Der Ausschluß der Christen aus der Synagoge: Der Aposynagogos
Von Walter Schmithals

Der Aufsatz verweist auf die pharisäische Reorganisation der Synagoge, die den Ausschluß der Judenchristen zur Folge hatte. Er beschreibt einleitend den Vorgang und die Folgen dieses Aposynagogos. Sodann wird dargelegt, welche Schriften des Neuen Testaments den Aposynagogos erwähnen und in welcher Weise der Epheserbrief, das Johannesevangelium, die Spruchquelle, der Hebräerbrief, die Redaktion der Paulusbriefe und das Matthäusevangelium in dieser Situation wurzeln.

Der sogenannte Aposynagogos, der Ausschluß der Christen aus der Synagoge, wird m.E. in seiner Bedeutung für das neutestamentliche Schrifttum noch nicht hinreichend gewürdigt.

Der Vorgang als solcher ist bekannt, und seine Folgen für die Geschichte des frühen Christentums sind oft, wenn auch nicht immer mit genügender Deutlichkeit, beobachtet und beschrieben worden. Daß aber nicht wenige neutestamentliche Schriften diesem Vorgang ihre Entstehung verdanken und daß auch er selbst in diesen Schriften mehrfach angesprochen wird, nimmt man, vom Johannesevangelium abgesehen, nur wenig zur Kenntnis, und auch die entsprechende Interpretation des Johannesevangeliums ist umstritten.

Der Begriff ‚Aposynagogos' begegnet indessen an drei Stellen des Johannesevangeliums, freilich als Adverb. Der Ausschluß aus der Synagoge wird in Joh 9.22 und 12.42 mit α♥ποσυνα′γωγος γενε′σθαι, in 16.2 mit α♥ποσυνα′γωγος ποιει♠ν bezeichnet. Inwieweit dabei ein technischer Sprachgebrauch Verwendung findet, läßt sich mangels weiterer Belege für α♥ποσυνα′γωγος nicht entscheiden. Das Substantiv ‚Aposynagogos' und dessen technische Verwendung gehören jedenfalls der modernen Wissenschaftssprache an.

Im Folgenden werden zuerst in Kürze und ohne einzelne Belege der Vorgang selbst und seine Folgen dargestellt. Der Hauptteil des vorliegenden Beitrags widmet sich sodann den Stellen bzw. Schriften des Neuen Testaments, die auf den Aposynagogos Bezug nehmen.

Der Vorgang

Die Judenheit hatte sich im hellenistischen Zeitalter in erheblichem Maße äußeren Einflüssen geöffnet. Dadurch und durch die infolge solcher Öffnung entstandenen inneren Konflikte sowie durch die wechselnden politischen Umstände entstanden nicht nur die ‚klassischen' Religionsparteien Palästinas, die Sadduzäer, die Essener und die Pharisäer, sondern auch auf dem ‚rechten' Flügel die zelotischen Strömungen, die im Jahre 66 den Aufstand gegen die Römer initiierten, und auf dem starken ‚linken' Flügel die verschiedenen Ausprägungen des hellenistischen Diasporajudentums, das uns freilich nur durch Philo von Alexandrien genauer bekannt ist, während die Informationen über die orientalischen und die zahlreichen abendländischen Synagogengemeinschaften nur spärlich fließen; jedenfalls aber hatten sich zahlreiche unbeschnittene Heiden als ‚Gottesfürchtige' diesen Synagogen angeschlossen, sofern in ihnen der Grundsatz galt: ‚Beschneidung ist nichts und Unbeschnittensein ist nichts, sondern das Halten der Gebote Gottes' (vgl. 1 Kor 7.19). Dazu kamen apokalyptische bzw. messianische Gemeinschaften und Taufsekten, wie wir sie von Johannes dem Täufer und seinen Jüngern her kennen, gnostisierende bzw. pneumatisch-enthusiastische Strömungen, die gleichfalls nicht ohne Einfluß auch auf frühchristliche Entwicklungen gewesen sind, usw.. Eine jüdische ‚Orthodoxie' gab es vor dem Jahre 70 nicht.

Das alle Juden Verbindende war die Verehrung des *einen* Gottes, des Gottes der Väter, und die entsprechende Ablehnung der heidnischen Kulte. Bekanntlich waren die Juden schon seit

Cäsar[1] deshalb von der Teilnahme am Kaiserkult, der gewöhnlichen Loyalitätsbekundung im römischen Reich, befreit, und es wurde ihnen zugestanden, statt dessen täglich im Tempel zu Jerusalem zwei Opfer für den Kaiser und das Volk der Römer darzubringen. Die Tempelsteuer, die alle Juden vom 20. Lebensjahr an und auch die ‚Gottesfürchtigen', entrichteten (Jos *Ant* XIV 7.2; *Bell* II 197,409-10; *Apion* 2.77), befreite von der Pflicht, am Kaiserkult teilzunehmen. Dadurch wurde die Zahlung der Tempelsteuer zum Ausweis der Zugehörigkeit zum Judentum, und der Tempel in Jerusalem blieb deshalb auch für die jüdische Diaspora, die keinerlei Opferkult praktizierte, das ideelle Zentrum. Die Grenze der inneren Toleranz wurde für das Judentum erst dann überschritten, wenn man die jüdische Exklusivität bestritt, also das Judentum als solches preisgab. Dies bekamen die ‚Hellenisten' um Stephanus zu spüren, für die es ‚in Christus' weder Juden noch Griechen gab, und entsprechend gefährdet waren auch die enthusiastischen Judenchristen, die in Galatien missionierten und die, um ihrer Verfolgung zu entgehen, die Galater zur Beschneidung drängten, damit sie sich gegenüber der Synagoge ihres Judentums ‚rühmen' konnten, wie Paulus bemerkt (Gal 6.12-13)[2]. Im übrigen galten die Judenchristen unter Einschluß der ihnen anhängenden Gottesfürchtigen als eine der zahlreichen religiösen Gruppierungen innerhalb des vielschichtigen und konfliktreichen Judentums.

Mit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 änderte sich die innere Situation des Judentums grundlegend. Zwar wurde die Tempelsteuer in den *fiscus Judaicus* umgewandelt, so daß diejenigen, die ihn zahlten, weiterhin vom Kaiseropfer befreit waren. Aber die vom Tempel einst ausgehende Bindekraft konnte diese nach Rom zu entrichtende Judensteuer nicht ersetzen. In dieser Situation gaben die Pharisäer dem Judentum mit der in ihrem Sinn interpretierten Tora eine neue Mitte. Bis zum Ende des 1. Jahrhunderts konstituierte sich weltweit jenes Judentum, das wir als das rabbinische kennen und das sich im Talmud eine spezifische Lehrgrundlage gegeben hat. Alle jüdischen Gruppierungen, die sich der neuen ‚Orthodoxie' nicht anschlossen, also auch die Judenchristen, mußten die Synagoge verlassen; sie galten als Ketzer (*Minim)*. In diesem Zusammenhang wurde gegen Ende des 1. Jahrhunderts in die 12. Benediktion des ‚Achtzehngebets' eine Verfluchung der Ketzer (*birkat ha-minim*) eingefügt[3]. Ob die Einfügung dieses Fluches geschah, um die Scheidung von Ketzerei und rabbinischer Orthodoxie *herbeizuführen*[4], oder ob der Fluch auf die erfolgte Scheidung zurückblickt, läßt sich nicht sicher entscheiden (s. aber unten). Nach allem, was wir wissen, ist aber davon auszugehen, daß sich die rabbinische Reorganisation der Synagogen und demgemäß der Aposynagogos im letzten Jahrzehnt des Ersten Jahrhunderts allgemein durchgesetzt hat, so daß spätestens zu dieser Zeit auch die Judenchristen die Synagoge verlassen hatten.

Die Folgen

1. Mit dem Ausschluß aus der Synagoge verloren die Christen das Privileg, vom Kaiseropfer befreit zu sein. Damit begann die mehr als 200jährige Verfolgungszeit.

---

[1] Vgl. J.Malitz, *Mommsen, Cäsar und die Juden*, in: Geschichte - Tradition - Reflexion, (FS Hengel; Tübingen: Mohr; Band 2, 1996) 371-387.

[2] Vgl. W.Schmithals, *Paulus, die Evangelien und das Urchristentum* (AGJU 54; Leiden/Boston: Brill; 2004) 39-77.

[3] Vgl. P.Schäfer, *Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh.n.Chr.*, in: Ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, (AGSU 15; Leiden: Brill; 1978) 45-64.

[4] So z.B. K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, (München: Kaiser; 2.Aufl.1990) 96-98.

Die Synagoge hatte ein vitales Interesse daran, sich von ihren ehemaligen Angehörigen öffentlich zu distanzieren, bei denen es sich in der Optik der Außenstehenden weiterhin um Juden und Judengenossen handelte (vgl. Sueton *Dom* 12.2). Als solche aber mußten sie die Synagoge in den Verdacht der Illoyalität bringen, weil sie, ohne weiterhin dazu befugt zu sein, das Kaiseropfer verweigerten, und es wäre „geradezu unverständlich, hätten die jüdischen Gemeinden in der Diaspora nicht alle Mittel ausgeschöpft, um sich von den Christen zu distanzieren, die unter der Etikette ‚Israel' eine ernste Gefährdung der Rechtsbasis der jüdischen Gemeinden herausbeschwören konnten"[5].

Jedenfalls ist vielfach bezeugt, daß die Christenverfolgungen in der frühen Zeit von der Synagoge ausgingen. Tertullian nennt noch 100 Jahre nach dem Aposynagogos die Synagogen *fontes persecutionum* (*Scorp* 10.10), von denen die öffentlichen Anklagen gegen die Christen vorgebracht werden (*ad nat* 1.14; *adv Jud* 13.26). Der Märtyrer Justin hatte zuvor gleichfalls den Juden und ihren Denunziationen die Schuld an den Christenverfolgungen gegeben (*Dial* 16.4-17.1; 47; 108; 110.4-5) und ihnen vorgeworfen, daß sie auch selbst die Christen töten, sofern sie die Macht dazu haben (*Dial* 16,4; 95.4; 131.2; 133.6). Das Polykarpmartyrium schildert den Eifer, mit dem die Juden mit ihrem Haß gegen die Christen selbst die Heiden übertreffen (*Mart Pol* 12.2; 13.1; 17.2; 18.1; vgl. *Mart Pionii* 4.8,11; 13). Der Antimontanist, den Euseb zitiert (*KG* V 16.12), behauptet, kein Montanist sei je ¸von den Juden verfolgt und von den Heiden getötet' worden, wobei er des Näheren voraussetzt, daß die Bekenner von den Heiden gekreuzigt, die christlichen Frauen aber in den Synagogen gegeißelt und gesteinigt wurden.

Die entsprechende Situation wird im Neuen Testament, zumal in den Evangelien (vgl. z.B. Lk 23.1-25), vielfach vorausgesetzt, und es wird sich zeigen, daß auch die Bezugnahme auf den Aposynagogos in der Regel von einem Hinweis auf die damit einsetzende Verfolgung begleitet wird. Auch in der Offenbarung des Johannes kann man beobachten, daß die Christen aus der Synagoge heraus „wegen revolutionären Wesens und Unruherstiftung"[6] verleumdet und daraufhin verfolgt werden (Offb 2.9-10; 3.9).

2. Der Aposynagogos läßt die allgemeine Kirche aus Judenchristen und Heidenchristen entstehen. Auf dem ‚Apostelkonzil' (Gal 2.1-10) hatte man auf Initiative des Paulus hin eine getrennte Mission und Gemeindebildung beschlossen, da sich nur auf diese Weise eine gesetzesfreie Heidenmission und zugleich eine ungefährdete Judenmission innerhalb der Synagoge durchführen ließen.[7]. Diese Vereinbarung hatte Bestand. Wir finden Petrus und Paulus nebeneinander in Antiochien, Korinth und Rom, und Paulus hat die auf dem ‚Konzil' zugesagte Kollekte für Jerusalem bis zum Ende seiner Wirksamkeit gesammelt. Mit dem Ausschluß der Judenchristen aus der Synagoge entfiel indessen die Voraussetzung für die Vereinbarung von Jerusalem.

Das bedeutete freilich nicht, daß die Gemeinden unterschiedlicher Observanz, die bisher friedlich-schiedlich nebeneinander gelebt hatten, sich sogleich, sei es auch nur auf lokaler Ebene, organisatorisch zusammenschlossen. Dazu bestand im allgemeinen kein Anlaß und angesichts der unterschiedlichen Geschichte und Tradition auch kaum eine leichte Möglichkeit. Die Entwicklung dürfte freilich an den einzelnen Orten unterschiedlich verlaufen sein, aber Nachrichten darüber besitzen wir nicht. Indessen rückten die Gemeinden, zumal angesichts der

---

[5] J.Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (EdF 177; Darmstadt: Wiss. Buchges; 1982) 135

[6] W.Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16; Göttingen: Vandenhock & Ruprecht; 6.Aufl. 1906) 209.

[7] Vgl. dazu Schmithals, *Paulus*, 1-38.

Verfolgungen, zweifellos näher aneinander. Ε♥κκλησι↓α, ursprünglich die Bezeichnung für die außerhalb der Synagoge lebenden heidenchristlichen Gemeinden, wird früh zur Selbstbezeichnung der gesamten von der Synagoge unabhängigen ‚katholischen' Christenheit.

Einen spezifischen Einblick in Situation bald nach Eintritt des Aposynagogos vermittelt uns der Epheserbrief, der wohl dem 1.Jahrhundert angehört und von Verfolgungen noch nichts sagt. Die Einheit von Judenchristen und Heidenchristen ist die spezielle Thematik des Epheserbriefes. Dies deuteropaulinische Schreiben richtet sich dabei an heidenchristliche Leser, die wiederholt daran erinnert werden, daß sie einst Sünder waren (2.1-3) und dem erwählten Gottesvolk ferngestanden haben (2.11-13), aber durch den ewigen Ratschluß Gottes (1.4-5,9-11), der den Aposteln und Propheten offenbart wurde (3.1-7), in Christus Jesus die Kindschaft empfingen (1.5-7; 2.4-10). Indem so aus den ‚Fernen' die ‚Nahen' wurden, weil Christus den zwischen ihnen befindlichen Zaun, nämlich das Gesetz, aufgehoben hat (το∴ μεσο↓τοιχον του♠ φραγμου♠ λυ↓σας; το∴ν νο↓μον τω♠ν ε♥ντο–λω♠ν ε♥ν δο↓γμασιν καταργη↓σας) hat er ‚Frieden' geschaffen, ποιη↓σας τα∴ – α♥μφο↓τερα ε℘ν, so daß nun *beide* in einem Geist Zugang haben zum Vater, wie es in redundanter Formulierung in 2.13-18 heißt. Darauf folgt die Ermahnung an die Heidenchristen, in aller Demut, Sanftmut und Geduld einander in Liebe zu akzeptieren und am Band dieses Friedens in der geistgewirkten Einheit festzuhalten (4.1-3). Denn es ist ‚*ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr auch berufen seid zu *einer* Hoffnung eurer Berufung, *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine Taufe*, ein Gott und Vater *aller*…' (4.4-6).

Es ist deutlich: Der Verfasser des Epheserbriefes befürchtet oder beobachtet, daß die Heidenchristen sich gegenüber den aus der Synagoge kommenden Glaubensbrüdern überheblich und ablehnend verhalten. Er erinnert sie, wie es auch Paulus selbst in Röm 11.17-24 gegenüber heidenchristlichem Hochmut getan hatte, daran, daß sie - nur - συμπολι♠ται (2.19; vgl. 2.22) bzw. συγκληρο↓νομα και∴ συ↓σσωμα και∴ συμμε↓τοχα (3.6) der Hausgenossen Gottes sind, und er ermahnt sie unter Verweis auf den alle verbindenden Glauben, den Judenchristen gegenüber aufgeschlossen zu sein. Die Einschärfung einer im Kern jüdisch-hellenistischen Sittlichkeit in 4.17 - 5.20 stellt angesichts der Preisgabe des Gesetzes durch die Heidenchristen (2.15) gleichfalls das Verbindende heraus.

Eine organisatorische Einheit rückt der Verfasser des Epheserbriefes noch nicht in den Blick, und solche Einheit hat sich in ökumenischer Weite definitiv auch erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts eingestellt, als die Auseinandersetzung mit den Häretikern zur Aufstellung von verbindlichen und zugleich verbindenden apostolischen Normen (Kanon, Symbol und Amt) nötigte. Zumal der neutestamentliche Kanon führte dabei definitiv die judenchristliche und die heidenchristliche Tradition zusammen, auch wenn die Aufnahme der paulinisch-heidenchristlichen Überlieferungen, die Gnostiker und Marcioniten in ihren Dienst gestellt hatten, nicht ohne Widerstand erfolgt zu sein scheint.

Über die Art und Weise der Kanonbildung besitzen wir freilich nur wenige Nachrichten. Allerdings erscheint mir unzweifelhaft, daß das Neue Testament sich nicht zufällig hier und da aus überlieferten Schriften zusammengefunden hat, wie man nicht selten annimmt, sondern daß es als eine bewußte kirchliche Schöpfung den häretischen Anschauungen der gnostischen Lehrer entgegengestellt wurde. Es gibt es mancherlei Anzeichen, daß die römische Gemeinde, die möglicherweise schon seit langem ökumenisch verfaßt war, bei der Zusammenstellung des Neuen Testaments eine entscheidende Rolle gespielt hat. Als Irenäus gegen die gnostischen Häresien herausstellte, daß allein die Kirche die apostolische Überlieferung rein bewahrt hat,

spricht er ausdrücklich von „der größten und ältesten und altbekannten Gemeinde, die von den beiden ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründet und gebaut ist“, und er erklärt: „Mit der römischen Gemeinde muß wegen ihres besonderen Vorrangs jede Gemeinde übereinstimmen.“ (III 3.2) Der Brief des Apostels Paulus an die Römer, der die älteste Sammlung der Paulusbriefe abschloß (vgl. 1 Clem 47.1; Tert *Marc* 4.5; *Praescr Haer* 36), wurde im Rahmen des Neuen Testaments an die erste Stelle gerückt, eine Beobachtung, die dafür spricht, daß die römische Gemeinde bei der Kanonbildung maßgeblich beteiligt war. Auch dürfte die bekannte Stelle Mt 16.18-19 („Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen …“) erst in das Matthäusevangelium eingefügt worden sein, als dieses in die Schriftensammlung aufgenommen wurde und Petrus schon seinen Rang als erster römischer Bischof eingenommen hatte.

Manches spricht dafür, daß zunächst nur die drei Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas als apostolischer Schriftenkanon herausgegangen sind: Einem apostolischen Evangelium wurden zwei Evangelien von Apostelschülern beigegeben und nachgestellt. Mit dieser Auswahl waren indessen die Vertreter der einflußreichen prophetischen Bewegung nicht einverstanden, die sich zur Zeit der Kanonbildung von Kleinasien aus in der ganzen Ökumene ausbreitete[8] und die von Montanus ausging, der in naher Zukunft die Ankunft des himmlischen Jerusalems und den Anbruch des Tausendjährigen Reiches (Offb 20 - 21) erwartete. Montanus berief sich für seinen prophetischen Anspruch auf die Verheißung des Parakleten (Joh 14.16-17, 26; 15.26; 16.7), der die Gemeinde in alle Wahrheit führen werde. Verständlicherweise waren die Montanisten daran interessiert, daß die Schriften, auf die sie sich stützten, in die neutestamentliche Schriftensammlung aufgenommen wurden. Und weil in einer Zeit drückender Verfolgung der Christen die Prophezeiung des Montanus viel Anklang fand, darunter auch bei so bedeutenden Theologen wie Irenäus von Lyon und Tertullian von Karthago - auch der römische Bischof Eleutheros war ihnen geneigt -, konnten die Montanisten sich mit ihrem Anspruch durchsetzen. Freilich gab es die Gegenbewegung der *Aloger*, und der Auseinandersetzung zwischen den Anhängern des Montanus und den Alogern, auf die schon Irenäus um 180 eingeht, verdanken wir die einzige, allerdings indirekte Nachricht über die Vorgänge bei der Herausgabe des Neuen Testaments. Die heftigen, mit zum Teil beachtlichen wissenschaftlichen Argumenten vorgetragenen Angriffe der Aloger auf die im Anschluß an die Offenbarung (1.4) dem Apostel Johannes zugeschriebenen Schriften - Evangelium, 3 Briefe und Offenbarung - konnten abgewehrt werden. Das Johannesevangelium wurde vor allem durch das angehängte Kapitel 21 unter die apostolische Autorität des ‚Lieblingsjüngers’ gestellt und, mit 16.12-13 und 6.63 im montanistischen Sinn ergänzt, nun den drei anderen Evangelien beigesellt, wenn auch, obschon einem Apostel zugeschrieben, an die letzte Stelle hinter die Evangelien der Apostelschüler gesetzt und unglücklich zwischen Evangelium und Apostelgeschichte des Lukas eingeschoben. Auch die Offenbarung des Johannes, durch 1.1-3[9] und 22.6-20 im montanistischen Sinn ‚kanonisiert’, wurde in das Neue Testament auf-, wenn auch nicht überall sogleich angenommen.

Vermutlich wurden auch erst jetzt die Briefe des Paulus dem apostolischen Schriftenkanon beigefügt. Wir erfahren jedenfalls von Irenäus (III 11.9), daß die Aloger diese Briefe gleichfalls nicht anerkannten, während die Montanisten nicht nur die Johannesbriefe schätzten,

---

[8] Vgl. zum Folgenden W.Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe* (BZNW 64; Berlin/New York: de Gruyter; 1992) 220-259.

[9] Vgl. zuletzt J.-W.Taeger, *Offenbarung 1.1-3: Johanneische Autorisierung einer Aufklärungsschrift*, NTS 49, 2003, 176-192.

sondern sich auch auf die von Paulus nicht selten gerühmten prophetischen Gaben beriefen. Weil nur 13 Paulusbriefe überliefert waren, wurde deren überlieferte Sammlung durch den freilich nicht sogleich überall akzeptierten Hebräerbrief ergänzt, um die Zahl von zwei mal sieben Briefen zu erreichen, und zu diesem Zweck erhielt die ganz unbriefliche Mahnrede in Hebr 13.15-25 einen Briefschluß, der den originalen Briefschlüssen des Apostels nachgebildet wurde[10]. Die sieben ‚katholischen' Schreiben der Altapostel Jakobus, Petrus und Johannes sowie des Judas vervollständigten den insoweit bedeutungsvollen ‚Kanon' von dreimal sieben Briefen. Auch die auffällige Reihenfolge der ‚katholischen' Briefe weist nicht auf zufälliges Zusammenwachsen, sondern auf eine bedachtsame Hand hin. Sie entspricht nämlich der Reihenfolge, in der Paulus in Gal 2.9 die Altapostel aufzählt: Jakobus, Petrus, Johannes – eine möglicherweise als ‚neutral' geltende Vorgabe. Eine zufällig entstandene Reihenfolge hätte mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit die Briefe des Petrus an die Spitze gestellt[11].

Wie auch immer die Einzelheiten seiner Entstehung gewesen sein mögen: Der so zusammengesetzte Kanon besiegelte den Zusammenschluß der Gemeinden aus judenchristlicher und aus heidenchristlicher Tradition.

Der Aposynagogos im Johannesevangelium

Daß man erst relativ spät die Bedeutung jener Stellen erkannte, an denen im Johannesevangelium der Aposynagogos erwähnt wird, hängt unter anderem damit zusammen, daß man diese Erwähnungen lange Zeit auf den Synagogenbann bezog, eine innersynagogale Disziplinarmaßnahme, nicht aber auf den Synagogenausschluß.[12] So nimmt auch der geniale Wrede in seiner wegweisenden Untersuchung über den historischen Ort des Johannesevangeliums von diesen Stellen keine Notiz, wenn er in dem Unterfangen, die geschichtliche Situation des vierten Evangeliums zu bestimmen, die im Johannesevangelium begegnenden Juden mit den Angehörigen der Synagoge zur Zeit des Evangelisten identifiziert und mit guten Gründen feststellt, das Evangelium sei „ *eine aus dem Kampf geborene und für den Kampf geschriebene Schrift*".[13] Wenn eine Generation später Bultmann die „zeitgeschichtliche Situation" richtig als die Zeit bestimmt, „in der die christliche Gemeinde gezwungen wird, sich aus dem Synagogenverband zu lösen", so verfehlt er diesen Zeitbezug doch gründlich, wenn er feststellt: „Es ist die Zeit, die etwa von Paulus bis Justin reicht, sodaß eine genauere Zeitbestimmung nicht zu gewinnen ist."[14]

Es ist vor allem das Verdienst von Wengst, in richtiger Einschätzung der den Aposynagogos auslösenden historischen Entwicklung das Johannesevangelium konsequent als Reaktion auf den Synagogenausschluß der Judenchristen interpretiert zu haben. Er legt mit Recht Wert auf die Beobachtung, daß die Pharisäer im Johannesevangelium nicht als eine religiöse Partei neben anderen, sondern als die für das Judentum schlechthin maßgebende *Behörde* auftreten. Als eine solche schließen sie die Christen, die an ihrem Bekenntnis festhalten, aus der Synagoge aus, was „zu einer Abfallbewegung in der johanneischen Gemeinde" führte. „In

---

[10] Vgl. Schmithals, *Paulus*, 252-271.

[11] Vgl. J.Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (2 Bd.;Leipzig: Hinrichs; Bd.1, 1907) 257, Zusatz 3; D.Lührmann, *Gal 2.9 und die katholischen Briefe*, ZNW 72, 1981, 65-87.

[12] So behandeln noch Strack/Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (4 Bd.; München: Beck; Bd. IV 1, 1928) 293-333 die Stellen Lk 6.22 und Joh 16.2 unter dem Stichwort ‚Synagogenbann'; anders schon E.v.Dobschütz, *Probleme des apostolischen Zeitalters* (Leipzig: Hinrichs; 1904) 34-38.

[13] W.Wrede, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums* (Tübingen: Mohr; 1903) 40.

[14] R.Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1941) 428.

dieser Situation schrieb der vierte Evangelist sein Werk. Er wollte seine Leser und Hörer zum ‚Bleiben' veranlassen und ihnen klarmachen, was sie an Jesus haben. Er wollte ihnen Gewißheit darüber verschaffen, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes, ist (Joh 20.31)."[15]

Der Bericht vom Wunder einer Blindenheilung am Teich Siloa (Joh 9.1-38), in dem eine der drei Aposynagogos-Stellen begegnet, dient dem Evangelisten ebenso, wie es seine anderen Wunderberichte tun, als Erweis der messianischen Herrlichkeit Jesu, um die sich die anschließende Auseinandersetzung mit den ‚Juden' (V.18-23) bzw. den ‚Pharisäern' (V.13-17) dreht. Jesus ist nicht selbst der Kontrahent der Juden, sondern *Gegenstand* der - christlichen - Kontroverse mit den Juden. Die Pharisäer insistieren auf dem Sabbatbruch Jesu (V.13-17), während der Blindgeborene ihnen widerspricht und sich schließlich infolge seiner Heilung zu Jesus als dem Sohn Gottes bekennt (V.35-38). Seine Eltern dagegen verhalten sich reserviert, und zwar ‚aus Furcht vor den Juden': η℘δη γα↓ρ συνετε↓θειντο οι♦ Ι♥ουδαι♠οι ι∠να ε♥α↓ν τις αυ♥το∴ν ο♦μολογη↓–σ∃ χριστο↓ν, α♥ποσυνα↓γωγος γε↓νηται (V.22). Wir erfahren also von einem förmlichen Beschluß der jüdischen Behörde, Judenchristen als solche aus der Synagoge auszuschließen. Das ο♦μολογει♠ν χριστο↓ν ist ‚technischer' Sprachgebrauch; η℘δη weist darauf hin, daß der entsprechende Beschluß eine Neuerung ist und vor nicht langer Zeit gefaßt wurde. Die Angehörigen haben angesichts dieses Beschlusses Angst, mit Jesus in Zusammenhang gebracht zu werden. Der Geheilte wird dagegen, weil er den Argumenten der Pharisäer gegenüber uneinsichtig bleibt, ausgestoßen: ε♥ξε↓βαλεν αυ♥το∴ν ε℘ξω, womit offensichtlich der konkrete Vollzug eines Aposynagogos beschrieben wird. Der förmlich Beschluß der jüdischen Behörde, das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus hinfort in der Synagoge nicht mehr zu dulden, läßt es als unwahrscheinlich erscheinen läßt, daß die Verfluchung der Ketzer (*birkat ha-minim*) im Achtzehngebet erfolgte, um den Synagogenausschluß der *minim* auf ‚kaltem Wege' zu bewirken[16], es sei denn, es sollten mit diesem Fluch *verborgene* Christen oder *heimliche Sympathisanten* der Gemeinde getroffen werden.

Solche hat es allerdings gegeben. 7.12-13 (vgl. 10.21) zufolge finden sich unter den Leuten in Jerusalem nicht wenige, die Jesus positiv gegenüber stehen, aber - eine gänzlich anachronistische Formulierung - δια∴ το∴ν φο↓βον τω♠ν Ι♥ουδαι↓ων (vgl. 20.19))))) dies nicht öffentlich zu erkennen geben. Und als die von den Pharisäern ausgesandten Diener, die Jesus verhaften sollen (7.32), ohne ihn zurückkehren, weil ‚noch nie jemand so geredet hat wie er', werden sie von den Pharisäern hart angefahren: ‚Seid ihr denn auch verführt worden? Glaubt etwa jemand von den Mitgliedern der Obrigkeit an ihn oder von den Pharisäern? Nur diese Menge, die das Gesetz nicht kennt! Sie seien verflucht' (7.45-49). Vermutlich hat der Evangelist bei diesem Fluch bereits die *birkat ha-minim* vor Augen. Jedenfalls aber ist die Behauptung der Pharisäer, die Christen hätten in den führenden Kreisen der Synagoge keinerlei Anhang, offensichtlich falsch. Schon in 9.16 war eine Spaltung unter den Pharisäern erwähnt worden, weil einige von ihnen die Heilung des Blindgeborenen einem ‚Sünder' nicht zutrauen

---

[15] Wengst, *Gemeinde*, 97.

[16] Jedenfalls leuchtet nicht ein, daß die „johanneischen Aussagen über den Ausschluß aus der Synagoge und die *birkat ha-minim*" nicht denselben Vorgang meinen, weil jene Aussagen eine aktive Handlung der Synagoge, der Ketzerfluch aber „eigentlich nur einen Akt des Selbstausschlusses" meint (so E.W. Stegemann / W.Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte;* Stuttgart: Kohlhammer; 2.Aufl.1997, 209). Tatsächlich läßt sich aus der Differenz von rechtmäßigem Ausschluß und liturgischem Vorgang nur entnehmen, daß ihre gottesdienstliche Verfluchung den Ausschluß der Ketzer *voraussetzt*, ohne daß damit freilich eine zeitliche Differenz gegeben sein müßte. Die *birkat ha-minim manifestiert* den Ausschluß und macht ihn unwiderruflich.

wollten. In 12.42-43 erwähnt der Evangelist ausdrücklich, daß auch viele Mitglieder der Obrigkeit zwar glaubten, aber nicht den Mut zum Bekenntnis aufbrachten: α♥λλα↓ δια∴ του∴ς Φαρισαι↓ους ου♥χ ο♦μολο↓γουν ι∠να μη∴ α♥ποσυνα↓γω–γοι γε↓νωνται. Zum zweiten Mal begegnet an dieser Stelle neben dem wiederum technisch verwendeten ο♦μολογει♠ν der Begriff α♥ποσυνα↓γω–γος. δια∴ του∴ς Φαρισαι↓ους steht statt des an dieser Stelle völlig unmöglichen δια∴ το∴ν φο↓βον τω♠ν Ι♥ουδαι↓ων und läßt deutlich erkennen, daß zur Zeit des Evangelisten Judentum und Pharisäismus identisch sind.

Nikodemus wird als einer dieser Sympathisanten namentlich genannt. Er kommt bei Nacht zu Jesus, also heimlich ‚aus Furcht vor den Juden', und begrüßt ihn als einen Lehrer, der durch seine Wundertaten als ‚von Gott gekommen' ausgewiesen wird. Er spricht im Plural - ‚wir wissen' -, er repräsentiert also die in 12.42 genannte Gruppe. Jesus läßt sich auf seine *captatio benevolentae* nicht ein, sondern stellt ihn vor die Entscheidung, sich taufen zu lassen: ‚Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen' (3.5). Nikodemus, ‚einer von ihnen', widerspricht auch der Vorverurteilung Jesu durch die Pharisäer, die soeben den Fluch über alle gesprochen haben, die das Gesetz nicht kennen (7.50-51). Ein anderer Sympathisant ist Joseph von Arimathia, der Pilatus um den Leichnam Jesu bittet (19.38). Er wird sogar ‚Jünger Jesu' genannt, scheint also getauft gewesen zu sein, verbirgt dies freilich, wie es in der üblichen anachronistischen Redeweise des Evangelisten heißt, δια∴ το∴ν φο↓βον τω♠ν Ι♥ουδαι↓ων.

Diese Darstellung der unerkannt in der Synagoge zurückgebliebenen Sympathisanten der Christen läßt erkennen, daß der Aposynagogos insoweit noch nicht definitiv abgeschlossen zu sein scheint. Zwar ist die Trennung erfolgt, und der Fluch aus der Synagoge hat die ausgewiesenen christlichen Bekenner getroffen; die Auseinandersetzung mit den Juden, die ihren Höhepunkt im Vorwurf der Teufelskindschaft findet (8.44), ist noch im Gang oder doch in frischer Erinnerung. Aber noch scheint nicht jede Hoffnung verloren, verlorene Glieder der Gemeinde zurückzugewinnen. Polemik und Apologetik sowie die nicht nur in den Wundergeschichten massiv veranschaulichte ‚hohe' Christologie dienen dem Evangelisten dazu, in der Auseinandersetzung mit der Synagoge die eigene Front zu stärken. Allerdings verschweigt er auch das Risiko einer Entscheidung für die christliche Gemeinde nicht: ‚Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen' (15.20), sagt Jesus den Seinen zum Abschied.

In Anschluß an diese Abschiedsworte begegnet in 16.2 als Voraussetzung der Verfolgung zunächst die lapidare Feststellung: α♥ποσυναγω↓γους ποιη↓σουσιν υ♦μα♠ς, in der zum dritten Mal der Aposynagogos ausdrücklich genannt wird. Wer die Synagoge verlassen muß, verliert den ihr gewährten Schutz einer *religio licita*. „Der Ausschluß aus der Synagoge ist demnach eine bedrängende Erfahrung der johanneischen Gemeinde; und weil sie diese Erfahrung macht, läßt sie der Evangelist von Jesus vorausgesagt sein, um sie aushalten zu können."[17] Darauf folgt konkret die Ankündigung von Martyrien: ‚Es kommt also die Stunde, daß jeder, der euch tötet, glaubt, Gott damit einen Dienst zu erweisen.' Als Urheber der Verfolgungen stehen nach der Erwähnung des Aposynagogos deutlich die Juden im Blick, die auch alleine *Gott* einen solchen Dienst erweisen können. Das verweist auf die bereits beschriebene Situation der frühen Verfolgungszeit. Wie weit die Juden zur Zeit des

[17] Wengst, *Gemeinde*, 82.

Evangelisten die Christen nicht nur bei den staatlichen Behörden denunzierten, sondern ggf. auch selbst Todesurteile fällen und vollstrecken konnten, kann und muß offen bleiben.

Die in solcher Weise von Wengst vorgelegte Auslegung des Johannesevangeliums ist in sich völlig stringent und historisch einleuchtend. Freilich ist auch der Widerspruch verständlich, den Wengst sogleich von Schnelle und anderen erfahren hat.[18] Schnelle liest das Evangelium im Licht des Ersten Johannesbriefes und sieht in den ‚Juden' des Johannesevangeliums nicht Juden, sondern die doketischen Irrlehrer zur Zeit des Evangelisten bekämpft. Seine Beobachtungen sind ebenso einleuchtend wir die von Wengst, und die entsprechende historische Situation wird durch die Johannesbriefe hinreichend dokumentiert. Sind also offensichtlich beide Ausleger mit ihrer Erklärung des Johannesevangeliums im Recht, so besteht ihr gemeinsames Unrecht darin, daß sie überzeugt sind, das Evangelium als Einheit und aus einer einzigen historischen Situation erklären zu müssen bzw. zu können[19]. Tatsächlich stammt ein Grundevangelium aus der Situation des Aposynagogos, während eine zweite Hand zu einer Zeit, als die Trennung von der Synagoge schon weit zurücklag und die Christenheit sich aktuell mit gnostischen Häretikern auseinandersetzen mußte, die ‚Juden' des Grundevangeliums mit den Doketen identifizierte.[20] Unter dieser Voraussetzung erweist sich die genannte Kontroverse als gegenstandslos, und beide Seiten sind davon entlastet, die Argumente des jeweils anderen künstlich und kleinlich entwerten[21] zu müssen.

Der Aposynagogos in der Spruchquelle

Einer ähnlich frühen Phase der Auseinandersetzung wie die entsprechende Schicht des Johannesevangeliums dürften auch die auf den Aposynagogos bezogenen Passagen der Spruchquelle angehören.

Nun kann man sich im Hinblick auf die Spruchquelle in kaum einer Hinsicht auf einen Konsens berufen. Allgemein wird freilich heute angenommen, daß die Spruchquelle einer letzten Redaktion unterzogen wurde, der vor allem die - meist christologisch geprägten - Stücke zuzurechnen sind, die nicht der *Spruch*überlieferung angehören. Mir scheint aber darüber hinaus mit vielen anderen Forschern unzweifelhaft zu sein, daß diese Spruchüberlieferung auf einen eigenen Trägerkreis zurückgeht, und zwar, was freilich seltener vorausgesetzt wird, auf einen Trägerkreis, dem Christologie und Passionskerygma generell fremd geblieben sind.[22] Demzufolge wurde dieser Trägerkreis, der natürlich der Synagoge angehörte, nicht wegen seines Christusbekenntnisses aus der Synagoge ausgeschlossen. In der Tat fehlt auch in der Spruchüberlieferung jeder Hinweis auf den in Joh 9.22 erwähnten, entsprechenden Beschluß ‚der Juden', wie denn überhaupt das Christusbekenntnis nirgendwo

---

[18] U.Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* (FRLANT 144; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1987).

[19] Wengst, *Gemeinde*, 20-41; Schnelle, *Christologie*, 12-36.

[20] Schmithals, Johannesevangelium, 215-420.

[21] Vgl. z.B. Wengst, *Gemeinde*, 84-85; Schnelle, *Christologie*, 135-136.

[22] U.Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Bd. 1,2, 2003) 229 hält die „Größe einer vor- bzw. nichtkerygnatischen Q-Gemeinde" für „eine reine Chimäre"; daß in der Spruchüberlieferung das Passions- und Osterkerygma sowie eine Christologie nicht begegnen, ließe „sich schlicht durch den Charakter von Q als reine Spruchsammlung zu Lehrzwecken erklären". Eine in der Tat schlichte Erklärung! Denn dann müßte als Sammler ein moderner Historiker am Werk gewesen sein, der gegen Ende des 1..Jahrhunderts aus unerfindlichen Gründen das überlieferte Material mit größter Sorgfalt von allen christologischen und kerygmatischen Bezügen gereinigt und ganz auf den vorösterlichen Stand zurückgebracht hätte, eine schlicht undenkbare Vorstellung.

in dieser Überlieferung eine Rolle spielt. Indessen waren die Judenchristen nur eine der vielen Gruppen von *Minim*, die bei der pharisäischen Reorganisation die Synagoge verlassen mußten.

Umstritten ist vor allem die Traditionsgeschichte der Spruchüberlieferung. Zwar heißt es schon seit langem: „Daß ihre Entwicklung eine ziemlich bunte gewesen ist, darf man jedenfalls behaupten“[23], aber die Versuche, diese Farbskala einvernehmlich zu ordnen, zerfallen erst recht in ein überaus buntes Spektrum. Ich verzichte darum auf eine Diskussion dieser Problematik und stelle nur unter Verweis auf eine frühere Untersuchung[24], auf die Plausibilität des Vorgetragenen vertrauend, die für den Aposynagogos einschlägigen Texte als solche vor. Sie gehören m.E. einer vorletzten Traditionsstufe der Spruchüberlieferung an, kam es doch in unmittelbarer Folge des Aposynagogos zu einer Begegnung zwischen dem jesuanischen Trägerkreis dieser Überlieferung und der christlichen Gemeinde, in deren Verlauf die Spruchüberlieferung durch eine abschließende christologische Redaktion gleichsam getauft wurde, um ihre Tradenten in die christliche Gemeinde zu integrieren.

Die Analyse kann von der Beobachtung ausgehen, daß so, wie es im Johannesevangelium der Fall ist, auch innerhalb der Spruchüberlieferung die Pharisäer in jener Stellung erscheinen, die sie nach der Tempelzerstörung im Verlauf der Restauration der Synagoge gewinnen. Alter Überlieferung gehören die drei Weherufe gegen die *Gesetzeslehrer* an, eine in sich abgeschlossene Trias (Lk 11.45-52par). Es handelt sich um die Weherufe apokalyptischer Propheten, die den etablierten Schriftgelehrten vorwerfen, denselben Propheten Grabmäler zu setzen, die von ihren Vätern getötet worden waren; und, obschon sie den Schlüssel zur Gottesherrschaft besitzen, den Weg in die Gottesherrschaft zu versperren. Diese Weherufe werden später durch vier Weherufe gegen die *Pharisäer* (Lk 11.39-44) zu einer Reihe von sieben Weherufen ergänzt, in der nun auch - nun erst - die Gesetzeslehrer der ursprünglichen Trias (indirekt) als Pharisäer begegnen. An der Spitze (vgl. Mt 23.6) steht ein Weheruf gegen den Führungsanspruch der Pharisäer, den auch Markus aufgenommen hat (Mk 12.38), und der in der von Lukas aus der Spruchquelle vermutlich kaum verändert aufgenommenen Fassung lautet:

Ου♥αι∴ υ♦μι♠ν τοι♠ς Φαρισαι↓οις, ο∠τι α♥γαπα♠τε τη∴ν πρωτοκαθεδρι↓αν ε♥ν τ αι♠ς συναγωγαι♠ς και∴ του∴ς α♥σπασμου∴ς ε♥ν ται♠ς α♥γωραι♠ς

Wenn man πρωτοκαθεδρι↓α mit ‚Ehrenplatz’ übersetzt, wie es häufig geschieht, orientiert man sich an der Vorstellung einer gottesdienstlichen Versammlung, in der die Pharisäer aus eitler Geltungssucht eine Achtung beanspruchen, die traditionellerweise dem Alter erwiesen wird. Die pharisäische Synagoge aber ist weit über diese Vorstellung hinaus eine Institution mit rechtlichen und organisatorischen Befugnissen. Sie ist sowohl normatives Lehrhaus als auch Ort des Gerichts und des Strafvollzugs. Die Pharisäer streben in dieser Synagoge nicht eine Ehrenstellung, sondern den *Vorsitz* an; sie wollen in der Synagoge *bestimmen*. Dieser Anspruch steht auch hinter dem Begehren, in der Öffentlichkeit die Grüße entgegenzunehmen. Der Begriff α♥σπασμο↓ς ist mit dem Gedanken der Huldigung und der Anerkennung von Autorität verbunden[25], und der auffällige Artikel erlaubt, του∴ς α♥σπασμου∴ς mit ‚die Respekterweisungen’ wiederzugeben. Auch die von Markus vorgenommene Ergänzung, der zufolge die Pharisäer auch die πρωτοκλισι↓α bei den

---

[23] A.Jülicher / E.Fascher, *Einleitung in das Neue Testament* (Tübingen: Mohr; 7.Aufl. 1931) 341.

[24] Zur Geschichte der Spruchquelle Q und der Tradenten der Spruchüberlieferung, in: Schmithals, *Paulus*, 429-455.

[25] Vgl. H.Windisch, TWNT I, 1933, 496.

Mahlzeiten beanspruchen (Mk 12.39), hat nicht eine Ehrenstellung im Blick, sondern die Aufsicht über die Beachtung der rituellen Vorschriften.

Die beiden folgenden Weherufe gegen die Pharisäer (Lk 11.39par, 42par) wenden sich gegen die pharisäische Gesetzlichkeit. Anders als im älteren Weheruf gegen die Gesetzeslehrer (Lk 11.46par) wird aber nicht der moralische Vorwurf erhoben, die Pharisäer beachteten selbst die von ihnen auferlegten Gesetze nicht, sondern die Gesetzlichkeit als solche wird gegenüber den sittlichen Werten von Barmherzigkeit, Treue und Rechtschaffenheit abgewertet. Der vierte Weheruf (Lk 11.44par) vergleicht die Pharisäer mit den unkenntlich gewordenen Gräbern, mit denen man sich unwissend verunreinigt: Eine schroffe Aufforderung, sich mit Ihnen auf keinen Fall einzulassen.

Es wird aus diesen Weherufen deutlich, daß die Tradenten der Spruchüberlieferung nicht bereit waren, sich der pharisäischen Restauration der Synagoge zu unterwerfen. Sie verfielen damit dem Aposynagogos. Die lebendige Auseinandersetzung mit den Pharisäern in der Spruchquelle und die Mahnung, ihren Ansprüchen keinesfalls nachzugeben, erweckt dabei den Eindruck, daß der Prozeß der Trennung noch nicht definitiv abgeschlossen ist, wenn auch der Ausschluß der Q-Gemeinschaft bereits erfolgt war.

Dieser Ausschluß wird in dem Makarismus Lk 6.22-23 // Mt 5.11-12 ausdrücklich genannt. Wir lesen bei Lukas:

μακα↓ριοι↓ ε↓στε ο∠ταν μιση↓σωσιν υ♦μα♠ς οι♦ α℘νθρωποι και∴ ο∠ταν α♥φωρι↓σωσιν υ♦μα♠ς και∴ ο♥νειδι↓σωσιν και∴ ε♥κβα↓λωσιν το∴ ο℘νομα υ♦μω♠ν ω♦ς πονερο∴ν ε℘νεκα του♠ υι♦ου♠ του♠ α♥νθρω↓που· χα↓ρητε ε♥ν ε♥κε↓ιν∃ τϖ♠ η♦με↓ρα↔ και∴ σκιρτη↓σατε, ι♥δου∴ γα∴ρ ο♦ μισθο∴ς υ♦μω♠ν πολυ∴ς ε♥ν τω↔♠ ου♥ρανω↔♠· κατα∴ τα∴ αυ♥τα∴ γα∴ρ ε♥ποι↓ουν τοι♠ς προφη↓ταις οι♦ πατε↓ρες αυ♥τω♠ν.

Der erste ο∠ταν-Satz fehlt in Mt 5.11 und wurde von Lukas hinzugefügt (vgl. Lk 1.71; 6.27; 19.14; 21.17). Dieser Zusatz erweitert die von der Synagoge ausgehenden feindseligen Aktivitäten auf den Haß, den die Menschen überhaupt den Christen gegenüber erzeigen. Das entspricht der zur Zeit des Lukas fortgeschrittenen Verfolgungssituation. Im übrigen bringt Lukas im wesentlichen den Text der Spruchquelle. Matthäus streicht aus diesem Text das ε♥ν ε♥κε↓ιν∃ τϖ♠ η♦με↓ρα und ersetzt ♥α♥φωρι↓σωσιν υ♦μα♠ς durch διω↓ξωσιν. Auch er überträgt damit seine Vorlage in die allgemeine Verfolgungssituation seiner Zeit. Die Q-Fassung des Makarismus verweist dagegen mit ε♥ν ε♥κε↓ιν∃ τϖ♠ η♦με↓ρα auf ein bestimmtes Ereignis, und bei diesem Ereignis handelt es sich nach Ausweis des α♥φωρι↓σωσιν υ♦μα♠ς um den Ausschluß aus der Synagoge; α♥φωρι↓ζειν entspricht dem α♥ποσυναγω↓γους ποιει♠ν des Johannesevangeliums. Dieser Ausschluß ist mit Schmähungen und Verleumdungen ε℘νεκα του♠ υι♦ου♠ του♠ α♥νθρω↓που verbunden. Die apokalyptische Erwartung des kommenden Menschensohns, der für die Tradenten der Spruchüberlieferung - jedenfalls ursprünglich - nicht mit Jesus identisch war, ist also der wesentliche Anstoß, den die pharisäische Synagoge an der Botschaft dieses Tradentenkreises nimmt. Darin zeigt sich eine Analogie zu dem in Joh 9.22 genannten Beschluß der Synagoge, die Christen wegen ihres Bekenntnisses zu dem Christus Jesus aus ihrem Verband auszuschließen. Falls sich das - bei Matthäus allerdings fehlende - Subjekt οι♦ πατε↓ρες *αυ♥τω♠ν* schon in Q fand, reden die aus der Synagoge Ausgeschlossenen wie im Johannesevangelium von den Juden bereits als von Fremden.

Da sich in der Spruchquelle an Lk 6.22-23 der Abschnitt Lk 6.27-38 angeschlossen haben wird, dürfte dem Makarismus unmittelbar[26] die Mahnung gefolgt sein: α♥λλα∴ λε↓γω υ♦μι♠ν: ... ευ♥λογει♠τε του∴ς καταρωμε↓νους υ♦μα♠ς, προσ–ευ↓χεσθε περι∴ τω♠ν ε♥πηρεαζο↓ντων υ♦μα♠ς (Lk 6.27-28). Wir stoßen also auch in der Spruchquelle auf die *birkat ha-minim*, die synagogale Verfluchung der Ketzer, und die folgenden Verhaltensregeln angesichts der konkreten Mißhandlungen (Lk 6.29-30) lassen die durch den Synagogenausschluß eingetretene Rechtlosigkeit erkennen:
‚Wer dich auf die eine Backe schlägt, dem halte auch die andere hin. Und wenn dir jemand das Obergewand abnimmt, dann überlaß ihm auch das Untergewand. Jedem, der bittet, gib, und wenn dir jemand dein Eigentum wegnimmt, so fordere es nicht zurück.'
Diese Sprüche fordern nicht zu aktiven Liebeserweisen auf, sondern empfehlen eine passive Hinnahme des Unrechts, die angesichts dessen, daß hinfort weder die Synagoge noch die staatlichen Behörden Rechtsschutz gewähren, der beste Weg ist zu bestehen. Da die Situation der Rechtlosigkeit zuvor nicht gegeben war, dürften diesen Empfehlungen erst der Zeit des Aposynagogos angehören.

In einer ‚Dublette' der Spruchquelle (Lk 12.11-13 sowie Mk 13.9-11 // Lk 21.12-15 // Mt 10.17-20) wird die eingetretene Verfolgungssituation näher beschrieben. Der genaue ursprüngliche Wortlaut der Passage ist schwer zu ermitteln, jedoch wird von Matthäus und Lukas übereinstimmend erklärt, daß die Verfolgten einerseits vor den synagogalen Gerichten stehen (Mk 13.9: παραδω↓σουσιν υ♦μα♠ς ει♥ς συνε↓δρια και∴ ει♥ς συν–αγωγα∴ς δαρη↓σεσθε; Lk 12.11: ει♥σφε↓ρωσιν υ♦μα♠ς ε♥πι∴ τα∴ς συναγωγα↓ς), andererseits vor die staatlichen Machthaber gestellt werden (Mk 13.9: ε♥πι∴ η♦γεμο↓νων και∴ βασιλε↓ων σταθη↓σεσθε; Lk 12.11: ε♥πι ∴... τα∴ς α♥ρχα∴ς και∴ τα∴♥ς ε♥ξουσι↓ας). Wir stoßen also erneut auf die beschriebene Situation, daß die Synagoge, soweit es ihr jeweils möglich ist, ihre Rechtsmittel nutzt, um die ‚Ketzer' zu disziplinieren, und im übrigen ihre ehemaligen Mitglieder bei den zuständigen öffentlichen Gerichten denunziert.

Kaum zu entscheiden ist, ob die Worte der Spruchüberlieferung vom Bekennen und Verleugnen (Lk 12.9par) und vom Erhalten und Verlieren des Lebens (Lk 17.33par) sowie die Mahnung vor Verführung zum Abfall (Lk 17.1-2par) erst in die Situation des Aposynagogos gehören, in der sie aber jedenfalls - möglicherweise erneut - eine brennende Aktualität erhalten.

Der Aposynagogos in 1 Thess 2.15 und die Sammlung der Paulusbriefe

Die Erwähnung des Aposynagogos in 1 Thess 2.15, wo es von den Juden heißt: τω♠ν ... υ♦μα♠ς ε♠κδιωξα↓ντων, wirft besondere Probleme auf.

♥Εκδιω↓κειν (*heraus verfolgen*) heißt ‚ausstoßen', ‚verbannen', ‚vertreiben', ‚verstoßen' (*persequendo ejicere*). Da diese Bedeutung in 1 Thess 2.15 nicht zu passen scheint, gibt man ε♥♥κδιω↓κειν wie schon in der Vulgata häufig nur mit ‚verfolgen' wieder. Nun kann offen bleiben, ob die Belege, die man für ε♥♥κδιω↓κειν = verstärktes διω↓κειν anzugeben pflegt, solche Übersetzung grundsätzlich möglich machen; sie sind nicht unangreifbar. Indessen weist der Aorist im vorliegenden Fall wie das voraufgehende τω♠ν και∴ το∴ν κυ↓ριον α♥ποκτειναντων und im Unterschied zu den folgenden

[26] V.27b (‚Liebet eure Feinde; tut Gutes denen, die euch hassen') hat erst Lukas dem Abschnitt 6.27-38 thematisch vorangestellt (vgl Lk 6.22,35)

Präsesformen auf eine einmalige Handlung hin, nicht auf eine andauernde Verfolgungssituation, so daß die Übersetzung ‚ausstoßen' zwingend geboten ist.[27] Man hat zur Erklärung auf die in Apg 17.5-10 berichtete, durch die Juden initiierte Vertreibung von Paulus und Silas aus Thessalonich verwiesen, aber ohne α♥φϒ ω♠ν kann ε♥♥κδιω↓κειν nur ‚von sich austreiben' heißen, also den Aposynagogos bezeichnen.[28] Nicht ohne Grund erwägt v. Dobschütz deshalb auch, daß „hier die Exkommunikation der Christen aus der jüdischen Synagoge und zwar als einmaliger, durch generellen Beschluß vollzogener Akt gemeint" sein könne[29], und er verweist dazu auf die bereits behandelten Stellen Joh 9.22; 12.42; 16.2 sowie Lk 6.22.

Damit stellt sich das Problem der Authentizität von 1 Thess 2.14-16, das bekanntlich seit F.C.Baur umstritten ist. In 2.13 beginnt eine - ungewöhnliche - Dublette zu der brieflichen Danksagung in 1 Thess 1.2-10; 2.14 gehört noch zu dieser Dublette.[30] Paulus parallelisiert die sonst nicht bezeugten Leiden, die den Heidenchristen in Thessalonisch von ihren Landsleuten zugefügt wurden, mit den Leiden, die schon früher (μιμηται∴ ε∴γενη↓τητε) die christlichen Gemeinden Gottes (τω♠ν ε♥κκλησιω♠ν του♠ θεου♠), die sich im jüdischen Land gebildet hatten, von den Juden erdulden mußten. Jene also litten unter den *eigenen* Volksgenossen (τω♠ν ι♥δι↓ων συμφυλετω♠ν),den Heiden, diese dagegen unter den - ihnen fremden - Juden. Es handelt sich bei ihnen in der Tat um die *heidenchristlichen* Gemeinden im jüdischen Herrschaftsgebiet, deren Verfolgung Paulus auch in Gal 1.22 erwähnt; denn ε♥κκλη–σι↓α bezeichnet bei Paulus stets gesetzesfrei lebende Gemeinden[31], so daß die erwähnte Verfolgung dieselbe gewesen sein dürfte, an der sich auch Paulus, freilich, wie Gal 1.22 zeigt, nicht im jüdischen Land, beteiligt hatte (vgl. 1 Kor 15.9; Gal 1.13; Phil 3.6).

An die Erwähnung der Juden und ihrer Verfolgertätigkeit schließt ein Glossator s*ub voce* ♥Ιουδαι↓ων die Verse 15-16 an, die auch abgesehen von der anachronistischen Erwähnung des Aposynagogos unmöglich von Paulus selbst formuliert worden sein können: Dieser Ausfall gegen die Juden schlechthin, denen der Jude Paulus sich gar nicht mehr zugehörig fühlt, steht in schroffem Gegensatz zu dem, wie er sonst, insonderheit in Röm 9 - 11, über sein Verhältnis zu seinen leiblichen Brüdern spricht. Dazu kommen einzelne Beobachtungen. Der Ausfall gegen die Juden ist an dieser Stelle völlig unmotiviert, da doch die Verfolgungen in Thessalonich von den Heiden ausgingen! Daß die Juden den Herrn Jesus umgebracht haben, sagt Paulus nie; diese Aussage gehört der späteren Verfolgungszeit an, in der nach Ausweis der Evangelien aus apologetischen Gründen die Schuld am Tode Jesu zunehmend von den Römern bzw. von Pilatus auf die Juden verlagert wird. Die verbreitete Feststellung, die Juden seien Prophetenmörder, mag man Paulus immerhin zutrauen, sie begegnet aber sonst nie bei ihm; denn das Zitat aus der Klage des Elia (Röm 11.3) hat einen ganz anderen Tenor. Daß ‚die Juden' Gott nicht gefallen, ist erneut ein bei Paulus singuläres Urteil, das in solcher Allgemeinheit im Mund des Juden Paulus nur schwer vorstellbar und mit Röm 9 - 11 unvereinbar ist, und daß er sich mit πα♠σιν α♥νθρω↓ποις ε♥ναντι↓ων das verbreitete Urteil der antiken Judenfeindschaft[32] hat zu eigen machen können, ist ganz undenkbar. Daß

---

[27] Vgl. E.v.Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe* (KEK 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1909) 112.
[28] Vgl. Ebd., 112
[29] Ebd., 112-3
[30] Ich korrigiere insoweit mein Urteil aus W.Schmithals, *Theologiegeschichte des Urchristentums* (Stuttgart: Kohlhammer; 1994) 242-3.
[31] Ebd., 169-171.
[32] *Adversus omnes alios hostile odium* (Tacitus, *Hist* V 5).

von jüdischer Seite die *Heiden*predigt des Paulus verhindert wurde (κωλυο↓ντων η♦μα♦ς τοι♠ς ε℘θνεσιν λαλη♠σαι ι∠να σωθω♠σιν), erfährt man im übrigen von Paulus nicht, geschweige denn, daß sie mit solchem Verhalten ihre Sünde auf das höchste steigern; selbst in der Apostelgeschichte geht der Anstoß noch regelmäßig von der Mission unter Juden und Judengenossen aus. Schließlich nimmt die zum Aorist zurückkehrende Bemerkung, Gottes Zorngericht habe die Juden völlig getroffen, wieder auf einbestimmtes Ereignis der Vergangenheit Bezug, das im Leben des Paulus nicht aufzufinden, wohl aber mit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 deutlich gegeben ist[33].

1 Thess 2.15-16 spiegelt also insgesamt die Zeitlage des ausdrücklich erwähnten Aposynagogos wieder und läßt konkret die infolge des Ausschlusses aus der Synagoge eingetretene und durch die Juden initiierte Verfolgungssituation erkennen; denn daß die Juden die Christen hindern zu predigen, bezieht sich auf die Denunziation der Christen bei den römischen Behörden, und daß die *Juden* und nicht etwa die Römer für den Tod Jesu verantwortlich sind, ist ein typischer Zug der Apologetik, mit der sich die Christen gegen die jüdischen Anklagen zur Wehr setzen.

Nun handelt es sich bei dem Einschub 1 Thess 2.15-16 schwerlich um eine zufällige Glosse, sondern um eine redaktionelle Ergänzung, die im Zusammenhang mit der Herausgabe der Paulusbriefe steht. Deren älteste Sammlung[34] wurde mit 1 Kor 1.2b ein- und mit Röm 16.25-27 ausgeleitet. Dieser redaktionelle Rahmen bezeichnet die Briefe des Apostels als ‚prophetische Schriften' (Röm 16.26a) und läßt sie an ‚alle Völker' (Röm 16.26b) bzw. an alle diejenigen gerichtet sein, ‚die den Namen unseres Herrn Jesus Christus an jedem Ort, dem ihren und dem unseren, anrufen' (1 Kor 1.2b). In Verbindung mit diesem universalen Anspruch stehen auch die redaktionellen Verse Röm 2.16, wo der Redaktor wie in Röm 16.25 Paulus durchaus unpaulinisch von ‚meinem Evangelium' sprechen läßt, und Röm 6.17b, wo dies Evangelium, dem die Leser ‚übergeben' wurden, als τυ↓πος διδαχη♠ς bezeichnet wird. Der Redaktor empfiehlt also die paulinische Gestalt des Evangeliums, wie sie in den Briefen des Apostels zum Ausdruck kommt, allen Christen als die angemessene Lehrweise der christlichen Botschaft. Das läßt vermuten, daß er die Herausgabe der Paulusbriefe im Zusammenhang mit dem in 1 Thess 2.15-16 angesprochenen Aposynagogos veranstaltet hat, um die aus der Synagoge verdrängten Judenchristen mit dem heidenchristlichen Evangelium des Paulus vertraut zu machen. Dazu paßt, daß der Redaktor die Leser in den über sie gekommenen Verfolgungen trösten muß (2 Thess 1.4b-10)[35] und mit Röm 13.1-7 einen Text einfügt, der die Christen zu einem loyalen Verhalten gegenüber der römischen Obrigkeit, insonderheit zur pünktlichen Entrichtung der Steuern, anleitet, um den in 1 Thess 2.16a angesprochenen Denunziationen aus der Synagoge ihr Gewicht zu nehmen. Da der Staat verständlicherweise gehemmt ist, gegen zuverlässige Steuerzahler wegen Illoyalität vorzugehen, gehört der Hinweis auf das entsprechende Verhalten der Christen zu deren stereotypen apologetischen Motiven (Justin *Apol* I 17; Euseb *KG* III 20.4). Der Aposynagogos wird demzufolge nicht nur in der Redaktion der ältesten Sammlung der Paulusbriefe ausdrücklich angesprochen, auch diese Sammlung selbst verdanken wir der entsprechenden historischen Situation.

---

[33] Vgl. B.A.Pearson, *1Thessalonians 2,13-16: A Deutero-pauline Interpolation*, HThR, 64, 1971, 79-94, bes. 81-83.

[34] S. zum Folgenden Schmithals, *Paulus*, 107-198 sowie Ders., *Der Römerbrief. Ein Kommentar* (Stuttgart: *Kohlhammer*, 1988) zu den angeführten Stellen.

[35] Vgl. W.Schmithals, *Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form* (Zürich: Theologischer; 1984) 160f.

Der Aposynagogos im Hebräerbrief

Mit dem Hebräerbrief befinden wir uns in einer etwas späteren Zeit als jener, der die bisher besprochenen *direkten* Erwähnungen des Aposynagogos entstammen. In 10.32-34 werden die Leser an ‚frühere Tage' erinnert, in denen sie ‚als Erleuchtete' (10.32), d.h. als Christen, unter Schmähungen und Bedrängnissen zu leiden hatten und den Raub ihrer Güter mit Freuden erduldet haben, und aus 13.7 geht hervor, daß es unter den Leitern und Lehrern der Gemeinde, die dem Gedenken der Leser anempfohlen werden, anscheinend auch zu Martyrien gekommen war. Wie lange diese ‚früheren Tage' zurückliegen, läßt sich nicht erkennen, doch ist deutlich, daß die *aktuelle* Verfolgungssituation sich in einem gewissen zeitlichen Abstand zu jenen früheren Bedrängnissen eingestellt hat. Für den Hebräerbrief ist also der Vorgang des Synagogenausschlusses als solcher bereits Vergangenheit. Dessen Verfasser und seine Leser wurden ‚in der Welt' zum wandernden Gottesvolk und müssen den Schutz entbehren, der den Angehörigen der Synagoge gewährt wird. Der Aposynagogos wird demzufolge nicht *direkt* erwähnt, und eine Auseinandersetzung mit der Synagoge selbst findet nicht mehr statt. Es ist deshalb auch nicht zu erkennen, ob die aktuelle Verfolgung von der Synagoge initiiert wurde oder gar von ihr durchgeführt wird. Aber die richtige Feststellung, daß das zeitgenössische Judentum den Hebräerbrief gar nicht interessiert[36] und daß dessen Verfasser keine Auseinandersetzung mit der Synagoge führt, darf nicht zu dem Fehlschluß führen, daß ihn deshalb auch das Verhalten der Synagoge nicht berührt. Der Verfasser spricht vielmehr nach innen und wendet sich an solche Leser, die unter den Folgen des Aposynagogos zu leben und zu leiden haben.

Der Blick auf diese *aktuellen* Bedrängnisse bestimmt durchgehend die in 10.19 einsetzende und bis zum Schluß des Briefes reichende Paränese. In Kap.11 bietet der Verfasser eine ‚Wolke von Zeugen' auf, die in Erwartung des ‚Besseren', das Gott verheißen hat, alle Arten von Spott und Mißhandlung hingenommen und Geißelung und Gefängnis, Steinigung und Enthauptung erduldet haben oder sich in Wüsten, Höhlen und Erdlöchern versteckt gehalten haben (11.35-40). Wie sie alle und wie die Lehrer der ‚früheren Zeit' (13.7: ωℜν α♥ναθεωρου♠ν–τες τη∴ν ε℘κβασιν τη♠ς α♥ναστροφη♠ς μιμει♠σθε τη∴ν πι↓στιν), so wird erst recht Jesus selbst, der Kreuz und Schande geduldig ertragen hat (12.2f), den Lesern in ihren eigenen Bedrängnissen als Vorbild hingestellt (12.1-3), damit sie ausharren; denn eine zweite Buße wird es für die Abgefallenen nicht geben (6.4-8; 12.12-29). Zwar haben sie in der Gegenwart noch keine Martyrien erleiden (12.4), wohl aber Gefängnis und Folter ertragen (13.3) und anscheinend auch die Konfiskation ihres Eigentums hinnehmen (13.5-7) müssen.

Es ist der durch die erneut eingetretenen Verfolgungen ausgelöste Abfall (3.12-19; 6.5), der die Mahnrede, als welche die Schrift in 13.22 bezeichnet wird, veranlaßt und den Verfasser bewogen hat, eine zweite Buße so kategorisch auszuschließen. Schon 2.1-4 hat diese Gefahr im Blick. Die Hände werden müde, die Knie wanken (12.12); Gemeindeglieder werden träge (6.12) und matt und lassen den Mut sinken (12.3). Der Sünde des Abfalls ist zu widerstehen (3.12-13; 10.26; 11.25-26; 12.1,4), und doch haben schon einige die Gemeinde verlassen (10.25). Die Leser müssen eindringlich ermahnt werden, ihr Vertrauen nicht wegzuwerfen und in den Bedrängnissen geduldig auszuharren (10.35-35), auch aufeinander zu achten, damit der Abfall einzelner nicht viele in seinen Sog hineinzieht (10.24-25; 12.12-17) und keiner zurückbleibt (4.1). Es geht darum, Jesus nicht abzuweisen (12.25), am Bekenntnis fest- (4.14) und bis zum Ende durchzuhalten (3.14; 6.11).

---

[36] E.Gräßer, *An die Hebräer* (EKK XVII Bd. 3; Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener; 1997) 386.

Es ist verfehlt, wenn man die Leser im Begriff sieht, in das Heidentum zurückzufallen. Zwar dürfte es zutreffen, daß der Verfasser des Schreibens seine Leser nicht als geborene Juden in den Blick nimmt. Wenn er ihnen rhetorisch vorhält, eigentlich müßte er ihnen wieder die Anfangsgründe der göttlichen Botschaft vortragen (5.11-14), und wenn er dann diese Fundamentallehren paarweise aufzählt: Umkehr von den toten Werken und Glauben an Gott, Lehre von den Waschungen und vom Handauflegen sowie von der Auferstehung der Toten und dem jüngsten Gericht (6.1-2), so ist zu erkennen, daß er vor allem ehemalige Gottesfürchtige vor sich hat[37]. Denn er zählt das für die gottesfürchtigen Heiden in der Synagoge Wesentliche am Judentum auf: Einerseits die Bekehrung von den Götzen hin zu dem Bekenntnis zu dem *einen* Gott, andererseits die eschatologische Erwartung von Totenauferstehung und Gericht nach den Werken, und zwischen Bekehrung und Vollendung das den gottesfürchtigen Heiden an ritueller jüdischer Lebensweise Zuzumutende, also zwar nicht die Beschneidung, wohl aber Waschungen und Segenshandlungen. Diese Gottesfürchtigen hatten sich in der judenchristlichen Gemeinde taufen lassen, waren also von den Fundamentallehren fortgeschritten zur ‚festen Speise' der christlichen Botschaft. Ihr Weg führt sie, sofern sie dem Druck der aktuellen Verfolgung nachgeben, nicht in das Heidentum, das möglicherweise schon ihre Väter und Vorväter verlassen hatten, sondern unter Preisgabe des christlichen Bekenntnisses zurück in die Geborgenheit der Synagoge, wo sie, von wem auch immer die Verfolgung ausgeht, den Schutz der *religio licita* genießen konnten.

Das Heidentum und seine ‚Gottlosigkeit' tritt im Hebräerbrief nirgendwo als Gefahr in den Blick, und bei drohendem Abfall in das Heidentum würden die umfangreichen theologischen Ausführungen des Hebräerbriefs ins Leere laufen. Denn in diesen Ausführungen bemüht sich der a*utor ad Hebraeos* durchgehend um den Nachweis, daß alle Aussagen des Alten Testaments, insonderheit die Angaben über den Hohenpriester und sein Opfer, auf die christliche Botschaft und den Opfertod Jesu zielen, so daß die Rückwendung zur Synagoge mit dem Verlust aller in der Heiligen Schrift verheißenen Heilsgaben bezahlt werden würde. Man muß beachten, daß der Verfasser nicht etwa das Christusbekenntnis im Lichte das Alten Testaments erklärt und erläutert, sondern umgekehrt das Alte Testament in das Licht des Christusbekenntnisses rückt, um seine Vorläufigkeit zu erweisen. Soweit Jesus höher ist als die Engel und als Mose, ist der neue Bund höher als der alte (1.1 - 3.11). Jesus ist der Hohepriester des *besseren* Bundes, weil er nicht in die irdische Hütte, sondern in das himmlische Heiligtum einging, weil er nicht für die eigenen Sünden zu opfern brauchte, weil er nicht das Blut der Opfertiere, sondern sein eigenes Blut vergossen hat, weil er nicht *viele* Opfer darbrachte, sondern sich selbst ein für allemal geopfert hat usw. (4.14 – 5.6; 7.1-28; 9.1 – 10.18). Die christliche Gemeinde ist nicht zu dem schrecklichen Berg gekommen, den man nicht anrühren konnte, ohne zu sterben, sondern zu dem Berg Zion und dem Blut des neuen Bundes, das besser redet als Abels Blut (12.18-24) Die von Jeremia (31.31-34) ausgesprochene und in Hebr 8.6-12 zitierte Verheißung des *neuen* Bundes erklärt den ersten Bund für veraltet. ‚Was aber veraltet und überlebt ist, das ist seinem Ende nahe' (8.13). Alles, was im Hebräerbrief theologisch dargelegt wird, um die Leser vor dem Abfall zu bewahren, bezieht sich also auf den Rückfall in die Synagoge, die nur das Veraltete bieten kann. In dieser Weise handelt der Abtrünnige wie Esau, der um einer Mahlzeit willen sein Erstgeburtsrecht verkaufte (12.16).

Nur unter dieser Voraussetzung werden auch die Aussagen verständlich, mit denen die - noch nicht zu einem Brief erweiterte[38] - Mahnrede in 13.9-14 eindrucksvoll und prägnant

---

[37] Vgl. H.Windisch, *Der Hebräerbrief* (Tübingen: Mohr; 2.Aufl. 1931) 49.
[38] Vgl. Schmithals, *Paulus*, 252-271.

schloß und in denen nun auch der Aposynagogos als solcher in einer eigentümlichen Weise erwähnt wird. Es trifft allerdings zu: „Umstrittener und rätselhafter als unser Abschnitt sind im Neuen Testament nur wenige Texte“[39].

13.9 zufolge ist ‚gut’, daß das Herz fest wird durch Gnade, und zwar im Gegensatz zu βρω↓↓μασιν ε♥ν οιℜς ου♥κ ω♥φελη↓θησαν οι♦ περιπατου♠ντες. Der Verfasser blickt mit βρω↓ματα wie in 9.9-10 auf die nutzlosen Opfergaben des ‚alten’ Jerusalemer Tempelkultes, wobei der Aorist ω♥φελη↓θησαν verrät, daß zu seiner Zeit der Tempelkult schon sein Ende gefunden hat, das Präsens περιπατου♠ντες aber, daß ihm die Angehörigen der gegenwärtigen Synagoge vor Augen stehen.

Der folgende, besonders schwierige V.10 ist im Zusammenhang mit V.11 und im Blick auf die Vorschriften für den Großen Versöhnungstag in Lev 16 zu deuten. Vorgeschrieben ist im Gesetz, wie in V.11 referiert wird, daß der Priester mit dem Blut der Opfertiere das Allerheiligste besprengt, daß die Tierleiber aber ‚außerhalb des Lagers’ vollständig verbrannt werden, damit nichts von dem auf dem Altar Geopferten gegessen wird. Dem entgegen, heißt es in V.10, haben die Christen (ε℘χομεν; vgl. 4.14-15; 6.19; 8.1; 10.19) einen Altar, von dem zu essen den Dienern des ‚alten’ Bundes verwehrt ist (ου♥κ ε℘χουσιν ε♥ξουσι↓αν οι♦ τϖ♠ σκην∃♠ λατρευ↓οντες). Das Präsens sowohl von ε℘χομεν als auch von ου♥κ ε℘χουσιν zeigt, daß der Verfasser seine eigene Situation vor Augen hat und den Lesern einschärft, daß das Heil nur in der christlichen Gemeinde bzw. bei Jesus, nicht aber in der Synagoge zu finden ist.

Indem er in V.11 im Unterschied zu Lev 16.27 (LXX) das ε℘ξω τη♠ς παρεμβολη♠ς betont ans Satzende stellt, gewinnt der Autor den Übergang zu der Aussage in V.12-13, auf die seine ganze Argumentation zuläuft. Neben den in V.10 ‚antitypisch’ ausgewerteten Gesichtspunkt, daß von dem Opfer am Großen Versöhnungstag nichts verzehrt werden darf, tritt nun als weitere Typologie der Gesichtspunkt, daß Jesus entsprechend dem, daß das Opfer am Großen Versöhnungstag ε℘ξω τη♠ς παρεμβολη♠ς verbrannt wurde, ε℘ξω τη♠ς πυ↓λης gelitten hat, um ‚das Volk durch sein eigens Blut zu heiligen’. Der Verfasser weiß also um die auch in den Evangelien begegnende Nachricht, daß Jesus vor den Toren Jerusalems gekreuzigt worden ist, und auch das einfache Jesus weist darauf hin, daß er mit seiner Aussage ein biographisches Datum aus der Geschichte Jesu zur Geltung bringt.

V.13 zieht die alles entscheidende Folgerung: τοι↓↓νυν ε♥ξερχω↓μεθα προ∴ς αυ♥το∴ν ε℘ξω τη♠ς παρεμβολη♠ς το∴ν ο♥νειδισμ ο∴ν αυ♥του♠ φε↓ροντες.Die Gemeinde hat, das ‚Alte’ verlassend und dem ‚Neuen’ verbunden, Jesu Weg ‚aus dem Lager’ mitzugehen und seine Schmach auf sich zu nehmen. Der Ausschluß aus der Synagoge ist also zu akzeptieren, und seine Folgen sind zu tragen. Diese Aufforderung ist die Summe des Mahnschreibens, das in allen seinen Aussagen darauf gerichtet ist, den Rückfall der Leser in die Synagoge zu verhindern. Der Aposynagogos als solcher ist ein Ereignis der Vergangenheit. Er wird darum in V.13 *situationsgemäß* in den Blick gerückt: Nicht mehr das Handeln der Synagoge wird genannt, die das christliche Bekenntnis in ihrer Mitte nicht mehr duldet und die Christen den Bedrängnissen und Martyrien ausliefert, sondern die Reaktion von Christen, die angesichts der Verfolgungen im Begriff stehen, ihr Bekenntnis zu verleugnen und in den einst genossenen Schutz einer *religio licitas* zurückzukehren. Im Blick auf V.13 hatte der Verfasser schon in 11.26 die Mißhandlungen, die

[39] E.Gräßer, *Hebräerbrief*, 376.

Mose mit seinem Volk zu erdulden hatte, in einer unerwarteten Formulierung το∴ν ο♥νειδισμο∴ν του♠ Χριστου♠ genannt, und auch in 10.33 sind die ο♥νειδισμοι↓ Teil der durch die Verfolgung den Christen auferlegten Leiden.

Dieser einsichtigen, der konkreten Situation des Mahnschreibens entsprechenden und seit der alten Kirche vertretenen Erklärung von V.13[40] wird heute oft eine in freilich ganz unterschiedlicher Weise[41] allegorisierende Auslegung der Aufforderung, zu Jesus aus dem Lager auszuziehen, entgegengestellt. Indessen gerät damit der geschichtliche Anlaß des Hebräerbriefs ganz außer Sicht. Auch handelt sich bereits bei der Aussage von V.12, Jesus habe ‚vor dem Tor' gelitten, um eine Allegorisierung des in V.11 angeführten Verfahrens von Lev 16.27, die man nicht ihrerseits wieder allegorisieren darf; V.12 und V.13 beschreiben vielmehr völlig parallel jeweils ein historisches Geschehen, nämlich V.12 das ‚vorbildliche' Ereignis der Vergangenheit, den Tod Jesu vor den Toren von Jerusalem, V. 13 das ‚nachfolgende' Ereignis der Gegenwart, die ungeborgene Existenz der Christen außerhalb der schutzgebenden Synagoge. Man müßte sonst ja, was keineswegs angeht, nicht nur das ε♥ξερχω↓μεθα προ∴ς αυ♥το∴ν εφξω τη♠ς παρεμβολη♠ς, sondern auch das το∴ν ο♥νειδισμο∴ν αυ♥του♠ φε↓ροντες von V.13 allegorisieren. Und schließlich bezieht sich das alles abschließende und krönende Bild: ‚Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die kommende suchen wir' (V.14), nicht auf einen existentialen Sachverhalt, sondern auf konkrete Aufenthaltsorte, zwischen denen das wandernde Gottesvolk unterwegs ist: Aus der Synagoge als einer sicheren Bleibe ausgewiesen, ist die Gemeinde unter Bedrängnissen unterwegs ‚zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem' (vgl. 12.22).

Der Aposynagogos im Matthäusevangelium

Die oft heftig umstrittene Frage, ob Matthäus ein Judenchrist oder ein Heidenchrist gewesen sei, ist gegenstandslos: Matthäus kommt mit seiner Gemeinde aus der Synagoge, aus der er infolge des Aposynagogos in die heidnische Welt verdrängt wurde. Im Unterschied zum Hebräerbrief ist im Matthäusevangelium die Konfrontation mit der Synagoge aber noch lebhaft im Gang.

Synagoge und christliche Gemeinde sind freilich deutlich getrennt; Matthäus spricht von ‚*ihren* Synagogen' (10.17; 12.9; 23.34; vgl. 4.23; 9.35; 13.54). In den Synagogen haben die Pharisäer, die den Titel ‚Rabbi' für sich beanspruchen (23.7-8), das Sagen. Sie haben sich mit ihren Schriftgelehrten auf die ‚Kathedra des Mose' gesetzt (23.2); der Aorist ε♥κα↓θισαν weist auf den von ihnen vollzogenen Umbruch der Synagoge hin. Die überkommenen Weherufe erweitert der Evangelist zu der großen Rede in Kap. 23. Die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer (Mk 8.15) wird verdoppelt und zugespitzt (16.6,11-12). Der zentrale Vorwurf gegen die Pharisäer betrifft deren υ♦πο↓κρισις. Φαρισαι♠οι und υ♦ποκριται↓ sind Synonyme (6.2,5,16; vgl. 15.7; 16.3; 24.51).

Mit dem Ausschluß aus der Synagoge hat die Zeit der Verfolgung begonnen, die von der Synagoge ausgeht. Matthäus übernimmt die entsprechenden Aussagen seiner Quellen, indem er sie verstärkt, präzisiert und aktualisiert. So tritt in 5.11 an die Stelle des schon längere Zeit zurückliegenden. α♥φωρι↓σωσιν υ♦μα♠ς (Lk 6.22) der Spruchquelle das aktuelle

---

[40] Vgl. z.B. F.Schröger, *Der Gottesdienst der Hebräerbriefgemeinde*, MThZ 19, 1968, 161-181.

[41] W.G.Kümmel z.B. versteht das ‚Lager' als „Typus aller menschlichen kultischen Bemühungen" (*Einleitung in das Neue Testament*; Heidelberg: Quelle & Meyer; 17.Aufl. 1973) 353, sein Schüler Gräßer (*Hebräerbrief*, 385) dagegen spricht von „einer bemerkenswerten existentialen Interpretation christlicher Nachfolge", nämlich vom „Setzen auf die unanschauliche Gnade inmitten der irdischen Welt". Vieles andere in den Kommentaren.

διω↓ξωσιν (vgl. 5.12). Matthäus verdoppelt die Ansage, daß die Christen ‚von allen' gehaßt werden (Mk 13.13), erweitert sie (‚von allen Völkern') und bezieht sie auf seine Gegenwart (10.22; 24.9). In 10.17 und 23.34 wird die in der Synagoge vollzogene Geiselstrafe, in 23.34 auch die Verfolgung α♥πο∴ πο↓λεως ει♥ς πο↓λιν ausdrücklich erwähnt und in 10.23 der Rat gegeben, ggf. von einer Stadt in die andere zu fliehen. Wir begegnen damit der Verfolgungssituation, wie sie auch Lukas in Apg 14.5-6,19; 17.13; 28.21 noch vor Augen hat. Die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten werden selig gepriesen (5.10), und die Ermahnung προσευ↓χεσθε περι∴ τω♠ν ε♥πηρεαζο↓ντων bekommt in 5,44 die Fassung προσ–ευ↓χεσθε υ♦πε∴ρ τω♠ν διωκο↓ντων υ♦μα♠ς. Überhaupt wird der recht- und wehrlosen Gemeinde durchgehend anempfohlen, den Weg des Leidens ohne die nutzlose Gegenwehr zu gehen (5.3-12, 38-47; 11.28-30; 26.51). Sie wird angesichts der Bedrängnisse zu furchtlosem Bekenntnis ermutigt (10.17-33); wer bis zum Ende ausharrt, darf der Rettung gewiß sein (5.10-12; 10.22; 24.9-14). Der Evangelist schärft, wie es auch das Johannesevangelium in der entsprechenden Situation tut (Joh 3.5), die Notwendigkeit der Taufe als des fundamentalen christlichen Bekenntniszeichens ein (3.14-15).

Besonders eindrücklich ist in diesem Zusammenhang die Erzählung vom Weltgericht (25.31-46), die keine synoptische Parallele hat und auf Matthäus selbst zurückgehen dürfte. Das Gericht ergeht über πα↓↓ντα τα∴ εθνη (V.32), also, wie der Sprachgebrauch des Evangelisten zeigt (24.9; 28.19; vgl. 24.30-1; 10.18), über die *Nichtchristen*. Demgegenüber sind die ‚Geringen' (V.40,45), die Jesus seine ‚Brüder' nennt (V.40; vgl. 12.49-50; 28.10), wie die ‚Kleinen' (10.42; 18.6,10,14) die *Christen*. Diese begegnen im Status der Verfolgten; sie sind besitzlos und obdachlos geworden, sind krank oder gefangen (V.35-6,41-2). Das Gericht ergeht über die Nichtchristen je nach dem, wie sie sich zu diesen verfolgten Christen verhalten haben. Da die Erzählung wie die parallelen Ausführungen in 10.40-2 an die *Nichtchristen* adressiert ist, die angehalten werden, sich der verfolgten Christen anzunehmen, dürfte Matthäus mit ihnen vor allem die Angehörigen der Synagoge bzw. die Gottesfürchtigen im Blick haben, denen die christliche Gemeinde ebenso wie der Gedanke des eschatologischen Gerichts vertraut ist. Er hofft und erwartet, daß sie den Verfolgten, die ihnen einst nahe standen, beistehen.

Offensichtlich ist die Synagoge bemüht, nicht nur durch den Druck der Verfolgung möglichst viele Christen zum ‚Sauerteig der Pharisäer' (16. 6,11-12) hinüberzuziehen, sondern sie setzt auch Himmel und Erde in Bewegung, um durch missionarische Bemühungen Gottesfürchtige und Cristen zu Proselyten zu machen (23.15[42]). ‚Falsche Propheten' machen ihren Einfluß unter den Christen geltend (7.15-23; 24.10-12,24). Bei ihnen handelt es sich keineswegs um antinomistische Libertinisten, wie ältere und neuere Exegeten verstehen; denn die diesen Pseudopropheten zugeschriebene α♥νομι↓α ist eben jene α♥νομι↓α, die der Evangelist offensichtlich als eine ‚Retourkutsche' den Pharisäern vorwirft (23.27-8; vgl. 13.41; 24.12), die nach außen glänzen, innen aber voll sind von Heuchelei und α♥νομι↓α. Die falschen Propheten unternehmen es, die Glaubenden zu versuchen; σκα↓νδαλα und

[42] Der offensichtlich auf Matthäus selbst zurückgehende Weheruf gegen die Pharisäer, die, wie es bildlich heißt, über Meer und Festland ziehen, also alles Erdenkliche unternehmen, um einen einzigen Proselyten zu machen, hat keinen Anhalt an der Praxis des frühen Judentums. Proselyten werden im 1.Jahrhundert selten, in profaner Literatur nie erwähnt, während vom 2.Jahrhundert an sich solche Erwähnungen häufen. Das erklärt sich leicht, weil den Synagogen vor der pharisäischen Reorganisation die gottesfürchtigen Heiden besonders erwünschte Mitglieder gewesen sind, nach deren Ausschluß aber nur noch Proselyten willkommen sein konnten und natürlich auch willkommen waren.

σκανδαλιζει↓ν gehören demzufolge zu den Lieblingsbegriffen im Matthäusevangelium (13,41; 18,6-9; 24,10), und den mit den Weherufen gegen die Pharisäer parallelen Weheruf gegen die Verführer in 18.7 hat erst Matthäus selbst gebildet. Die Verführung (πλανα♠ν; 24.4-5,11,24; vgl. 6.13a) zielt also auf die Rückkehr in die Synagoge; eine andere Frontstellung kennt Matthäus nicht. Es kommt in diesem Zusammenhang zu Denunziationen (α♥λλη↓λους παραδω↓σουσιν; 24.10), und man haßt sich gegenseitig (μιση↓↓σουσιν α♥λλη↓λους), ohne daß sich die ‚Söhne des Reichs' und die ‚Söhne der Finsternis' immer deutlich unterscheiden lassen. Deshalb warnt Matthäus vor einer voreiligen ‚Reinigung' der Gemeinde; die Allegorie vom Unkraut unter dem Weizen erzählt (13.24-30; 13. 36-43)zielt darauf, παν↓τα τα∴ σκα↓νδαλα και∴ του∴ς ποιου♠ντας τη∴ν α♥νομι↓αν dem eschatologischen Gericht Gottes zu überlassen; diejenigen aber, die den Verführern folgen, darf man auf keinen Fall verloren geben (18.10-14)

Die theologische Auseinandersetzung zwischen christlicher Gemeinde und Synagoge, die im Matthäusevangelium lebhaft geführt wird, dient nicht dem Gespräch, sondern der Polemik und Apologetik. Und daß Matthäus rät, nach den Worten, nicht aber nach den Taten der Pharisäer zu handeln (23.3), bedeutet natürlich keine Anerkennung der *Lehre* der Pharisäer[43], die vielmehr ausdrücklich verworfen wird (16.12), sondern dient als Widerlager zu dem folgenden und oft wiederholten Vorwurf, die Pharisäer hielten sich mit ihren Taten nicht an ihre eigenen Gebote. Die Streitpunkte - einerseits wie im Johannesevangelium die Christologie, andererseits das Gesetzesverständnis – sind bekannt und oft untersucht worden.

Alles Gesagte erweist, daß die Gemeinde des Matthäus bemüht ist, nach dem Ausschluß aus der Synagoge ihre Identität zu bewahren und sich unter den neuen Umständen und Gefährdungen zurechtzufinden. Dabei begegnet im Matthäusevangelium über die für diese geschichtliche Situation auch sonst charakteristischen Motive hinaus noch ein besonderes und zugleich besonders aufschlußreiches Problem, nämlich die Frage, wie die Christen es hinfort mit der zuvor gezahlten Judensteuer zu halten haben.[44] Matthäus behandelt dieses Problem in 17.24-7.

Diese ganz auf ihre aktuelle Bedeutung hin erzählte Legende folgt keiner traditionellen Form. Wenn die Steuereinnehmer nicht Jesus selbst fragen, ob er die Doppeldrachme zahlt, sondern ihre Frage an Petrus richten, so soll dieser erzählende Zug offenbar die Gemeinde mit ‚ins Boot' nehmen. Ungefragt erklärt Jesus mit einem Bildwort, daß die ‚Söhne', also die Christen, wie die ‚Söhne' eines Königs von der Entrichtung der Steuern und Zölle ‚frei' sind. Dennoch zahlen sie, um ‚ihnen', also den römischen Steuereinnehmern, keinen Anstoß zu geben (ι℘να μη∴ σκανδαλι↓σωμεν αυ♥του↓ς). Der Sinn der Erzählung ist klar: Obwohl die Christen, seit sie außerhalb der Synagoge leben, an sich von der Pflicht zur Zahlung befreit sind, zahlen sie den *fiscus Judaicus*, um kein Ärgernis zu erregen. Sie werden den römischen Steuereinnehmern (οι♦ τα∴ δι↓δραχμα λαμβα↓νοντες) nicht einmal ungern gezahlt haben, blieb ihnen doch auf diesem Wege der den Angehörigen der Synagoge gewährte Schutz erhalten.

Den genaueren Hintergrund der damit gegebenen Situation erfahren wir von Sueton (*Dom* 12.2), der von Domitian (81-96) berichtet, daß dieser für seine verschwenderischen Ausgaben

---

[43] So aber merkwürdigerweise H.-J. Becker, *Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Mt 23.1-12* (ANTZ 4; Berlin: Institut Kirche und Judentum; 1990) 85-104.

[44] Möglicherweise hat freilich auch der etwa zur gleichen Zeit schreibende Redaktor der Paulusbriefe in Röm 13,6-7 speziell den *fiscus Judaicus* im Blick, wenn er die Christen zur korrekten Bezahlung der Kopfsteuer (φο↓ρος) ermahnt.

auf alle mögliche Weise an Geld zu kommen suchte. Besonders scharf habe er die Judensteuer eingetrieben, unter anderem dadurch, daß er sie auch von den Juden verlangte, die nicht mehr der Synagoge angehörten, möglicherweise also auch von den Judenchristen, sowie von denen, die, ohne Juden zu sein, in jüdischer Weise lebten (*qui inprofessi Iudaicam viverent vitam*), also von den Gottesfürchtigen. Da diese, solange sie der Synagoge angehörten, ohnehin zahlten (Jos *Ant* XIV 7.2), dürften sie zu der von Sueton ins Auge gefaßten Zeit die Synagoge bereits haben verlassen müssen. Domitians Praxis war zwar einträglich, politisch aber war es bedenklich, zahlreichen Nichtjuden den *fiscus Judaicus* abzuverlangen und sie damit vom Loyalitätserweis des Kaiseropfers zu befreien. Möglicherweise aus diesem Grund hat sein Nachfolger Nerva (96-98) die Judensteuer nur noch von den Angehörigen der Synagoge verlangt[45] und damit auch nur ihnen das damit gegebene Privileg eingeräumt, eine Entscheidung, die vielleicht auch auf Druck, jedenfalls aber zur Genugtuung des Rabbinats getroffen wurde und die dem Senat so gewichtig erschien, daß er Münzen mit der Inschrift *fisci Judaici calumnia sublata* prägen ließ[46].

In Verbindung mit diesen Nachrichten ergibt sich also aus Mt 17. 24-7, daß zur Zeit des Evangelisten auch die aus der Synagoge ausgeschlossenen Christen weiterhin zur Zahlung der einstigen Tempelsteuer aufgefordert werden konnten und daß sie diese Zahlung leisteten bzw. von Matthäus zu solcher Leistung angehalten wurden, um bei den römischen Behörden nicht unangenehm aufzufallen, und dies um so mehr, als zur Zeit Domitians die systematischen Christenverfolgungen begannen (vgl. Euseb *KG* 17-20; Dio Cassius 68.1,2; 2.1). Damit erhalten wir mit dem Jahr 96 einen *terminus ante quem non* für das Matthäusevangelium, und es bestätigt sich, daß der Aposynagogos im letzten Jahrzehnt des Ersten Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen war. Um das Jahr 90 sind demzufolge auch die älteste Schicht des Johannesevangeliums sowie die Sammlung und Redaktion der Paulusbriefe anzusetzen, vielleicht etwas früher die entsprechende Redaktion der Spruchquelle, die ja noch einmal, nämlich christologisch, redigiert wurde, während der Hebräerbrief, zu dessen Zeit eine direkte Auseinandersetzung mit der Synagoge nicht mehr stattfindet, schon in das 2. Jahrhundert gehört.

---

[45] Vgl. M.Goodman, *Nerva, the* Fiscus Judaicus *and Jewish Identity*, JRS 79, 1989, 40-44; P.Schäfer, *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World* (Cambridge/Mass: Harvard University; 1997) 113-8; Dio Cassius 66.7.2..

[46] Vgl. M.Mattingly und E.A.Sydenham, *The Roman Imperial Coinage* (2 Bd.; London: Spink; Bd. 2, 1926) 227-8. Nerva ließ die silbernen und goldenen Standbilder Domitians einschmelzen und verwandte das Metall zur Münzprägung (Dio Cassius 68.1.1). Der Senat wird entsprechend mit den bronzenen Standbildern verfahren sein.