Glossar, Paderborn 2021.

Amir, Yehoshuah: „Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz“, in: Ginzel, Günter B. (Hg.): Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980, 439–455.

Amir, Yehoshua: „Die ‚Mitte der Schrift‘ aus der Sicht des hellenistischen Judentums“, in: Klopfenstein, Martin; Luz, Ulrich; Talmon, Shemaryahu; Tov, Emmanuel (Hgg.): Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Januar 1985 (= Judaica et Christiana, hg. v. Lauer, Simon; Thoma, Clemens, Bd. 11), Bern 1987, 217–236.

Anderson, Paul N.; Just, Felix; Thatcher, Tom (Hgg.): John, Jesus, and History, Vol. 3: Glimpses of Jesus Through the Johannine Lens, Atlanta 2016.

Andreasen, Niels-Erik A.: „Sabbath and synagogue“, in: Luker, Lamontte M. (Hg.): Passion, vitality, and form: the dynamics of second temple Judaism, Harrisburg (Pa.) 2001, 189–211.

Angel, Marc D.: „Sephardic Shabbat“, in: Judaism 31 (1982), 21–25.

Appel, Kurt; Treitler, Wolfgang; Zeillinger, Peter (Hgg.): Vernunftfähiger – vernunftbedürftiger Glaube. FS Johann Reikerstorfer (= Religion – Kultur – Recht, hg. v. Reikerstorfer, Johann u. a., Bd. 3), Frankfurt a. M. 2005.

Avemarie, Friedrich: Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur (= Texte und Studien zum Antiken Judentum, hg. v. Hengel, Martin; Schäfer, Peter, Bd. 55), Tübingen 1996.

Avemarie, Friedrich: „Jesus and Purity“, in: Bieringer, Reimund: The New Testament and rabbinic literature (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, hg. v. Bieringer Reimund u. a., Bd. 136), Leiden u. a. 2010, 255–279.

Avery-Peck, Alan J.: „Death and Afterlife in the Early Rabbinic Sources: The Mishnah, Tosefta, and Early Midrash Compilations”, in: ders.; Neusner, Jacob (Hgg.): *Judaism in Late Antiquity. Part Four: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity* (= *Handbook of Oriental Studies, Section One: The Near and Middle East*, hg. v. Altenmüller, H. u. a., Bd. 49), Leiden 2000, 243–266.

Avery-Peck, Alan J.; Neusner, Jacob (Hgg.): *Judaism in Late Antiquity. Part Four: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity* (= *Handbook of Oriental Studies, Section One: The Near and Middle East*, hg. v. Altenmüller, H. u. a., Bd. 49), Leiden 2000.

Bacchiocchi, Samuele: „Sabbatical typologies of messianic redemption”, in: *Journal for the Study of Judaism* 17 (1986), 2, 153–176.

Backhaus, Franz-Josef; Meyer, Ivo: „Das Buch Jeremia“, in: Zenger, Erich u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*. 9., aktualisierte Auflage, hg. v. Christian Frevel (= *Kohlhammer Studienbücher Theologie*, hg. v. Bitter, Gottfried u. a., Bd. 1,1), Stuttgart ⁹2016, 553–582.

Baden, Joel S.: „The Original Place of the Priestly Manna Story“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 122 (2010), 4, 291–504.

Baeck, Leo: *A Shabbath Manual*, New York 1972.

Baltes, Guido: *Die verborgene Theologie der Evangelien. Die jüdischen Feste als Schlüssel zur Botschaft Jesu*, Marburg ²2020.

Balthasar, Hans Urs von: „Abstieg zur Hölle“, in: Ders.: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 392f.

Balthasar, Hans Urs von: „Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar von Michael Albus“, in: ders.: *Zu seinem Werk*, Einsiedeln ²2000, 103–132.

Balthasar, Hans Urs von: „Noch ein Jahrzehnt“, in: Ders.: *Zu seinem Werk*, Einsiedeln ²2000, 79 – 93.

Balthasar, Hans Urs von: „Rechenschaft“ (1965), in: Ders.: *Zu seinem Werk*, Einsiedeln ²2000, 41–78.

Balthasar, Hans Urs von: *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968.

Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum, Einsiedeln u. a. 2005.

Balthasar, Hans Urs von: Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Freiburg ²1998.

Balthasar, Hans Urs von: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974.

Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage, Freiburg 1990.

Balthasar, Hans Urs von: Theologik, Bd. 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln ²2010.

Balthasar, Hans Urs von: Zu seinem Werk, Einsiedeln ²2000.

Bamberger, Selig: סדור שפת אמת. Siddur Sefat Emet, Basel 1978.

Bammel, Ernst; Moule, C. F. D. (Hgg.): Jesus and the Politics of His Day, Cambridge 1984.

Barter, Penelope: „Reuse and Innovation in Ezekiel 20 and Exodus 31:12-17“, in: The Catholic Biblical Quarterly 82 (2020), 365–380.

Bauer, J. B.: „Drei Tage“, Biblica 39 (1958), 3, 354–358.

Baumbach, Günther: „Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 20 (1973), 3, 285–305.

Baumgarten, Albert I.: „Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period“, in: Dead Sea Discoveries 2 (1995), 1, 14–57.

Beale, G. K.; Carson, D. A. (Hgg.): Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, Grand Rapids 2007.

Becker, Jürgen: Jesus von Nazaret, Berlin 1995.

Becker, Michael: „Feiertagsarbeit? (Der Kranke mit der ‚verdorrten Hand‘). Mk 3,1–6“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 248–256.

Beckwith, Roger T.: Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Studies (= Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, hg. v. Hengel, Martin u. a., Bd. XXXIII), Leiden u. a. 1996.

Beinert, Wolfgang: „Inkarnatorischer Radikalismus. Die Ausgestaltung der Descensus-Lehre im Abendland“, in: Herzog, Markwart (Hg.): Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos (= Irrseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, hg. v. Markwart Herzog und Rainer Jehl, Bd. 12), Stuttgart 2006, 53–86.

Ben-Chorin, Schalom: „Bruder Jesus“, in: ders.: *Theologica Judaica*. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1982, 1–13.

Ben-Chorin, Schalom: „Die Feste des jüdischen Jahres“, in: ders.: *Theologica Judaica*. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1982, 123–135.

Ben-Chorin, Schalom: *Die Tafeln des Bundes. Das Zehnwort vom Sinai*, Tübingen 1979.

Ben-Chorin, Schalom: *Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada. Jerusalemer Vorlesungen*, Tübingen 1985.

Ben-Chorin, Schalom: *Theologica Judaica*. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1982.

Benyik, György: „Moral Code from the Mountain. Effective History of the Decalogue (Ex 20:1 - 19)“, in: *Sacra Scripta III* (2005), 1–2, 7–34.

Berger, Klaus: *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 42020.

Berlejung, Angelika; Heckl, Raik (Hgg.): *Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, hg. v. Ego, Beate u. a., Bd. 39), Leipzig 2012.

Berlejung, Angelika; Janowski, Bernd (Hgg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (= Forschungen zum Alten Testament, hg. v. Janowski, Bernd; Smith, Mark S.; Spieckermann, Hermann, Bd. 64), Tübingen 2009.

Berner, Christoph: „Der Sabbat in der Mannaerzählung Ex 16 und in den priesterlichen Partien des Pentateuch“, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 128 (2016), 4, 562–578.

Beutler, Johannes: *Das JohannesEvangelium. Kommentar*, Freiburg i. Br. 2013.

Bialik, Hayyim Nahman: Sefer ha-Shabbat, Tel-Aviv, 1938.

Bieberstein, Klaus: „Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur“, in: Berlejung, Angelika; Janowski, Bernd (Hgg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*.

Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (= Forschungen zum Alten Testament, hg. v. Janowski, Bernd; Smith, Mark S.; Spieckermann, Hermann, Bd. 64), Tübingen 2009, 423–446.

Bieberstein, Sabine: „Aufrechte Frauen und das Reich Gottes. Zum literarischen Zusammenhang von Lk 13,10–21“, in: Dies.; Kosch, Daniel (Hgg.): Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, Luzern 1998, 37–46.

Bieberstein, Sabine; Kosch, Daniel (Hgg.): Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, Luzern 1998.

Bieringer, Reimund, Koperski, V.; Lataire, B. (Hgg.): Resurrection in the New Testament. FS J. Lambrecht, Leuven 2002.

Bieringer, Reimund: The New Testament and rabbinic literature (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, hg. v. Bieringer Reimund u. a., Bd. 136), Leiden u. a. 2010.

Bieringer, Reimund: The New Testament and rabbinic literature (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, hg. v. Bieringer Reimund u. a., Bd. 136), Leiden u. a. 2010.

Blevins, Kent: „Observing Sabbath“, in: Review and Expositor 113 (2016), 4, 478–487.

Blomberg, Craig L.: „Matthew“, in: Beale, G. K.; Carson, D. A. (Hgg.): Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, Grand Rapids 2007, 1–109.

Blum, Erhard: The Decalogue and the Composition History of the Pentateuch“, in: Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation (= Supplements to Vetus Testamentum. Formation and Interpretation of Old Testament Literature, hg. v. Evans, Craig A.; Flint, Peter W., Bd. 164), Leiden 2014, 289–302.

Borchardt, Francis: „Sabbath observance, Sabbath innovation: The Hasmonean and their legacy as interpreters of the law“, in: Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period, 46 (2015), 2, 159–181.

Borgen, Peder: Early Christianity and Hellenistic Judaism, Edinburgh 1996.

Boschki, Reinhold: „Nostra Aetate ‚realisieren‘. Der christlich-jüdische Dialog als Bildungsaufgabe“, in: Ders.; Gerhards, Albert (Hgg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn 2010, 197–210.

Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hgg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn 2010.

Bousset, Wilhelm: „Zur Hadesfahrt Christi“, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 19 (1920), 50–66.

Bowman, John: The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah (= Studia Post-Biblica, hg. v. Boer, P. A. H. de, Bd. 8), Leiden 1965.

Boxel, Piet van: „Und er ruhte am siebten Tag“. Frühjüdische Überlieferungen zur Feier des Sabbats, Regensburg 1990.

Boyarín, Daniel: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004.

Braiterman, Zachary: (God) After Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought, Princeton (NJ) 1998.

Brandt, Henry G.: „Sachor – Erinnerungskultur und Dialog aus jüdischer Perspektive“, in: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hgg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn 2010, 27–34.

Braulik, Georg: „Das Buch Deuteronomium“, in: Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament. 9., aktualisierte Auflage, hg. v. Christian Frevel (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, hg. v. Bitter, Gottfried u. a., Bd. 1,1), Stuttgart 2016, 152–182.

Braulik, Georg: „Der unterbrochene Dekalog. Zu Deuteronomium 5,12 und 16 und ihrer Bedeutung für den deuteronomischen Gesetzeskodex“, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 120 (2008), 169–183.

Braulik, Georg: „Schöpfung, Exodus und Sabbat“, in: Jahrbuch der Erzdiözese Wien, (1985), 27–30.

Braun, Christina von; Brumlik, Micha (Hgg.): Handbuch Jüdische Studien, Wien u. a. 2018.

Brocke, Edna: „Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist u. a., Bd. 12), Münster 2001, 20–23.

Brocke, Edna; Seim, Jürgen (Hgg.): Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986.

Broer, Ingo (Hg.): Jesus und das jüdische Gesetz, Stuttgart u. a. 1992.

Broer, Ingo: „Der Glaube an die Auferstehung Jesu und das geschichtliche Verständnis des Glaubens der Neuzeit“, in: Verweyen, Hansjürgen (Hg.): Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg u. a. 1995, 47–64.

Broer, Ingo; Werbick, Jürgen (Hgg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens, Stuttgart 1988.

Bruce, Patricia: „John 5:1-18 The Healing at the Pool. Some Narrative, Socio-Historical and Ethical Issues“, in: Neotestamentica 39 (2005), 1, 39–56.

Brueggemann, Walter: „Sabbath as Alternative“, in: Word & World 36 (Summer 2016), 3, 247–256.

Brueggemann, Walter: „The God Who Gives Rest“, in: Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation (= Supplements to Vetus Testamentum. Formation and Interpretation of Old Testament Literature, hg. v. Evans, Craig A.; Flint, Peter W., Bd. 164), Leiden 2014, 565–590.

Brumlik, Micha: Entstehung des Christentums. Kurze Geschichte in 5 Kapiteln, Berlin 2010.

Buitenwerf, Rieuwerd; Hollander, Harm W.; Tromp, Johannes (Hgg.): Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge (= Supplements to Novum Testamentum, hg. v. Mitchell, M. M. u. a., Bd. 130), Leiden 2008.

Bull, Klaus-Michael: Art. „Das Matthäusevangelium“, siehe: <https://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/neues-testament/evangelien/matthaeus/> (Text übernommen aus: Ders.: Bibelkunde des Neuen Testaments. Die kanonischen Schriften und die Apostolischen Väter. Überblicke – Themakapitel – Glossar, Göttingen ⁸2018), aufgerufen am 16. 03. 2020.

Bultmann, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hg. v. ders.; Gunkel, Hermann, N. F. Bd. 12), Göttingen ²1931.

Burns, Joshua Ezra: „Like Father, Like Son: An Example of Jewish Humor in the Gospel of John”, in: Myers, Susan E. (Hg.): Portraits of Jesus. Studies in Christology (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.Reihe, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 321), Tübingen 2012, 27–43.

Calaway, Jared C.: Heavenly Sabbath, Heavenly Sanctuary: The Transformation of Priestly Sacred Space and Sacred Time in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Epistle to the Hebrews, Diss. Columbia University 2010, Ann Arbor 2011.

Carson, D. A. (Hg.): From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical, and Theological Investigation, Eugene (Oregon) 1999.

Cassuto, Umberto: A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967.

Cassuto, Umberto: A Commentary on the Book of Genesis, Part I. From Adam to Noah. Genesis I–VI 8, Jerusalem 1961.

Clarysse, Willy; Remijsen, Sofie; Depauw, Mark: „Observing the Sabbath in the Roman Empire: a Case Study”, in: Scripta Classica Israelica, 29 (2010), 51–57.

Cohen, Shaye J. D.: „Tractate Shabbat”, in: ders.; Goldenberg, Robert; Lapin, Hayim (Hgg.): The Oxford Annotated Mishnah. Order of Zera'im and Order of Mo'ed, Oxford 2022, 367–437.

Cohn-Sherbok, Dan: „An Analysis of Jesus' Arguments concerning the Plucking of Grain on the Sabbath”, in: Journal for the study of the New Testament 1 (1979), 2, 31–41.

Collins, John J.: „Papyrus Bodmer II”, in: The catholic biblical quarterly 20 (1958), 3, 281–289.

Collins, Raymond F.: „What Happened to Jesus' Resurrection from the Dead? A Reflection on Paul and the Pastoral Epistles“, in: Bieringer, Reimund, Koperski, V.; Lataire, B. (Hgg.): Resurrection in the New Testament. FS J. Lambrecht, Leuven 2002, 423–440.

Combs, Jason Robert: „Christian Anti-Sabbath Polemic and the Textual Transmission of Luke 4:16 and 23:56”, in: A Journal of Biblical Textual Criticism 26 (2021), 29–46.

Cox, Harvey: Turning East, New York 1977.

Crüsemann, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.

Crüsemann, Frank: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 2005.

Crüsemann, Frank; Theissmann, Udo (Hgg.): Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt, Gütersloh 1998.

Culpepper, R. Alan: „John 5.1-18. A Sample of Narrative Critical Commentary“, in: Stibbe, Mark W. G. (Hg.): The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives (= New Testament Tools and Studies, hg. v. Metzger, Bruce M. u. a., Bd. 17), Leiden u. a. 1993, 193–207.

Danz, Christian: „Christologie als Bestätigung der jüdischen Religion? Überlegungen zur Lehre von Jesus Christus im Zeitalter des religiöse Pluralismus“, in: Ders.; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter (Hgg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen 2020, 123–144.

Danz, Christian: Grundprobleme der Christologie (= UTB Bd. 3911), Tübingen 2013.

Danz, Christian; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter (Hgg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen 2020.

Danz, Christian; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter: „Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser: Eine Einleitung“, in: Danz, Christian; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter (Hgg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen 2020, 1–4.

Dautzenberg, Gerhard: „Jesus und die Tora“, in: Zenger, Erich (Hg.): Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg i. Br. 1996, 345–378.

Davies, W. D.; Finkelstein, Louis (Hgg.): The Cambridge History of Judaism, Cambridge u. a. 1984–2018. Vol. 1: Introduction: The Persian Period, hg. v. Davies, W. D.; Finkelstein, Louis, New York 1984; Vol. 2: The Hellenistic Age, New York 1989.

Day, John: „Resurrection Imagery from Baal to the Book of Daniel“, in: Emerton, J. A. (Hg.): Congress Volume Cambridge 1995 (= Supplements to Vetus Testamentum, hg. v. Emerton, J. A. u. a., Bd. LXVI), Leiden 1997, 125–133.

Delgado, Mariano (Hg.): Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“, Stuttgart u. a. 2000.

Delgado, Mariano: „Jüdisches Korrektiv“ – Das Christentum von Johann Baptist Metz“, in: Ders. (Hg.): Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“, Stuttgart u. a. 2000, 246–258.

Die Feier des Stundengebetes. Lektionar. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Heft 2. Fastenzeit. Erste Jahresreihe, Freiburg i. Br. 1997; Heft 3. Osterzeit. Erste Jahresreihe, Freiburg i. Br. 2012.

Dieckmann, Martin: „Nachdenken über Karsamstag“, in: Geist und Leben 91 (2018), 2, 150–158.

Dietrich, Manfred; Loretz, Oswald (Hgg.): Prophetie und Psalmen. FS für Klaus Seybold, hg. von Huwyl, Beat u. w. (= Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Bd. 280), Münster 2001.

Dimant, Devorah; Kratz, Reinhard G. (Hgg.): Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible. The Biblical Patriarchs in the Light of the Dead Sea Scrolls (=Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Barton, John u. a., Bd. 439), Berlin 2013.

Dingel, Irene (Hg.): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Bd. I: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, Göttingen 2014.

Doering, Lutz: „Jesus im Judentum seiner Zeit (Die jüdische Prägung Jesu)“, in: Schröter, Jens; Jacobi, Christine (Hgg.): Jesus Handbuch, Tübingen 2017, 227–229.

Doering, Lutz: Schabbat. Sabbathalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum (Texts and Studies in Ancient Judaism, hg. v. Martin Hengel und Peter Schäfer, Bd. 78), Tübingen 1999.

Dohmen, Christoph: „Decalogue“, in: Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation (= Supplements to Vetus Testamentum. Formation and Interpretation of Old Testament Literature, hg. v. Evans, Craig A.; Flint, Peter W., Bd. 164), Leiden 2014, 193–219.

Dohmen, Christoph: Exodus 19–40 (= Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, hg. v. Zenger, Erich), Freiburg i. Br. 2004.

Dolna, Bernhard: An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Joshua Heschel. Leben und Werk, Mainz 2001.

Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation* (= *Supplements to Vetus Testamentum. Formation and Interpretation of Old Testament Literature*, hg. v. Evans, Craig A.; Flint, Peter W., Bd. 164), Leiden 2014.

Dozeman, Thomas B.; Schmid, Konrad; Schwartz, Baruch J. (Hgg.): *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (= *Forschungen zum Alten Testament*, hg. v. Janowski, Bernd; Smith, Mark S.; Spieckermann, Hermann, Bd. 78), Tübingen 2011.

Dressler, Harold H. P.: „The Sabbath in the Old Testament“, in: Carson, D. A. (Hg.): *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, Eugene (Oregon) 1999, 21–41.

Dunn, James D. G. (Hg.): *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D.70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (Durham, September, 1989) (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, hg. v. Hengel, Martin; Hofius, Otfried, Bd. 66), Tübingen 1992.

Dunn, James D. G.: „The Question of Anti-semitism in the New Testament Writings of the Period“, in: ders. (Hg.): *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D.70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (Durham, September, 1989) (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, hg. v. Hengel, Martin; Hofius, Otfried, Bd. 66), Tübingen 1992, 177–211.

Dünzl, Franz: *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltdistanz und Weltverantwortung*, Freiburg i. Br. 2015.

Durrwell, Francois-Xavier: *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris ¹⁰1976.

Eberhardt, Gönke D.: „Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion“, in: Berlejung, Angelika; Janowski, Bernd (Hgg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (= *Forschungen zum Alten Testament*, hg. v. Janowski, Bernd; Smith, Mark S.; Spieckermann, Hermann, Bd. 64), Tübingen 2009, 373–395.

Ebner, Martin: „Das Markusevangelium“, in: Ders.; Schreiber, Stefan (Hgg.): *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart ³2020, 158–186.

Ebner, Martin: „Das Matthäusevangelium“, in: ders.; Schreiber, Stefan (Hgg.): Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart ³2020, 130–157.

Ebner, Martin; Häfner, Gerd; Huber, Konrad (Hgg.): Kontroverse Stimmen im Kanon (= Quaestiones Disputatae, hg. v. Hünemann, Peter; Söding, Thomas, Bd. 279), Freiburg i. Br. 2016.

Ebner, Martin; Schreiber, Stefan (Hgg.): Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart ³2020.

Eckhardt, Benedikt (Hg.): Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, hg. v. Wright, Benjamin G., Bd. 155), Leiden 2011.

Edwards, J. Christopher: Crucified. The Christian Invention of the Jewish Executioners of Jesus, Minneapolis 2023.

Eltester, Walther (Hg.): Judentum, Urchristentum, Kirche. FS für Joachim Jeremias (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hg. v. Eltester, Walther, Bd. 26), Berlin 1960.

Emerton, J. A. (Hg.): Congress Volume Cambridge 1995 (= Supplements to Vetus Testamentum, hg. v. Emerton, J. A. u. a., Bd. LXVI), Leiden 1997.

Even-Chen, Alexander: „God’s Omnipotence and Presence in Abraham Joshua Heschel’s Philosophy“, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, 26 (2007), 1, 41–71.

Even-Chen, Alexander: „On the Holiness of the People of Israel in the Thought of Abraham Joshua Heschel“, in: Poorthuis, Marcel; Schwartz, Joshua (Hgg.): A Holy People. Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity (= Jewish and Christian Perspectives Series, hg. v. Poorthuis, Marcel u. a., Bd. 12), Leiden u. a. 2006, 361–377.

Fabry, Heinz-Josef: „Ein Gott – zwei Testamente – drei Kanones. Kanon-theologische Überlegungen zu Einheit und Vielfalt biblischer Theologie“, in: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hgg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn 2010, 113–128.

Fee, Gordon D.: „Papyrus Bodmer II (P66): Its Textual Relationships and Scribal Characteristics (1968)“, in: ders.: Bodmer Papyri, Scribal Culture, and Textual Transmission. Collected Works on New Testament Textual Criticism, hg. v. Epp, Eldon Jay (= New Testament

Tools, Studies and Documents, hg. v. Ehrman, Bart D.; Epp, Eldon J., Bd. 63), Leiden 2021, 1–143.

Felsch, Dorit: Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 308), Tübingen 2011.

Fiedler, Peter: „Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben“, in: Broer, Ingo; Werbick, Jürgen (Hgg.): „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens, Stuttgart 1988, 9–28.

Fischer, Georg; Markl, Dominik: Das Buch Exodus, Stuttgart 2009.

Fischer, Irmtraud; Langer, Gerhard; Petschnigg, Edith: „Gibt es Zukunft für den christlichen Dialog mit dem Judentum – und wie könnte sie aussehen? Hinführung zum Thema“, in: Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud; Langer, Gerhard (Hgg.): Hat der *jüdisch-christliche* Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa (= Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst, hg. v. Langer, Gerhard u. a., Bd. 9), Göttingen 2017, 11–24.

Fishbane, Michael: The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics, Bloomington 1992.

Flusser, David: Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse, Stuttgart 1982.

Flusser, David: Jesus, Reinbek b. Hamburg ³2002.

Fonrobert, Charlotte Elisheva: „Ritual“, in: Braun, Christina von; Brumlik, Micha (Hgg.): Handbuch Jüdische Studien, Wien u. a. 2018, 173–189.

Fornet-Ponse, Thomas: Christologie als Konfliktgeschichte. Die Konflikte um Edward Schillebeeckx, Jon Sobrino und Jacques Dupuis und ihr Beitrag zu einer fundamentaltheologischen Konflikttheorie, Leiden u. a. 2021.

Förster, Hans: „Kein Mordvorsatz der Pharisäer? Überraschende Erkenntnisse zum vermeintlichen Antijudaismus des Neuen Testaments“, in: Herder Korrespondenz 3/2019, siehe: <https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2019/3-2019/kein-mordvorsatz-der-pharisaer-ueberraschende-erkenntnisse-zum-vermeintlichen-antijudaismus-des-neuen-testaments/> (aufgerufen am 23. 03. 2023).

Förster, Hans: „Martin Luther und die *Veritas Graeca* – Eine Positionsbestimmung“, in: *Kerygma und Dogma*, 66 (2020), 3, 195–219.

Förster, Hans: „Textual Criticism and the Interpretation of Texts: The Example of the Gospel of John“, in: Houghton, H. A. G. (Hg.): *Early Readers, Scholars, and Editors of the New Testament. Papers from the Eighth Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament*, Piscataway (NJ), 2014, 163–188.

Förster, Hans; Swoboda, Ulrike: „The Gospel of John and its original Readers“, in: Houghton, H. A. G. (Hg.): *Early Readers, Scholars, and Editors of the New Testament. Papers from the Eighth Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament*, Piscataway (NJ), 2014, 17–25.

Förster, Niclas; Vos, J. Cornelis de (Hgg.): *Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr.* (= *Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum*, Bd. 10), Göttingen 2015.

Frankel, David: „The Priestly Conception of the Sabbath in Exodus 16“, in: *Biblische Zeitschrift* 59 (2015), 2, 208–231.

Frankemölle, Hubert: „Auferweckung Jesu - (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit? Ein Zwischenruf“, in: Hoppe, Rudolf, Busse, Ulrich (Hgg.): *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag* (= *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, hg. v. Gräßer, Erich, Bd. 93), Berlin u. a. Reprint 2018, 45–69.

Frankemölle, Hubert: „Das Evangelium nach Matthäus“, in: Theobald, Michael (Hg.): *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Neues Testament*, Bd. 3, Stuttgart 2018, 9–114.

Frankemölle, Hubert: *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog*, Stuttgart 2009.

Frankemölle, Hubert: *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) (= *Kohlhammer Studienbücher Theologie*, hg. v. Bitter, Gottfried u. a., Bd. 5), Stuttgart 2006, 59–69.

Frankemölle, Hubert: *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte*, Bodenheim 1998.

Fredriksen, Paula: „The Birth of Christianity and the Origins of Christian Anti-Judaism”, in: Fredriksen, Paula; Reinhartz, Adele (Hgg.): Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust, Louisville (Kentucky) 2002, 8–30.

Fredriksen, Paula: From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament. Images of Jesus, New Haven (Connecticut) 2000.

Fredriksen, Paula; Reinhartz, Adele (Hgg.): Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust, Louisville (Kentucky) 2002.

Frenschkowski, Marco: „Hinabgestiegen in das Reich der Toten. Jenseitsmythen, Christologie und der Weg der Seele“, in: Herzer, Jens; Käfer, Anne; Frey, Jörg (Hgg.): Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik, Tübingen 2018, 255–286.

Frevel, Christian: Geschichte Israels, Stuttgart 2018.

Frevel, Christian; Konkel, Michael; Schnocks, Johannes (Hgg.): Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik (= Quaestiones Disputatae, hg. v. Hünemann, Peter; Söding, Thomas, Bd. 212), Freiburg i. Br. 2005.

Frey, Jörg: „Hilfe zur Selbstständigkeit (Der Kranke mit der ‚verdorrten Hand‘ als Maurer). EvNaz 4 / Hier. comm. in Matt. zu Mt 12,13“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 873–877.

Frey, Jörg: „Sehen oder Nicht-Sehen? (Die Heilung des blind Geborenen). Joh 9,1–41“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 725–741.

Freyer, Thomas: „Christologie im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs“, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005), 1, 15–37.

Friedman, Theodore: „The Sabbath: Anticipation of Redemption“, in: Judaism 16 (1967), 4, 443–452.

Fromm, Erich: You Shall Be As Gods, New York 1966.

Furstenberg, Yair: „Jesus against the Laws of the Pharisees. The Legal Woe Sayings and Second Temple Intersectarian Discourse“, in: Journal of Biblical Literature 139 (2020), 4, 769–788.

Gafni, I.: „Chapter One: The Historical Background“, in: Stone, Michael E. (Hg.): *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (=Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, hg. v. Burgers, W. J.; Sysling, H.; Tomson, P. J., Bd. 2), Assen u. a. 1984, 1–32.

Gaiser, Frederick J.: „The Delight of the Sabbath: An Exegetical/Homiletical Study of Isaiah 58“, in: *Word & World* 36 (Summer 2016), 3, 228–236.

Galley, Susanne: *Das jüdische Jahr. Feste, Gedenk- und Feiertage*, München 2003.

Geis, Robert Raphael: *Vom unbekannten Judentum*, Freiburg u. a. 1961.

Gielen, Marlies: „Die jüdischen Wurzeln des Neuen Testaments – wiederentdeckt. Ausgewählte Beispiele der Paulus- und Matthäusexegese nach dem Zweiten Vaticanum“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 44–68.

Gietenbruch, Felix: *Höllenfahrt Christi und Auferstehung der Toten. Ein verdrängter Zusammenhang (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik*, hg. v. M. Beintker u. a., Bd. 57), Zürich u. a. 2010.

Ginzler, Günter B. (Hg.): *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980

Goldberg, Alan D.: „The Sabbath as Dialectic: Implications for Mental Health“, in: *Journal of Religion and Health* 25, (Fall 1986), 3, 237–244.

Gollinger, Hildegard: „Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?‘ (Ijob 14,14). Zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Deutung der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu“, in: Oberlinner, Lorenz (Hg.): *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (= Quaestiones Disputatae*, hg. v. Fries, Heinrich; Schnackenburg, Rudolf, Bd. 105), Freiburg i. Br. 1986, 11–38.

Goodblatt, David: „Varieties of Identity in Late Second Temple Judah (200 B.C.E.–135 C.E.)“, in: Eckhardt, Benedikt (Hg.): *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, hg. v. Wright, Benjamin G., Bd. 155), Leiden 2011, 11–27.

Goodman, M.: „Explaining Change in Judaism in Late Antiquity”, in: Houtman, Alberdina; Jong, Albert de; Misset-van de Weg, Magda (Hgg.): *Empsychoi Logoi* – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst (= Ancient Judaism and Early Christianity. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, hg. v. Hengel, Martin u. a., Bd. 73), Leiden 2008, 19–27.

Goodman, Martin: A History of Judaism, Princeton (New Jersey) 2018.

Gordis, Robert: „The Sabbath – Cornerstone and Capstone of Jewish Life”, in: Judaism 31 (1982), 6–11.

Goshen-Gottstein, Alon: „No Religion Is an Island: Following the Trail Blazer”, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (2007), 1, 72–111.

Gradwohl, Roland: Bibelauslegung aus jüdischen Quellen, 4 Bd.e, Bd. 3: Die alttestamentlichen Predigttexte des 5. Jahrgangs, Stuttgart 1988.

Graham, Steven A.: „Semitic Language and Syntax within the Speech of the Johannine Jesus”, in: Anderson, Paul N.; Just, Felix; Thatcher, Tom (Hgg.): John, Jesus, and History, Vol. 3: Glimpses of Jesus Through the Johannine Lens, Atlanta 2016, 407–422.

Greshake, Gisbert: „Der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 34 (1987), 3, 491–511.

Greshake, Gisbert; Kremer, Jacob: Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986.

Grund, Alexandra: Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur (Forschungen zum Alten Testament, hg. v. Bernd Janowski u. a., Bd. 75), Tübingen 2011.

Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin 1966.

Harris, Jay M.: „Midrash Halachah”, in: Katz, Steven T. (Hg.): The Cambridge History of Judaism. Vol. IV: The late Roman-Rabbinic Period, Cambridge 2006, 336–368.

Hartenstein, Judith: „Das Evangelium nach Maria (BG 1/P.Oxy. L 3525/P.Ryl. III 463)“, in: Marksches, Christoph; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): Antike christliche Apokryphen

in deutscher Übersetzung. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, I. Bd.: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, Tübingen 2012, 1208–1216.

Hauptman, Judith: „A New Interpretation of the Thirty-Nine Forbidden Sabbath Labors”, in: Siegal, Bar-Asher; Novick, Tzvi; Hayes, Christine Elizabeth (Hgg.): *The faces of Torah. Studies in the texts and contexts of ancient Judaism in honor of Steven Fraade* (= *Journal of Ancient Judaism, Supplements*, hg. v. Lange, Armin u. a., Bd. 22), Göttingen 2017, 323–337.

Haynes, Matthew; Krüger, P. Paul: „Creation Rest: Exodus 20:8-11 and the First Creation Account”, in: *Old Testament Essays* 31/1 (2018), 90–113.

Heck, Eberhard ; Wlosok, Antonie (Hgg.): *L. Caelius Firmianus Lactantius. Divinarum Institutionum. Libri Septem. Fasc. 2. Libri III et IV*, Berlin 2007.

Hengel, Martin: „The interpenetration of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean period”, in: Davies, W. D.; Finkelstein, Louis (Hgg.): *The Cambridge History of Judaism, Vol. 2: The Hellenistic Age*, New York 1989, 167–228.

Hengel, Martin; Schwemer, Anna Maria: *Die Urgemeinde und das Judenchristentum*, Tübingen 2019.

Henrix, Hans-Hermann: „Das Christentum als Erinnerungsgemeinschaft. Anmerkungen zur kirchlichen und gesellschaftlichen Erinnerungskultur“, in: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hgg.): *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn 2010, 35–44.

Hertzberg, Arthur: *Judaismus. Die Grundlagen der jüdischen Religion*, Reinbek bei Hamburg 1996.

Herzer, Jens; Käfer, Anne; Frey, Jörg (Hgg.): *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik*, Tübingen 2018.

Herzog, Markwart (Hg.): *Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos* (= *Irrseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär*, hg. v. Markwart Herzog und Rainer Jehl, Bd. 12), Stuttgart 2006.

Herzog, Markwart: „Hoffnungspotential Höllenfahrt? ... hinabgestiegen in das Reich des Todes“, in: *Confessio Augustana. Das Lutherische Magazin für Religion, Gesellschaft und Kultur* 1 (2010), 25–29.

Heschel, Abraham Joshua: *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*, Berlin 2002.

Heschel, Abraham Joshua: *Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen* (*Information Judentum*, hg. v. Yehuda Aschkenasy u. a., Bd. 10), Berlin 2001.

Heschel, Abraham Joshua: *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Berlin 2000.

Heschel, Abraham Joshua: *In This Hour. Heschel's Writings in Nazi Germany and London Exile*, hg. v. Helen Plotkin, Philadelphia 2019.

Heschel, Abraham Joshua: *Israel. Echo der Ewigkeit* (= *Information Judentum*, hg. v. Aschkenasy, Yehuda u. a., Bd. 9), Neukirchen-Vluyn 1988.

Heschel, Susannah: „Out of the Mystery comes the Bond. The Role of Rabbi Abraham Joshua Heschel in Shaping *Nostra Aetate*“, in: Procario-Foley, Elena; Cathey, Robert A. (Hgg.): *Righting Relations after the Holocaust and Vatican II. Essays in Honor of John T. Pawlikowski*, OSM, Mahwah (NJ) 2018, 113–125.

Hinz, Christoph: „Jesus und der Sabbat“, in: *Kerygma und Dogma* 19 (1973), 91–108.

Hirsch, Samson Raphael: *Der Pentateuch, übersetzt und erläutert, Zweiter Theil: Exodus*, Frankfurt/M. 1869.

Hirsch, Samson Raphael: *Horeb: A Philosophy of Jewish Laws and Observances*, London 1962.

Hoff, Gregor Maria: „Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 83–107.

Hoff, Gregor Maria; Langer, Gerhard: „Einleitung“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 7–13.

Holmén, Tom: *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (= *Biblical Interpretation Series*, hg. v. Culpepper, R. Alan; Rendtorff, Rolf, Bd. 55), Leiden u. a. 2001.

Holmén, Tom: Jesus in Continuum (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 289), Tübingen 2012.

Holmén, Tom; Porter, Stanley E. (Hgg.): Handbook for the Study of the Historical Jesus, 4 Bde., Leiden 2011.

Hoppe, Rudolf, Busse, Ulrich (Hgg.): Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hg. v. Gräßer, Erich, Bd. 93), Berlin u. a. Reprint 2018.

Hossfeld, Frank-Lothar: „Vom Horeb zum Sinai. Der Dekalog als Echo auf Ex 32–34“, in: Frevel, Christian; Konkel, Michael; Schnocks, Johannes (Hgg.): Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik (= Quaestiones Disputatae, hg. v. Hünermann, Peter; Söding, Thomas, Bd. 212), Freiburg i. Br. 2005, 87–93.

Houghton, H. A. G. (Hg.): Early Readers, Scholars, and Editors of the New Testament. Papers from the Eighth Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament, Piscataway (NJ), 2014.

Houtman, Alberdina; Jong, Albert de; Misser-van de Weg, Magda (Hgg.): *Empsychoi Logoi* – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst (= Ancient Judaism and Early Christianity. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, hg. v. Hengel, Martin u. a., Bd. 73), Leiden 2008.

Hubaut, Michel: „Jésus et la loi de Moïse“, in: Revue théologique de Louvain, 7 (1976), 4, 401–425.

Hübenthal, Sandra: „Umgekehrter Hexenschuss: Keine Heilung ohne Kontext (Heilung einer gekrümmten Frau am Sabbat). Lk 13,10–17“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 615–625.

Hübner, Reinhard: „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: ders.: Kirche und Dogma im Werden (hg. v. Kny, Roland) (= Studien und Texte zu Antike und Christentum, hg. v. Marksches, Christoph u. a., Bd. 108), Tübingen 2017, 63–92.

Iersel, Bas M. F. van: Mark. A Reader-Response Commentary, London u. a. 1998.

Ignatius von Loyola: Die Exerzitien, Einsiedeln ¹²1999.

Imbach, Josef: Ist Gott käuflich? Die Rede vom Opfertod Jesu auf dem Prüfstand, Gütersloh 2011.

Jacob, Benno: Das Buch Exodus, hg. v. Mayer, Shlomo, Stuttgart 1997.

Janowski, Bernd: „Der Ort des Lebens. Zur Kultsymbolik des Jerusalemer Tempels“, in: ders.: Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 207–244.

Janowski, Bernd: „JHWH und die Toten. Zur Geschichte des Todes im Alten Israel“, in: Berlejung, Angelika; Janowski, Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (= Forschungen zum Alten Testament, hg. v. Janowski, Bernd; Smith, Mark S.; Spieckermann, Hermann, Bd. 64), Tübingen 2009, 447–477.

Johnson, Luke Timothy: „Anti-Judaism and the New Testament“, in: Holmén, Tom; Porter, Stanley E. (Hgg.): Handbook for the Study of the Historical Jesus, 4 Bde., Leiden 2011, 1609–1638.

Johnstone, William: „Reading Exodus in Tetrateuch and Pentateuch“, in: Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation (= Supplements to Vetus Testamentum. Formation and Interpretation of Old Testament Literature, hg. v. Evans, Craig A.; Flint, Peter W., Bd. 164), Leiden 2014, 3–26.

Kahana, Menahem I.: „The Halakhic Midrashim“, in: Safrai, Shmuel; Safrai, Zeev; Schwartz, Joshua; Tomson, Peter J. (Hgg.): The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum. Liturgy, Poetry, Mysticism. Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature, Assen 2006, 3–105.

Kahl, Werner: „Ist es erlaubt, am Sabbat Leben zu retten oder zu töten? (Marc. 3:4) Lebensbewahrung am Sabbat im Kontext der Schriften vom Toten Meer und der Mischna“, in: Novum Testamentum 40 (1998), 4, 313–335.

Kaiser, Jürgen: Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Deutungen des Sabbats in der Reformation (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, hg. v. Ritter, Adolf Martin, Bd. 65), Göttingen 1996.

Kämpchen, Martin: Lebens-Reisen. 9 Versuche, der Ferne näher zu kommen, Münsterschwarzach 2017.

Kampling, Rainer: „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 2003.

Kaplan, Edward K.: Abraham Joshua Heschel. Mind, Heart, Soul, Philadelphia 2019.

Katz, Steven T. (Hg.): The Cambridge History of Judaism. Vol. IV: The late Roman-Rabbinic Period, Cambridge 2006.

Kazen, Thomas: „Jesu Interpretation der Tora“, in: Schröter, Jens; Jacobi, Christine (Hgg.): Jesus Handbuch, Tübingen 2017, 402–416.

Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg 1995.

Kimelman, Reuven: „*The Sabbath* (review)“, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (2007), 1, 187–190.

Kinzig, Wolfram: Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Leistung und Grenzen eines christlichen Fundamentaltextes, Berlin u. a. 2018.

Kittel, Gisela: Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament, Göttingen 1999.

Klaghofer-Treitler, Wolfgang: Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik (= Salzburger Theologische Studien, hg. v. Bucher, Anton A. u. a., Bd. 4), Innsbruck u. a. 1997.

Klappert, Bertold: Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog (= Neukirchner Beiträge zur Systematischen Theologie, hg. v. Huber; Wolfgang u. a., Bd. 25), Neukirchen-Vluyn 2000.

Klausner, Joseph: Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Jerusalem 1952.

Klawans, Jonathan: „Das Mosegesetz“, in: Levine, Amy-Jill; Brettler, Marc Zvi (Hgg.): The Jewish annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation, Oxford 2011, 709–713.

Klein, Hans: Lukasstudien (= Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hg. v. Koch, Dietrich-Alex; Köckert, Matthias, Bd. 209), Göttingen 2005.

Klopfenstein, Martin; Luz, Ulrich; Talmon, Shemaryahu; Tov, Emmanuel (Hgg.): *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.-12. Januar 1985* (= *Judaica et Christiana*, hg. v. Lauer, Simon; Thoma, Clemens, Bd. 11), Bern 1987.

Klumbies, Paul-Gerhard: „Die Sabbatheilungen Jesu nach Markus und Lukas“, in: Koch, Dietrich-Alex; Sellin, Gerhard; Lindemann, Andreas (Hgg.): *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche*, Gütersloh 1989, 165–178.

Koch, Dietrich-Alex; Sellin, Gerhard; Lindemann, Andreas (Hgg.): *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche*, Gütersloh 1989.

Köckert, Matthias: *Die zehn Gebote*, München 2007.

Konradt, Matthias: *Das Evangelium nach Matthäus* (= *Das Neue Testament Deutsch*, hg. v. Niebuhr, Karl-Wilhelm; Vollenweider, Samuel, Teilband 1), Göttingen u. a. 2015.

Konradt, Matthias: *Studien zum Matthäusevangelium*, hg. v. Euler, Alida, Tübingen 2016.

Körner, Bernhard; Gamba, Fulvio: „Das Kreuzesereignis in der Theologie Hans Urs von Balthasars und in der spirituellen Erfahrung Chiara Lubichs“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 55 (2008), 2, 418–433.

Kraemer, David: „Interpreting the Rabbinic Sabbath: The ‚Forty Minus One‘ Forbidden Labors of Mishnah Shabbat 7:2“, in: Siegal, Bar-Asher; Novick, Tzvi; Hayes, Christine Elizabeth (Hgg.): *The faces of Torah. Studies in the texts and contexts of ancient Judaism in honor of Steven Fraade* (= *Journal of Ancient Judaism, Supplements*, hg. v. Lange, Armin u. a., Bd. 22), Göttingen 2017, 385–393.

Kraemer, David: *Rabbinic Judaism. Space and place*, Abingdon (OX) u. a. 2016.

Kraus, Hans-Joachim: „Aspekte der Christologie im Kontext alttestamentlich-jüdischer Tradition“, in: Brocke, Edna; Seim, Jürgen (Hgg.): *Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen-Vluyn 1986, 1–23.

Kraus, Thomas J.; Nicklas, Tobias (Hgg.): *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung* (= *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Neue Folge, Bd. 11, Neutestamentliche Apokryphen I), Berlin 2004.

Kraus, Wolfgang (Hg.): Beiträge zur urchristlichen Theologieggeschichte (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hg. v. Dunn, James D. G. u. a., Bd. 163), Berlin u. a. 2009.

Krause, Deborah: „Simon Peter’s Mother-in-Law – Disciple or Domestic Servant? Feminist Biblical Hermeneutics and the Interpretation of Mark 1.29-31”, in: Levine, Amy -Jill (Hg.): A Feminist Companion to Mark, Sheffield 2001, 37–53.

Kremer, Jacob: Die Osterbotschaft der vier Evangelien. Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen, Stuttgart ³1969.

Krenski, Thomas: „Spekulativer Karsamstag – Hans Urs von Balthasars originärer Beitrag zur Relecture des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im 20. Jahrhundert“, in: Delgado, Mariano (Hg.): Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“, Stuttgart u. a. 2000, 148–163.

Kreuzer, Michael: „„Auferstanden am dritten Tag“. Christologie als Modell der Eschatologie“, in: Schreiber, Stefan; Siemons, Stefan (Hgg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, Darmstadt 2003, 119–142.

Krochmalnik, Daniel: Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum (= Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 33/3, hg. v. Dohmen, Christoph), Stuttgart 2000.

Krochmalnik, Daniel: Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum (= Neuer Stauttgarter Kommentar. Altes Testament 33/1, hg. v. Dohmen, Christoph), Stuttgart 2001.

Krüger, Thomas: „Genesis 1:1–2:3 and the Development of the Pentateuch“, in: Dozeman, Thomas B.; Schmid, Konrad; Schwartz, Baruch J. (Hgg.): The Pentateuch. International Perspectives on Current Research (= Forschungen zum Alten Testament, hg. v. Janowski, Bernd; Smith, Mark S.; Spieckermann, Hermann, Bd. 78), Tübingen 2011, 125–138.

Labahn, Antje: „„Deine Toten werden leben ...“ (Jes 26,19). Sinngebung mittels der Vorstellung individueller Revivifikation als Grenzerweiterung im Jesajabuch“, in: Labahn, Michael; Lang, Manfred (Hgg.): Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, hg. v. Lux, Rüdiger; Schnelle, Udo, Bd. 24), Leipzig 2007, 53–86.

Labahn, Michael; Lang, Manfred (Hgg.): Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, hg. v. Lux, Rüdiger; Schnelle, Udo, Bd. 24), Leipzig 2007.

Lanfranchi, Pierluigi: „Attitudes to the Sabbath in Three Apostolic Fathers: *Didache*, Ignatius, and Barnabas“, in: Buitenwerf, Rieuwerd; Hollander, Harm W.; Tromp, Johannes (Hgg.): Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge (= Supplements to Novum Testamentum, hg. v. Mitchell, M. M. u. a., Bd. 130), Leiden 2008, 243–260.

Langer, Gerhard: Midrasch, Tübingen 2016.

Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009.

Lapide, Pinchas: Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis, Stuttgart u. a. ²1978.

Lapide, Pinchas: Entfeindung leben? Gütersloh 1993.

Lapide, Pinchas: Er wandelte nicht auf dem Meer. Ein jüdischer Theologe liest die Evangelien, Gütersloh 1984.

Lapide, Pinchas: Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum, Gütersloh 1983.

Lapide, Pinchas; Luz, Ulrich: Der Jude Jesus. Thesen eines Juden. Antworten eines Christen, Zürich u. a. 1979.

Lapide, Ruth: „Warum glauben Juden nicht an Jesus Christus?“, in: Crüsemann, Frank; Theissmann, Udo (Hgg.): Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt, Gütersloh 1998, 85–90.

Lau, Markus: „Fieberfrei auf dem Weg Jesu (Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus). Mk 1,29-31 (Mt 8,14f.)“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 214–220.

Le Roux, Elritia: „Der unstillbare Durst nach Heilung (Die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat). Lk 14,1–6 (Mt 12,11)“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 627–636.

Leibold, Steffen: „Mittelbare Lebensgefahr. Die Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit in Mk 3,1–6 parr.“, in: Söding, Thomas; Wick, Peter (Hgg.): Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur

neutestamentlichen Sozialethik (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hg. v. Dietrich, Walter u. a., Bd. 209), Stuttgart 2017, 137–152.

Levine, Amy -Jill (Hg.): A Feminist Companion to Mark, Sheffield 2001.

Levine, Amy-Jill: „Das Evangelium nach Lukas“, in: dies.; Brettler, Marc Zvi (Hgg.): The Jewish annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation, Oxford 2011, 116f.

Levine, Amy-Jill; Brettler, Marc Zvi (Hgg.): The Jewish annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation, Oxford 2011.

Levine, Amy-Jill; Brettler, Marc Zvi: „Die Evangelien und die Apostelgeschichte“, in: dies. (Hgg.): The Jewish annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation, Oxford 2011, 3–12.

Levine, Baruch A.: „Scripture’s Account. The Sabbath“, in: Neusner, Jacob; Chilton, Bruce D.; Levine, Baruch A.: Torah Revealed, Torah Fulfilled. Scriptural Laws in Formative Judaism and Earliest Christianity, New York 2012, 54–59.

Levinson, Pnina Navè: Einführung in die rabbinische Theologie, Darmstadt ³1993.

Lindemann, Andreas: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden“. Historische und theologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23-28 parr., in: Ders.: Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 241), Tübingen 2009, 15–39.

Lohse, Eduard: „Jesu Worte über den Sabbat“, in: Eltester, Walther (Hg.): Judentum, Urchristentum, Kirche. FS für Joachim Jeremias (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hg. v. Eltester, Walther, Bd. 26), Berlin 1960, 79–89.

Lukács, Otilia: Sabbath in the Making. A Study of the Inner-Biblical Interpretation of the Sabbath Commandment (= Contributions to Biblical Exegesis and Theology, hg. v. Troyer, K. de; Oyen, G. van; Bd. 97), Leuven 2020.

Luker, Lamontte M. (Hg.): Passion, vitality, and form: the dynamics of second temple Judaism, Harrisburg (Pa.) 2001.

- Luntschitz, Shlomo Ephraim: Keli Yakar. Kommentare zum Pentateuch, Lublin 1602.
- Luz, Ulrich: Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Maas, Wilhelm: Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi, Einsiedeln 1979.
- Maier, Johann: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (= Erträge der Forschung, Bd. 82), Darmstadt ²1992.
- Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Thiemo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist u. a., Bd. 12), Münster ²2001.
- Marcus, Joel: Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary, New York 2000.
- Margoliot, Reuben (Hg.): Sefer Chassidim, Jerusalem 1959.
- Markl, Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5 (= Herders Biblische Studien, hg. v. Klauck, Hans-Josef; Zenger, Erich, Bd. 49), Freiburg i. Br. 2007.
- Marschies, Christoph: „Die Fragen des Bartholomaeus. Einleitung“, in: ders.; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, I. Bd.: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, Tübingen 2012, 702–709.
- Marmur, Michael: Abraham Joshua Heschel and the Sources of Wonder, Toronto u. a. 2016.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 1990; Bd. 2, München 1991.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988.
- Mayer-Haas, Andrea J.: „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften, Münster 2003.
- McKenzie, Steven L.; Römer, Thomas (Hgg.): Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters (= Beihefte zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Kaiser, Otto, Bd. 294), Berlin u. a. 2000.

Mees, Michael: „Die Heilung des Kranken vom Bethesdateich aus Joh 5.1-18 in frühchristlicher Sicht“, in: New Testament Studies 32 (1986), 596–608.

Meier, John P.: „The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath“, in: The Catholic Biblical Quarterly 66 (2004), 4, 561–581.

Meiser, Martin: „Der theologiegeschichtliche Standort des lukanischen Doppelwerks“, in: Kraus, Wolfgang (Hg.): Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, hg. v. Dunn, James D. G. u. a., Bd. 163), Berlin u. a. 2009, 99–126.

Mendelssohn, Mose: Jerusalem, or On Religious Power and Judaism, Hanover 1983.

Merkel, Helmut: „The opposition between Jesus and Judaism“, in: Bammel, Ernst; Moule, C. F. D. (Hgg.): Jesus and the Politics of His Day, Cambridge 1984, 129–144.

Metz, Johann Baptist: „Auf dem Weg zur ‚geschuldeten Christologie‘“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Thimo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist u. a., Bd. 12), Münster ²2001, 99–103.

Meyer, Barbara U.: „Not Just the Time of the Other. What Does It Mean for Christians Today to Remember Shabbat and Keep It Holy?“, in: Religions 13 (2022), 8, siehe: <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/8/736/htm> (aufgerufen am 10. 02. 2023).

Meyer, Barbara U.: Jesus the Jew in Christian Memory. Theological and Philosophical Explorations, Cambridge 2020.

Millard, Matthias: Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, hg. v. Breytenbach, Cilliers u. a., Bd. 90), Neukirchen-Vluyn 2001.

Millgram, Abraham E. (Hg.): The Sabbath Anthology, Philadelphia 1944 (Reprint 2018).

Moore, Donald J.: „Heschel on Israel“, in: *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 26 (2007), 1, 112–129.

Moore, Donald J.: *The Human and the Holy. The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*, New York 1989.

Müller, Klaus: „Gedanken zum Sabbat“, in: *Diakonie* (1999), 3, 27–30.

Myers, Susan E. (Hg.): *Portraits of Jesus. Studies in Christology* (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2.Reihe, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 321), Tübingen 2012.

Nachama, Andreas; Homolka, Walter; Bomhoff, Hartmut: *Basiswissen Judentum*, Freiburg i. Br. 2015.

Neusner, Jacob (Hg.): *Judaism in Late Antiquity*, Bd. 1: *The Literary and Archaeological Sources* (= *Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten*, hg. v. Altenmüller, H. u. a., Bd. 16), Leiden 1995.

Neusner, Jacob: „Rabbinic Reading. The Sabbath“, in: ders.; Chilton, Bruce D.; Levine, Baruch A.: *Torah Revealed, Torah Fulfilled. Scriptural Laws in Formative Judaism and Earliest Christianity*, New York 2012, 62–70.

Neusner, Jacob: *Preface*, in: ders. (Hg.): *Judaism in Late Antiquity*, Bd. 1: *The Literary and Archaeological Sources* (= *Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten*, hg. v. Altenmüller, H. u. a., Bd. 16), Leiden 1995, VII–XIV.

Neusner, Jacob; Chilton, Bruce D.; Levine, Baruch A.: *Torah Revealed, Torah Fulfilled. Scriptural Laws in Formative Judaism and Earliest Christianity*, New York 2012.

Neusner, Jacob; Chilton, Bruce D.; Levine, Baruch A.: *Torah Revealed, Torah Fulfilled. Scriptural Laws in Formative Judaism and Earliest Christianity*, New York 2012.

Nichols, Aidan: *Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogie*, London u. a. 2007.

Nongbri, Brent: „The limits of palaeographic dating of literary papyri: some observations on the date and provenance of P. Bodmer II“, in: *Museum Helveticum. Schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft* 71 (2014), 1, 1–35.

Nordhofen, Eckhard: *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, Freiburg i. Br. u. a. 2019.

Oberlinner, Lorenz (Hg.): Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (= Quaestiones Disputatae, hg. v. Fries, Heinrich; Schnackenburg, Rudolf, Bd. 105), Freiburg i. Br. 1986.

Oeming, Manfred: Verstehen und Glauben. Exegetische Bausteine zu einer Theologie des Alten Testaments (= Bonner biblische Beiträge, hg. v. Berges, Ulrich; Blumenthal, Christian, Bd. 142), Berlin u. a. 2003.

Ohlig, Karl-Heinz: „Thesen zum Verständnis und zur theologischen Funktion der Auferstehungsbotschaft“, in: Verweyen, Hansjürgen (Hg.): Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg u. a. 1995, 80–104.

Oliver, Isaac: Torah praxis after 70 CE. Reading Matthew and Luke-acts as Jewish texts (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 355), Tübingen 2013.

Otto, Eckart: Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32, Freiburg i. Br. 2012.

Otto, Eckart: Theologische Ethik des Alten Testaments (= Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, hg. v. Andresen, Carl u. a., Bd. 3,2), Stuttgart u. a. 1994.

Peli, Pinchas: „Shabbat – A Key to Spiritual Renewal in Israel“, in: Judaism 31 (1982), 87–92.

Peters, Ronald D.: The Greek Article. A Functional Grammar of *ō*-items in the Greek New Testament with Special Emphasis on the Greek Article (= Linguistic Biblical Studies, hg. v. Porter, Stanley E., Bd. 9), Leiden 2014.

Peters, Thimo Rainer: „Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Thimo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist u. a., Bd. 12), Münster ²2001, 2–5.

Peters, Thimo Rainer: „Unbegreifliche Nähe Gottes“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Thimo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist u. a., Bd. 12), Münster ²2001, 168–178.

Petersen, Birte: „Christologie nach Auschwitz als ‚Rebellion gegen Kreuzestod- und Erlösungstheologie‘?“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach

Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Thiemo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist u. a., Bd. 12), Münster ²2001, 126–134.

Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud (Hgg.): Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht, Wien u. a. 2016.

Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud: „Hinführung zum Thema. Der ‚jüdisch-christliche‘ Dialog veränderte die Theologie“, in: Dies. (Hgg.): Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht, Wien u. a. 2016, 11–17.

Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud; Langer, Gerhard (Hgg.): Hat der *jüdisch-christliche* Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa (= Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst, hg. v. Langer, Gerhard u. a., Bd. 9), Göttingen 2017.

Petzel, Paul: Christ sein im Angesicht der Juden. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz (= Forum Christen und Juden, hg. v. Blum, Erhard u. a., Bd. 6), Berlin 2008.

Plaut, W. Gunther (Hg.): Die Tora in jüdischer Auslegung, Bd. II: Schemot. Exodus, Gütersloh 2000.

Pokorný, Petr; Heckel, Ulrich: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007.

Poorthuis, Marcel; Schwartz, Joshua (Hgg.): A Holy People. Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity (= Jewish and Christian Perspectives Series, hg. v. Poorthuis, Marcel u. a., Bd. 12), Leiden u. a. 2006.

Prijs, Leo: Worte zum Sabbat. Über die jüdische Religion, München 1990.

Procario-Foley, Elena; Cathey, Robert A. (Hgg.): Righting Relations after the Holocaust and Vatican II. Essays in Honor of John T. Pawlikowski, OSM, Mahwah (NJ) 2018.

Rahner, Karl: „Abgestiegen ins Totenreich“, in: Sämtliche Werke, Bd. 14: Christliches Leben. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten, bearb. v. Herbert Vorgrimler, hg. v. Karl Lehmann, Zürich u. a. 2006, 163–166.

Rahner, Karl: „Abgestiegen ins Totenreich“, in: Schriften zur Theologie, Bd. 7: Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln 1966, 145–149.

Rahner, Karl: „Karsamstag“, in: Geist und Leben 30 (1957), 81–84.

Reck, Norbert: Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums. Zum Riss zwischen Dogma und Bibel. Ein Lösungsvorschlag, Ostfildern 2019.

Reikerstorfer, Johann: „... denn die Opfer bleiben unerreichbar“. Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise der Christologie“, in: Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist (Hgg.): Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Thiemo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist u. a., Bd. 12), Münster ²2001, 147–155.

Reinbold, Wolfgang: Der Prozess Jesu, Göttingen 2006.

Reinhartz, Adele: „Das Evangelium nach Johannes“, in: Levine, Amy-Jill; Brettler, Marc Zvi (Hgg.): The Jewish annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation, Oxford 2011, 180–187.

Rendtorff, Rolf: „Wie sieht Israel seine Geschichte?“, in: McKenzie, Steven L.; Römer, Thomas (Hgg.): Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Kaiser, Otto, Bd. 294), Berlin u. a. 2000, 197–206.

Rendtorff, Rolf: Christen und Juden heute. Neue Einsichtung und neue Aufgaben, Neukirchen-Vluyn 1998.

Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd. 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn 2001.

Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 504), Tübingen ⁴2023.

Ritter, Adolf Martin: „Die altkirchlichen Symbole. Texte und Kontext“, in: Dingel, Irene (Hg.): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Bd. I: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, Göttingen 2014, 3–34.

Rodkinson, Michael L. (Hg.): New Edition of the Babylonian Talmud, First Edition, Section Moed (Festivals), Vol. 1: Tract Sabbath, Boston 1903.

Rogness, Michael: „The Sabbath: Holy Time“, in: Word & World 36 (Summer 2016), 3, 285–291.

Röhrig, Meike: „Gesetz und Erzählung in Num 15: Redaktionsgeschichtliche Überlegungen zum Sabbatsünder (Num 15,32–36)“, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 131 (2019), 3, 407–421.

Root, Kara K.: „Sabbath: The Gift of Rest“, in: Word & World 36 (Summer 2016), 3, 267–275.

Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Bernhard Casper, hg. v. Albert Raffelt, Freiburg i. Br. 2002.

Rowland, C.: „A Summary of Sabbath Observance in Judaism at the Beginning of the Christian Era“, in: Carson, D. A. (Hg.): From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical, and Theological Investigation, Eugene (Oregon) 1999, 43–55.

Rusam, Dietrich: „Das Lukasevangelium“, in: Ebner, Martin; Schreiber, Stefan (Hgg.): Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart ³2020, 187–209.

Ruszkowski, Leszek: „Der Sabbat bei Tritojesaja“, in: Dietrich, Manfred; Loretz, Oswald (Hgg.): Prophetie und Psalmen. FS für Klaus Seybold, hg. von Huwylar, Beat u. w. (= Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Bd. 280), Münster 2001, 61–74.

Ryan, Jordan J.: „Jesus and Synagogue Disputes: Recovering the Institutional Context of Luke 13:10-17“, in: The Catholic Biblical Quarterly 79 (2017), 41–59.

Safrai, Shmuel; Safrai, Zeev; Schwartz, Joshua; Tomson, Peter J. (Hgg.): The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum. Liturgy, Poetry, Mysticism. Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature, Assen 2006.

Safran, Alexandre: „Le sabbat dans la tradition juive“, in: Revue de théologie et de philosophie 27 (1977), 2, 136–149.

Saldarini, Anthony J.: „Comparing the Traditions: New Testament and Rabbinic Literature“, in: Bulletin for Biblical Research 7 (1997), 195–204.

Sales, Michel: „L'accomplissement du sabbat“, in: Communio XIX (Jan/Febr 1994), 1, 11–30.

Sanders, E. P.: Jesus and Judaism, London 1985.

Sandt, H. van de: „The Didache Redefining its Jewish Identity in View of Gentiles Joining the Community“, in: Houtman, Alberdina; Jong, Albert de; Misset-van de Weg, Magda (Hgg.): *Empsychoi Logoi* – Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van

der Horst (= *Ancient Judaism and Early Christianity. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, hg. v. Hengel, Martin u. a., Bd. 73), Leiden 2008, 247–265.

Schaller, Berndt: „Jesus und der Sabbat. Franz-Delitzsch-Vorlesung 1992“, in: Ders.: *Fundamenta Judaica. Studien zum antiken Judentum und zum Neuen Testament*, hg. v. Doering, Lutz; Steudel, Annette (= *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*, hg. v. Burchard Christoph u. a., Bd. 25), Göttingen 2001, 125–147.

Schärtl, Monika: „Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die ‚Höllenfahrt Christi‘“, in: Marksches, Christoph; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, I. Bd.: *Evangelien und Verwandtes*, Teilband 1, Tübingen 2012, 231–261.

Schechter, Solomon: *Studies in Judaism, First Series*, Philadelphia 1896.

Scheliha, Arnulf von: „Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung“, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 2 (1999), 22–31.

Schenke, Ludger: *Jesus vor dem Dogma. Zur inneren Überzeugungskraft der Worte Jesu*, Stuttgart 2014.

Schenke, Ludger: *JohannesKommentar*, Mainz 2013.

Schenker, Adrian: „Hans Urs von Balthasars Theologie des Judentums“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999), 1–2, 214–222.

Schifferdecker, Kathryn: „Sabbath and Creation“, in: *Word & World* 36 (Summer 2016), 3, 209–218.

Schillebeeckx, Edward: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*, Freiburg i. Br. 1979.

Schillebeeckx, Edward: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg u. a. 1992.

Schmidt, Ludwig: „Die Priesterschrift in Exodus 16“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 119 (2007), 4, 483–498.

Schnelle, Udo: *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2017.

Schreiber, Stefan: „Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod. Zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu“, in: Labahn, Michael; Lang, Manfred (Hgg.): Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, hg. v. Lux, Rüdiger; Schnelle, Udo, Bd. 24), Leipzig 2007, 129–156.

Schreiber, Stefan; Siemons, Stefan (Hgg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, Darmstadt 2003.

Schreiber, Stefan; Siemons, Stefan (Hgg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, Darmstadt 2003.

Schröer, Siegfried (Hg.): Christen und Juden. Voraussetzungen für ein erneuertes Verhältnis, Altenberge 1992.

Schröter, Jens; Jacobi, Christine (Hgg.): Jesus Handbuch, Tübingen 2017.

Schubert, Kurt: Die Religion des Judentums, Leipzig 1992.

Schwartz, Seth: The ancient Jews from Alexander to Muhammad, Cambridge 2014.

Schwarz, Günther: Glaubenswürdiges Credo? Rückfragen zum Credobuch von Benedikt XVI. und zum Glaubensbekenntnis der Kirche, Berlin 2006.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Das Verhältnis von Dekalog und Bundesbuch“, in: Frevel, Christian; Konkel, Michael; Schnocks, Johannes (Hgg.): Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik (= Quaestiones Disputatae, hg. v. Hünemann, Peter; Söding, Thomas, Bd. 212), Freiburg i. Br. 2005, 57–76.

Senior, Donald (Hg.): The Gospel of Matthew at the crossroad of early Christianity, Leuven 2011.

Senior, Donald: „Matthew at the crossroads of early Christianity. An introductory assessment“, in: ders. (Hg.): The Gospel of Matthew at the crossroad of early Christianity, Leuven 2011, 3–23.

Shemesh, Aharon: „Shabbat, Circumcision and Circumcision on Shabbat in Jubilees and the Dead Sea Scrolls“, in: Dimant, Devorah; Kratz, Reinhard G. (Hgg.): Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible. The Biblical Patriarchs in the Light of the Dead Sea Scrolls (=Beihefte zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Barton, John u. a., Bd. 439), Berlin 2013, 263–287.

Siegal, Bar-Asher; Novick, Tzvi; Hayes, Christine Elizabeth (Hgg.): The faces of Torah. Studies in the texts and contexts of ancient Judaism in honor of Steven Fraade (= Journal of Ancient Judaism, Supplements, hg. v. Lange, Armin u. a., Bd. 22), Göttingen 2017.

Siegel, Seymour: „The Sabbath and Conservative Judaism“, in: Judaism 31 (1982), 45–54.

Sigal, Phillip: Judentum, Stuttgart u. a. 1986.

Siquans, Agnethe: „Die Relevanz patristischer (und rabbinischer) Bibelauslegung für den jüdisch-christlichen Dialog heute“, in: Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud; Langer, Gerhard (Hgg.): Hat der *jüdisch-christliche* Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa (= Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst, hg. v. Langer, Gerhard u. a., Bd. 9), Göttingen 2017, 89–94.

Slee, Nicola: Sabbath. The hidden heartbeat of our lives, London 2019.

Smit, Peter Ben: „Simon Peter’s Mother in Law Revisited. Or Why One Should Be More Careful With Mothers-In-Law“, in: Lectio difficilior. Europäische elektronische Zeitschrift für Feministische Exegese (2003), 1, 1–12.

Smith, David A.: „Lord of the Sabbath Controversies: Luke’s Development of a Theological Vision“, in: Revue Biblique 129 (2022), 1, 49–67.

Söding, Thomas: Das Evangelium nach Markus (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, hg. v. Herzer, Jens; Schnelle, Udo, Bd. 2), Leipzig 2022.

Söding, Thomas; Wick, Peter (Hgg.): Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hg. v. Dietrich, Walter u. a., Bd. 209), Stuttgart 2017.

Sorace, Marco A.: „Mystik als ‚erste Wissenschaft‘. Zum Stellenwert der mystischen Erfahrung bei Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar“, in: ders.; Zimmerling, Peter (Hgg.): Das Schweigen Gottes in der Welt. Mystik in 20. Jahrhundert (= Band 2 der Jahresschriften der „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e.V.“), Nordhausen 2007, 101–111.

Speyr, Adrienne von: Aus meinem Leben. Fragment einer Selbstbiographie, Einsiedeln 1968.

Starnitzke, Dierk: „Schau den Menschen an! (Der Kranke mit der ‚verdorrtten Hand‘). Mt 12,9–14“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 436–441.

Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit (= Biblische Enzyklopädie, hg. v. Dietrich, Walter; Stegemann, Wolfgang, Bd. 10), Stuttgart 2010.

Steins, Georg: „Die Bücher Esra und Nehemia“, in: Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament. 9., aktualisierte Auflage, hg. v. Christian Frevel (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, hg. v. Bitter, Gottfried u. a., Bd. 1,1), Stuttgart 2016, 331–349.

Stemberger, Günter: „Historische Aspekte einer Dialogkultur zwischen Judentum und Christentum“, in: Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud (Hgg.): Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnenansicht, Wien u. a. 2016, 18–28.

Stibbe, Mark W. G. (Hg.): The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives (= New Testament Tools and Studies, hg. v. Metzger, Bruce M. u. a., Bd. 17), Leiden u. a. 1993.

Stone, Michael E. (Hg.): Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (= Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, hg. v. Burgers, W. J.; Sysling, H.; Tomson, P. J., Bd. 2), Assen u. a. 1984.

Stowasser, Martin: „Gleichstellung von Frauen – Ja, aber ... Jünger und Jüngerinnen in der Jesusnachfolge u. im Markusevangelium“, in: Protokolle zur Bibel 32 (2023), 2, 119–140.

Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1961.

Strack, Hermann L.; Billerbeck, Paul: Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1961 (3., unveränderte Auflage von 1926).

Striet, Magnus: „Vom Judesein Jesu und einem notwendigen dogmatischen Umdenken“, in: Danz, Christian; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter (Hgg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen 2020, 311–318.

Strotmann, Angelika: Der historische Jesus: eine Einführung, Paderborn ³2019.

Strotmann, Angelika; Tiwald, Markus: „Das Matthäusevangelium – eine Paulus-Polemik? Überlegungen zum Toraverständnis des ersten Evangelisten“, in: Ebner, Martin; Häfner, Gerd; Huber, Konrad (Hgg.): Kontroverse Stimmen im Kanon (= Quaestiones Disputatae, hg. v. Hünemann, Peter; Söding, Thomas, Bd. 279), Freiburg i. Br. 2016, 64–106.

Sturcke, Henry: Encountering the Rest of God. How Jesus Came to Personify the Sabbath, Zürich 2005.

Tabory, Joseph: „Jewish Festivals in Late Antiquity“, in: Katz, Steven T. (Hg.): The Cambridge History of Judaism. Vol. IV: The late Roman-Rabbinic Period, Cambridge 2006, 556–572.

Taeger, Jens-W.: „Der grundsätzliche oder ungrundsätzliche Unterschied. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte um das Gesetzesverständnis Jesu“, in: Broer, Ingo (Hg.): Jesus und das jüdische Gesetz, Stuttgart u. a. 1992, 13–35.

Teschner, Martin: „Tuberkulose in altgeschichtlichen hebräischen Schriften“, in: Pneumologie 57 (Okt. 2003), 10, 612–617.

Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ²2001.

Theobald, Michael (Hg.): Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Neues Testament, Bd. 3, Stuttgart 2018.

Theobald, Michael: „„Steh auf!“ – Erweckung zum Leben hier und jetzt (Die Heilung eines Gelähmten) – Joh 5,1-18“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 690–704.

Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kap. 1–12, Regensburg 2009.

Theobald, Michael: Studien zum Corpus Iohanneum (= WUNT, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 267), Tübingen 2010.

Thiessen, Jacob: Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen (= Studien zu Theologie und Bibel, hg. v. Thiessen, Jacob u. a., Bd. 1), Zürich u. a. 2009.

Thoma, Clemens; Lauer, Simon: Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil. Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1–63. Einleitung, Übersetzung

mit Kommentar, Texte (= Judaica et Christiana, hg. v. Lauer, Simon; Thoma, Clemens, Bd. 13), Bern 1991.

Thoma, Clemens; Wyschogrod, Michael (Hgg.): *Understanding Scripture. Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation*, Mahwah (N. J.) 1987.

Thomas, John Christopher: „Stop sinning lest something worse come upon you’. The man at the pool in John 5”, in: *Journal for the Study of the New Testament* 18 (1995), 59, 3–20.

Thyen, Hartwig: *Das JohannesEvangelium*, Tübingen ²2015.

Tiwald, Markus: „EINAI BEBAIWS IOUDAIOS (Ant XX,38). ‚Authentisches Jude-Sein‘ bei Josephus und Paulus“, in: *Protokolle zur Bibel*, Jg. 17, Heft 2, 2008, 105–125.

Tiwald, Markus: „Jewish-Christian Trajectories in Torah and Temple Theology“, in: Holmén, Tom: *Jesus in Continuum* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hg. v. Frey, Jörg, Bd. 289), Tübingen 2012, 385–409.

Tiwald, Markus: „Wie streng hielt man den Sabbat im Frühjudentum? *Praktische Überlegungen zu einem theologischen Thema*“, in: Söding, Thomas; Wick, Peter (Hgg.): *Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hg. v. Dietrich, Walter u. a., Bd. 209), Stuttgart 2017, 73–82.

Tiwald, Markus: *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Elfte Folge, hg. v. Dietrich, Walter u. a., Bd. 8), Stuttgart 2016.

Tiwald, Markus: *Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das Parting of the Ways* (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, hg. v. Frevel, Christian u. a., Bd. 5), Stuttgart 2022.

Tomson, Peter J.: „Halakhah in the New Testament“, in: Bieringer, Reimund: *The New Testament and rabbinic literature* (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, hg. v. Bieringer Reimund u. a., Bd. 136), Leiden u. a. 2010, 135–206.

Treitler, Wolfgang: „Beten und Denken. Abraham Joshua Heschel und seine Weisung für Theologie“, in: Appel, Kurt; Treitler, Wolfgang; Zeillinger, Peter (Hgg.): *Vernunftfähiger – vernunftbedürftiger Glaube. FS Johann Reikerstorfer* (= Religion – Kultur – Recht, hg. v. Reikerstorfer, Johann u. a., Bd. 3), Frankfurt a. M. 2005, 193–209.

Treitler, Wolfgang: „Das Herz der Welt. Mitte der Theologie Hans Urs von Balthasars: zu seinem 100. Geburtstag“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 52 (2005), 3, 613–627.

Treitler, Wolfgang: „Der Mensch – Gottes Shabbatgeschöpf. Zu Johann Baptist Baltzers Gotteslehre und Anthropologie“, in: Appel, Kurt; Treitler, Wolfgang; Zeillinger, Peter (Hgg.): Vernunftfähiger – vernunftbedürftiger Glaube. FS Johann Reikerstorfer (= Religion – Kultur – Recht, hg. v. Reikerstorfer, Johann u. a., Bd. 3), Frankfurt a. M. 2005, 109–131.

Treitler, Wolfgang: Jesus, Josefs Sohn. Der Messias als Tor des Bundes (= Religion and Transformation in Contemporary European Society, hg. v. Appel, Kurt u. a., Bd. 27), Paderborn 2023.

Treitler, Wolfgang: Kein Diener zweier Herren! Der einzige Gott und viele Gegengötter. Eine Fundamentaltheologie, Frankfurt am Main 2010.

Treitler, Wolfgang: Über die Verzweiflung hinaus. Das Jahrhundert zwischen Stefan Zweig und Aharon Appelfeld (= Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst, hg. v. Langer, Gerhard u. a., Bd. 4), Göttingen 2015.

Tück, Jan-Heiner: Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn 1999.

Tuckett, Christopher: „Was Mark Written for a Suffering Community?“, in: Buitenwerf, Rieuwerd; Hollander, Harm W.; Tromp, Johannes (Hgg.): Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan de Jonge (= Supplements to Novum Testamentum, hg. v. Mitchell, M. M. u. a., Bd. 130), Leiden 2008, 377–396.

Turner, M. Max B.: „The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts“, in: Carson, D. A. (Hg.): From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical, and Theological Investigation, Eugene (Oregon) 1999, 99–158.

Utzschneider, Helmut: Textwelten. Studien zur Kulturgeschichte, Anthropologie und Hermeneutik des Alten Testaments, hg. v. Matthias Hopf, Michael Pietsch und Stefan Seiler (= Biblisch-Theologische Studien, hg. v. Frey, Jörg u. a., Bd. 182), Göttingen 2019.

Vahrenhorst, Martin: „Johannes und die Tora. Überlegungen zur Bedeutung der Tora im Johannesevangelium“, in: Kerygma und Dogma 54 (2008), 14–36.

Vasel, Stephan: Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Gütersloh 2001.

Veijola, Timo: „Du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten“ - Zur literarischen Stellung und theologischen Bedeutung einer Kernaussage des Deuteronomiums“, in: Witte, Markus (Hg.): Gott und Mensch im Dialog, FS für Otto Kaiser (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Barton, John u. a., Bd. 345/I), Berlin u. a. 2004, 353–373.

Vermes, Geza: Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993.

Vermes, Geza: The Religion of Jesus the Jew, Minneapolis 1993.

Vermes, Geza: Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas, Berlin 2016.

Verweyen, Hansjürgen (Hg.): Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann, Freiburg u. a. 1995.

Viljoen, Francois P.: „Matthew, the Church and Anti-Semitism“, in: Senior, Donald (Hg.): The Gospel of Matthew at the crossroad of early Christianity, Leuven 2011, 665–682.

Vinzent, Markus; Nicklas, Tobias: „Das Petrus-evangelium“, in: Marksches, Christoph; Schröter, Jens; Heiser, Andreas (Hgg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, I. Bd.: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1, Tübingen 2012, 683–695.

Visotzky, Burton L.: „Exodus in Rabbinic Interpretation“, in: Dozeman, Thomas B.; Evans, Craig A.; Lohr, Joel N. (Hgg.): The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation (= Supplements to Vetus Testamentum. Formation and Interpretation of Old Testament Literature, hg. v. Evans, Craig A.; Flint, Peter W., Bd. 164), Leiden 2014, 535–564.

Viviano, Benedict T.: Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians Studies in Biblical Theology (= Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, hg. v. Küchler, Max u. a., Bd. 61), Göttingen 2007.

Vos, J. Cornelis de: „Schriftgelehrte und Pharisäer im Matthäusevangelium. Das ambivalente Verhältnis des Matthäus zu seinem jüdischen Hintergrund“, in: Förster, Niclas; Vos, J. Cornelis

de (Hgg.): Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr. (= Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, Bd. 10), Göttingen 2015, 110–124.

Waters, Kenneth L.: „Matthew 27:52-53 as apocalyptic apostrophe: Temporal-spatial collapse in the Gospel of Matthew”, in: *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 3, 489–515.

Waxman, Chaim I.: „The Sabbath as Dialectic: The Meaning and Role”, in: *Judaism* 31, (Winter 1982), 1, 37–44.

Wengst, Klaus: „Nicht im Kontrast zum Judentum, sondern in seinem Kontext: zum Verstehen des Neuen Testaments“, in: Petschnigg, Edith; Fischer, Irmtraud (Hgg.): *Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht*, Wien u. a. 2016, 112–123.

Wengst, Klaus: *Das JohannesEvangelium*. 1. Teilband: Kapitel 1–10, Stuttgart u. a. 2000.

Wengst, Klaus: *Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel*, Stuttgart 2004.

Wengst, Klaus: *Wie das Christentum entstand. Eine Geschichte mit Brüchen im 1. und 2. Jahrhundert*, Gütersloh 2021.

Wenz, Gunther: *Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie* (= *Studium Systematische Theologie*, Bd. 5), Göttingen u. a. 2011.

Werlitz, Jürgen: „Scheol und sonst nichts? Zu den alttestamentlichen ‚Jenseits‘-Vorstellungen“, in: Schreiber, Stefan; Siemons, Stefan (Hgg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, Darmstadt 2003, 41–61.

Winkler, Dietmar W.: „Wann trennten sich die Wege? – Forschungszugänge zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 69–82.

Winkler, Ulrich: „Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?“, in: Langer, Gerhard; Hoff, Gregor Maria (Hgg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 220–263.

Witkamp, Leonard Theodoor: „The Use of Traditions in John 5.1-18”, in: *Journal of the study of the New Testament* 25 (1985), 19–47.

Witte, Markus (Hg.): Gott und Mensch im Dialog, FS für Otto Kaiser (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hg. v. Barton, John u. a., Bd. 345/I), Berlin u. a. 2004.

Wohlmuth, Josef: „Veritas Domini in aeternum (Ps 116 Vulg.). Überlegungen zur theologischen Grundlegung des Dialogs zwischen Juden und Christen“, in: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hgg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn 2010, 45–57.

Wolf, Hubert: „Den ganzen Tisch der Tradition decken“, in: Theologische Quartalschrift 184 (2004), 4, 254–276.

Wouk, Herman: Er ist mein Gott, Hamburg ²1961.

Wyschogrod, Michael: „A Jewish Reading of St. Thomas Aquinas on the Old Law“, in: Thoma, Clemens; Wyschogrod, Michael (Hgg.): Understanding Scripture. Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation, Mahwah (N. J.) 1987, 125–138.

Yang, Yong-Eui: Jesus and the Sabbath in Matthew's gospel (= Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, Bd. 139), Sheffield 1997.

Yuval, Israel Jacob: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, hg. v. Brenner, Michael; Rohrbacher, Stefan, Bd. 4), Göttingen 2007.

Zangenberg, Jürgen: „Trockene Knochen, himmlische Seligkeit. Todes- und Jenseitsvorstellungen im Judentum der hellenistisch-frühromischen Zeit“, in: Berlejung, Angelika; Janowski, Bernd (Hgg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (= Forschungen zum Alten Testament, hg. v. Janowski, Bernd; Smith, Mark S.; Spieckermann, Hermann, Bd. 64), Tübingen 2009, 655–689.

Zechmeister, Martha: Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie (= Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, hg. v. Metz, Johann Baptist; Reikerstorfer, Johann; Werbick, Jürgen, Bd. 4), Münster 1997.

Zenger, Erich (Hg.): Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg i. Br. 1996.

Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament. 9., aktualisierte Auflage, hg. v. Christian Frevel (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, hg. v. Bitter, Gottfried u. a., Bd. 1,1), Stuttgart ⁹2016.

Zenger, Erich: „Wie soll die Kirche die jüdische Bibel lesen“, in: Schröer, Siegfried (Hg.): Christen und Juden. Voraussetzungen für ein erneuertes Verhältnis, Altenberge 1992, 127–157.

Zenger, Erich: Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Kevelaer 2011 (unveränd. Nachdruck der 4. Aufl. 1994).

Zenger, Erich; Frevel, Christian: „Der Prozess der Pentateuchredaktion“, in: Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament. 9., aktualisierte Auflage, hg. v. Christian Frevel (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, hg. v. Bitter, Gottfried u. a., Bd. 1,1), Stuttgart 2016, 136–151.

Zenger, Erich; Frevel, Christian: „Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung“, in: Zenger, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament. 9., aktualisierte Auflage, hg. v. Christian Frevel (= Kohlhammer Studienbücher Theologie, hg. v. Bitter, Gottfried u. a., Bd. 1,1), Stuttgart 2016, 87–135.

Ziemer, Benjamin: „Schöpfung, Heiligtum und Sabbat in der priesterlichen Bundeskonzeption“, in: Berlejung, Angelika; Heckl, Raik (Hgg.): Ex oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, hg. v. Ego, Beate u. a., Bd. 39), Leipzig 2012, 39–58.

Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013.

b. Lexika

i. Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hgg.): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Berlin 1927

Bergmann, Juda: Art. „Auferstehung der Toten“, Bd. I, 566–568.

Guttmann, Julius: Art. „Unsterblichkeit“, Bd. IV/2, 1120–1124.

Jarecki, Julius: Art. „Kabbalat Schabbat“ Bd. III, 518.

Joseph, Max: Art. „Jesus von Nazaret“, Bd. I, 237–242.

Joseph, Max: Art. „Sabbat“, Bd. IV/2, 6–9.

Müller, Ernst: Art. „Sohar“, Bd. IV/2, 482–485.

Rapaport, Mordche Sew-Wolf: Art. „Arbeitsverbot an Sabbat und Festtagen“, Bd. I, 445f.

Rieger, Paul: Art. „Menschensohn“, Bd. IV/1, 119f.

ii. Berenbaum; Michael; Skolnik, Fred (Hgg.): Encyclopaedia Judaica, Detroit ²2007

Greenberg, Moshe; Boyarin, Daniel; Siegel, Seymour: Art. „Resurrection“, Bd. 17, 240–244, siehe: link.gale.com/apps/doc/CX2587516664/GVRL?u=43wien&sid=bookmark-GVRL&xid=c1686a85 (aufgerufen am 14. 10. 2024).

Graetz, Michael J.: Art. „Sabbath. In the Bible“, Bd. 17, 616–618, siehe: link.gale.com/apps/doc/CX2587517221/GVRL?u=43wien&sid=bookmark-GVRL&xid=56bdab73 (aufgerufen am 05. 11. 2021).

iii. Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de)
(aufgerufen am 30. 4. 2022)

Böttrich, Christfried: Art. „Lukasevangelium / Evangelium nach Lukas“, 2014.

Dafni, Evangelia G.: Art. „Oden Salomos“, 2009.

Dahmen, Ulrich: Art. „Erdbeben (AT)“, 2011.

Deeg, Alexander: Art. „Christliche Predigt des Alten Testaments“, 2017.

Dobbeler, Stephanie von: Art. „Makkabäerbücher 1–4“, 2006.

Fischer, Alexander Achilles: Art. „Auferweckung“, 2011.

Frey, Jörg: Art. „Judenchristentum“, 2015.

Frey-Anthes, Henrike: Art. „Krankheit und Heilung (AT)“, 2007.

Häner, Tobias: Art. „Höllenfahrt Jesu Christi“, 2019.

Jost, Renate: Art. „Hure / Hurerei (AT)“, 2007.

Kobel, Esther: Art. „Evangelium nach Johannes“, 2017.

Köckert, Matthias: Art. „Dekalog / Zehn Gebote (AT)“, 2007.

Koenen, Klaus: Art. „Eschatologie (AT)“, 2007.

Körting, Corinna: Art. „Sabbat (AT)“, 2008.

Krauter, Stefan: Art. „Gesetz / Tora (NT)“, 2013.

Kremser, Konrad: Art. „Dekalog / Zehn Gebote (NT)“, o. J.

Liess, Kathrin: Art. „Auferstehung (AT)“, 2005.

Nicklas, Tobias: Art. „Evangelium nach Petrus“, 2016.

Röder, Jörg: Art. „Evangelium nach Nikodemus“, 2010.

Rüterswörden, Udo: Art. „Deuteronomium“, 2008.

Stemberger, Günter: Art. „Mekhilta“, o. J.

Witetschek, Stephan: Art. „Erdbeben (NT)“, 2013.

Zeller, Dieter: Art. „Menschensohn“, 2011.

iv. Theologische Realenzyklopädie Online, Berlin/New York 2010

v.

Flusser, David: Art. „Noachitische Gebote. I. Judentum“, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.24_582_1/html (aufgerufen am 11. 09. 2023).

Goldenberg, Robert: Art. „Sabbat. II. Judentum“, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.29_518_32/html (aufgerufen am 30. 4. 2022).

Koch, Ernst: Art. „Höllenfahrt Christi“, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.15_455_12/html (aufgerufen am 30. 4. 2022).

Körting, Corinna; Spieckermann, Hermann: Art. „Sabbat. I. Altes Testament“, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.29_518_32/html (aufgerufen am 30. 4. 2022).

Rüger, Hans-Peter; Wilson, Robert McLachlan: Art. „Apokryphen“, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.03_289_12/html (aufgerufen am 8. 7. 2022)

Stemberger, Günter: Art. „Auferstehung. I/2. Judentum“, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.04_441_44/html (aufgerufen am 30. 4. 2022).

Thyen, Hartwig: Art. „Johannesevangelium“, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.17_200_24/html (aufgerufen am 30. 4. 2022).

Wallace-Hadrill, David S.: Art. „Eusebius von Caesarea“, siehe: https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/database/TRE/entry/tre.10_537_19/html (aufgerufen am 29. 06. 2022).

vi. Religion in Geschichte und Gegenwart Online

Böcher, Otto; Sparn, Walter; Felmy, Karl Christian: Art. „Höllenfahrt Jesu Christi“, siehe: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_09974 (aufgerufen am 30. 4. 2022).

Dubois, Jean-Daniel: Art. „Nikodemusevangelium/Pilatusakten“, siehe: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_124112 (aufgerufen am 8. 7. 2022).

Kaestli, Jean-Daniel: Art. „Bartholomäusevangelium“, siehe: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_01531 (aufgerufen am 12. 07. 2022).

Otto, Eckart; Doering, Lutz; Hollender, Elisabeth; Henten, Jan Willem van; Volp, Ulrich; Morgenstern, Matthias: Art. „Sabbat“, siehe: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024677 (aufgerufen am 30. 4. 2022).

Sparn, Walter: „Art. Hölle. V. Dogmatisch“, siehe: http://dx-doi-org.uaccess.univie_ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_o9960 (aufgerufen am 17. 05. 2022).

vii. Lexikon für Theologie und Kirche

Beutler, Johannes: Art. „Johanneisches Schrifttum. I. Johannesevangelium“, Bd. 5, Freiburg i. Br. ³1996, 861–865.

Epilog: „Se hace camino al andar”¹³⁸³

Eine jahrelange Wegstrecke liegt zurück. Was unterwegs gelernt, gesehen, durchlebt und erfahren wurde, brachte nicht geringe Veränderungen meiner eigenen Glaubensvorstellungen mit sich, in unerwartetem, doch in der Rückschau logisch nachvollziehbarem Ausmaß. Von Kindheit an mit Gedankengut vertraut, das von Menschen geglaubt und verkündigt wird, die sich die sog. „Bewahrung“ von sog. „Tradition“ an die Fahnen (resp. Brustkreuze) heften, obgleich es sich dabei oftmals nicht nur um die Behauptung eines Singulars, sondern auch um keineswegs mit hohem Alter behaftete und schon gar nicht in Schriften des „Neuen“ Testaments auffindbare „Überlieferungen“ handelt, wurde im Zuge meines Studiums der Katholischen Fachtheologie an der Universität Wien in den Jahren 2015 bis 2020 zwar vieles dieser scheinbar zeitlos gültigen „Dogmen“ (im wörtlichen und übertragenen Sinn) dahingehend relativiert, als dass auch von noch so traditionalistisch ausgerichteten Fachvertretern in jedem Fall die jeweilige historische Entwicklung thematisiert wurde: Relativsetzung allerorten also, wachsende Bewusstwerdung der Geprägtheit sämtlicher Glaubensvorstellungen durch mitunter sehr profane, politische, machterhalterische, allzu menschliche Zeit- und Personenumstände.

Beschämenderweise wurde in beinahe 100 verschiedenen Vorlesungen und Seminaren nur in wenigen, an einer Hand abzuzählenden Fällen das Judentum überhaupt thematisiert, geschweige denn, zum Ausgangspunkt für eine Neuausrichtung christlichen theologischen Denkens genommen. So oblag es mir besonders zu Beginn meines Doktorats, im Selbststudium, unter Heranziehung verschiedenartiger Sekundärliteratur, auch und gerade jener, die nicht unmittelbar mit dem Karsamstag zu tun hat, mit Hilfe der Lektüre von beinahe 700 Publikationen, mein Bild vom „Judentum“ (damals noch gedanklich im Singular, innerhalb der vorliegenden Arbeit mitunter aus sprachlich vereinfachenden Gründen ebenso) zu verändern, zu erweitern. Ebensolches lässt sich über meine Vorstellungen davon, was „Christentum“ ist und viel mehr noch: was es in Gegenwart und Zukunft sein sollte, sagen.

¹³⁸³ „Der Aphorismus ist auf Spanisch weit verbreitet und stammt aus dem 1912 erschienenem Lyrik-Band ‚Campos de Castilla‘ des spanischen Dichters Antonio Machado ‚caminante, no hay camino, se hace camino al andar““ (<https://falschzitate.blogspot.com/2018/04/wege-entstehen-dadurch-dass-wir-sie.html>, aufgerufen am 02. 10. 2024).

Eine Wegstrecke liegt hinter mir, unbekannt viele noch vor mir: Es bleibe so spannend und mit einer solch inneren Notwendigkeit verbunden, wie es war. Mein besonderer Dank geht an Wolfgang Treitler, für sein Gefährte-Sein auf jenem Weg, der für die vorliegenden Untersuchungen beschritten wurde.

Abstract (deutsch)

Der Karsamstag ist in „neu“-testamentlichen Schriften weitgehend als inhaltliche Leerstelle zu bezeichnen. Außer einer am Tag nach der Kreuzigung Jesu spielenden Szene, welche in die kanonisch gewordene Fassung des Matthäus-Evangeliums eingefügt wurde, gibt es lediglich einige spärliche Anmerkungen über das im jüdischen Kontext selbstverständliche Einhalten des Schabbats durch die Jüngerinnen und Jünger Jesu.

In apokryphen Schriften, etwa dem „Petrusevangelium“, dem „Nikodemusevangelium“, den „Oden Salomos“ oder den „Fragen des Bartholomäus“ wurde hingegen jener „Höllenabstieg“ des verstorbenen Jesus erzählerisch entfaltet, welcher auch in die verschiedenen, sich nach und nach entwickelnden Glaubensbekenntnisse Eingang gefunden hat („hinabgestiegen zur Hölle“ bzw. „in das Reich des Todes“).

Bis heute ist der Karsamstag im liturgischen Kontext und im Alltagsleben der Gläubigen eine Art Tag „zwischen den Stühlen“ bzw. eine Brücke bildend zwischen der Erinnerung an die tragisch-dramatischen Ereignisse des Karfreitags und dem postulierten Triumph des Ostersonntags.

Unbeachtet blieb mehr als anderthalb Jahrtausende lang die Tatsache, dass der Karsamstag ein Schabbat war, was unmittelbar mit der folgenreichen Ablösung des Schabbats im Verlauf der ersten Jahrhunderte u. Z. seitens des Christentums zusammenhängt.

Die vorliegenden Untersuchungen beleuchten nicht nur die biblischen und apokryphen Schriften sowie spätere denkerische Entfaltungen der Idee eines „Höllenabstiegs“ Jesu, sondern setzen sich vor allem mit großteils jüdischer Literatur zum Schabbat auseinander. In Kombination mit textnahen und philologisch akribischen Beobachtungen zu biblischen Texten wird dadurch möglich, den Karsamstag völlig neu zu interpretieren: als Zentrum des „Triduum Sacrum“, das in besonderer Weise dazu geeignet ist, christliche Theologien zu entwickeln, die das Jude-Sein Jesu konsequent ernst nehmen und seine Person nicht länger dazu benützen, um gegen Juden gerichtete dogmatische, katechetische und liturgische Inhalte zu generieren.

Abstract (englisch)

Holy Saturday can largely be described as a blank space in terms of content in “New” Testament writings. Apart from a scene set on the day after the crucifixion of Jesus, which was inserted into the version of the Gospel of Matthew that became canonical, there are only a few sparse notes on the observance of Shabbat by Jesus’ disciples, which was taken for granted in their Jewish context.

In apocryphal writings such as the “Gospel of Peter”, the “Gospel of Nicodemus”, the “Odes of Solomon” or the “Questions of Bartholomew”, on the other hand, those “descent into hell” of the deceased Jesus was narratively enfolded, which also found its way into the various creeds that were gradually developed (“descended into hell” or “into the realm of death”).

To this day, Holy Saturday is a kind of day “between two stools” in the liturgical context and everyday life of the faithful, forming a bridge between the memory of the tragic-dramatic events of Good Friday and the postulated triumph of Easter Sunday.

The fact that Holy Saturday was a Shabbat remained unnoticed for more than one and a half millennia, which is directly related to the momentous replacement of the Shabbat by Christianity in the course of the first centuries CE.

This study not only examines the biblical and apocryphal writings as well as later conceptual developments of the idea of Jesus’ “descent into hell”, but above all deals with largely Jewish literature on the Shabbat. In combination with close-reading and philologically meticulous observations on biblical texts, this makes it possible to interpret Holy Saturday in a completely new way: as the center of the “Triduum Sacrum”, which is particularly suitable for developing Christian theologies that consistently take Jesus’ Jewishness seriously and no longer use his person to generate dogmatic, catechetical and liturgical contents directed against Jews.