

PHILOSEMITISMUS ANGESICHTS DES ENDES?

Bemerkungen zu einem vergessenen Kapitel jüdisch-christlicher Beziehungen in der Alten Kirche¹

In der modernen Forschungsliteratur überwiegt die Tendenz, die Beziehungen zwischen Kirche und Synagoge in der Antike vor allem negativ zu beschreiben. Um die eigene theologische Identität zu profilieren, so eine häufig zu findende Auffassung, habe sich die Kirche gegenüber dem Judentum immer stärker abgegrenzt und – vor allem nach der Konstantinischen Wende – ihre Machtposition systematisch auf Kosten der Mutterreligion ausgebaut. Im Rahmen dieser Entwicklung sei es zur Ausbildung von theologischen Theoremen gekommen, die man nur als judenfeindlich bezeichnen könne. Die Kirche habe versucht, die Juden systematisch aus dem Bund Gottes mit seinem Volk zu verdrängen und als »neues Israel« ihren Platz einzunehmen. Die Zerstreuung des jüdischen Volkes habe dabei in der Argumentation der Kirchenväter einen zentralen Platz eingenommen. Die Vorstellung, diese Zerstreuung könne auch nur partiell durch die Wiederherstellung eines autonomen jüdischen Staates ein Ende haben, sei von zahlreichen Vätern ausdrücklich abgelehnt worden.²

Nun ist es natürlich ganz unbestreitbar, daß die Zerstreuung des jüdischen Volkes in der antijüdischen Propaganda der Christen in der Tat eine zentrale

-
1. Vortrag vor den Wissenschaftlichen Assistentinnen und Assistenten der beiden Theologischen Fakultäten der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn am 11. Juni 1997. Ich gedenke mit Freude der lebhaften und anregenden Diskussion, die sich an den Vortrag anschloß.
 2. Vgl. z.B. Judant 1969, 103: »La dispersion du peuple juif à travers le monde a donc valeur apologétique. Aucun Père n'a jamais envisagé que cette dispersion puisse cesser, même partiellement, par le rétablissement d'un état juif autonome. Au contraire, les Pères qui ont envisagé cette éventualité l'ont considérée comme impossible. Il en est ainsi de s. Jean Chrysostome, de s. Jérôme, de Rufin, de Cyrille d'Alexandrie. C'est que l'Église n'a encore qu'une conscience très confuse de la distinction entre le spirituel et le temporel.« Ähnlich Lange 1978, 129f.; Ruether 1978, 66-93, 119-140 u.ä.; Wilson 1989, 83-98; Taylor 1995, 131-139 u.a.

Rolle spielte. Gerade wer – wie der Gelehrte, dem diese Zeilen respektvoll dediziert sind – den Beitrag großer Teile der evangelischen Landeskirchen in Deutschland zur Stabilisierung des nationalsozialistischen Regimes in diesem Jahrhundert im Blick hat, wird sich der unheilvollen Geschichtsmächtigkeit derartiger Argumentationen jederzeit bewußt sein.³ Doch sollte gleichzeitig ein Blick in das Kapitel »Les judaïsants dans l'Église« in Marcel Simons klassischer Studie *Verus Israel* zur Vorsicht mahnen: Wie Simon bereits vor einem halben Jahrhundert gezeigt hat, gab es auch nach der »Trennung« zwischen jüdischer Synagoge und heidenchristlicher Kirche beiderseits Menschen, die sich von der jeweiligen Schwesterreligion angezogen fühlten: Juden, die das Gesetz für heilsnotwendig erachteten, aber Jesus eine besondere Bedeutung beimaßen; Juden, die Christus als Heiland verehrten, aber das Gesetz weiterhin aus Gewohnheit hielten; Heidenchristen, die das jüdische Gesetz beobachteten und solche, die dies nicht taten, aber vom Judentum wegen dessen besonderem Alter und der Ehrwürdigkeit seiner Religion fasziniert waren.⁴ Durch eine einseitige Betonung des christlichen *supersessionism* – so fatale Auswirkungen dieser ohne Zweifel für die christliche Exegese und Theologie gehabt hat –⁵ werden also bestimmte theologiegeschichtliche und kirchenhistorische Entwicklungen marginalisiert, ohne deren Kenntnisnahme das Verhältnis von Kirche und Synagoge nicht hinreichend beschrieben wäre.⁶

Ich möchte im folgenden eine dieser Entwicklungen näher betrachten: In der Alten Kirche läßt sich bis mindestens ins Ende des vierten Jahrhunderts hinein eine judenfreundliche Strömung beobachten, die ich – in Anlehnung an einen Vorschlag von Hans-Joachim Schoeps – als »biblisch-chiliasmischen Philosemitismus« bezeichnen möchte.⁷ Auch wenn in der Forschung seit einigen

3. Vgl. dazu Faulenbach 1992 und 1995.

4. Vgl. Simon 1964 (Erstauflage 1947), 356-393; Simon 1981; ferner Kretschmar 1990, 26-40; Taylor 1990; Kinzig 1991 mit weiterer Literatur; Feldman 1993, bes. 177-287, 342-415.

5. Vgl. dazu mein Buch *Novitas Christiana*, 1994. Zu den theologischen Gefahren des altkirchlichen Neuheits- und »Modernitäts«bewußtseins vgl. bes. 577f.

6. Gegen die These Judants auch Sgherri 1982, 110, Anm. 230, jedoch in anderem Zusammenhang. Zur Gefahr einer unvollständigen Wahrnehmung der Geschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses vgl. auch Edelstein 1982; Saperstein 1986.

7. Vgl. Schoeps 1952, I u. ö. Zum Terminus »Philosemitismus« und seiner historiographischen Verwendung vgl. Kinzig, *Philosemitismus*, 1994. Zum Begriff des Chiliasmus bzw. Millenarismus und seinen Problemen vgl. u.a. zusammenfassend Bauer 1954; Böcher /

Jahren ein zunehmendes Interesse an altkirchlichen Endzeitvorstellungen⁸ sowie an der Bedeutung des Landes Judäa bzw. Palästina und insbesondere Jerusalems in christlicher Theologie und vor allem in christlicher Eschatologie zu beobachten ist,⁹ hat dieser Philosemitismus in der Forschung bei weitem noch nicht die Beachtung gefunden, die er verdient, liegt hier doch ein theologisches Modell des Verhältnisses von Kirche und Synagoge vor, das über das rein Historiographische hinaus auch theologisch heute noch unsere Aufmerksamkeit verdient, wie zu zeigen sein wird.

Unter biblisch-chiliasmatischem Philosemitismus sei dabei die christliche Vorstellung verstanden, daß den Juden innerhalb des messianischen Reiches am Ende der Zeiten eine besondere Stellung zukommen werde. Insbesondere gehört dazu die Hoffnung, daß sie aus der Diaspora nach Jerusalem zurückgeführt werden, der Tempel wiederaufgebaut und der Tempelkult wiederaufgenommen wird. Die Erwartung einer tausendjährigen Dauer dieses Reiches kann, muß aber nicht hinzutreten. In diesem Sinne ist der biblisch-chiliasmatische Philosemitismus eine leicht christianisierte Spielart des jüdischen Messianismus.¹⁰

Die Forschung hat diesem Phänomen bislang relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl es gerade in dieser Hinsicht unter den frühchristlichen Chiliasmatischen signifikante Unterschiede gibt. Generell gesprochen lassen sich hier zwei

Blum / Konrad / Bauckham 1981; Laub / Kehl / Baumgartner 1994; Nardi 1995, jeweils mit Literatur. Die wichtigsten Quellen der ersten beiden Jahrhunderte sind zusammengestellt und kommentiert von Nardi 1995.

8. Vgl. etwa die Überblicke bei Schwarte 1978; Benrath 1978; Böcher / Blum / Konrad / Bauckham 1981; May 1982; Daley 1986 und 1991; Fredriksen 1991 sowie die einschlägigen kürzeren Artikel in der *Encyclopedia of the Early Church*, dem *Lexikon des Mittelalters*, dem *Dictionary of the Middle Ages* sowie in der dritten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche*, alle mit z.T. umfangreichen Literaturangaben.
9. Noch 1970 konstatierte Hans Werner Bartsch ein christliches »Desinteresse an dem Land Jesu und seines Volkes« seit früh nachneutestamentlicher Zeit, das sich bis in die moderne Exegese hinein fortgesetzt habe (Bartsch 1970, 290f.). Diese Beobachtung trifft weder hinsichtlich der altchristlichen Quellenlage noch mittlerweile im Hinblick auf die Forschung zur fraglichen Epoche zu. Vgl. hierzu v.a. die verschiedenen, in der Bibliographie angeführten Arbeiten von Davies und Wilken, ferner Young 1960 (*non vidi*); Klauck 1986; Brox 1986; Elliott 1987; Wilkinson 1987; Chance 1988; Walker 1990; Horbury 1991; Heid 1993; Taylor 1993 (*non vidi*); Poorthuis / Safrai 1996; Thraede 1996; Horbury 1996 (*non vidi*) sowie die entsprechenden Artikel in den in Anm. 8 genannten Lexika.
10. Vgl. dazu die Literatur unten Anm. 17.

große Traditionslinien unterscheiden. Die eine, die etwa von Irenäus, Hippolyt und Laktanz vertreten wird, ist explizit antijüdisch. Auch hier spielen die Juden am Ende der Zeiten eine besondere Rolle; doch wird diese uneingeschränkt negativ gesehen und – möglicherweise unter markionitischem Einfluß¹¹ – mit dem Antichrist-Mythos¹² in Verbindung gebracht.¹³ Dieser wird am Ende der Zeiten seine Herrschaft errichten, im (wiederaufgebauten) Tempel sitzen und sich von den versammelten Juden die Ehre erweisen lassen.¹⁴ Nicht alle Kirchenväter, die diese antijüdische Linie vertreten, übernehmen den Antichrist-Mythos in dieser ausgestalteten Form. Doch besteht ein weitgehender Konsens darin, daß die Kirche aus Juden und Heiden hier das Volk der Juden als Bundesvolk *ersetzt*. Die Verheißungen des Alten Testamentes werden hier auf die Christen übertragen.¹⁵

Daneben läßt sich jedoch eine andere und wohl auch ältere¹⁶ Linie verfolgen, in der Israel nicht durch die Kirche ersetzt, sondern um die Kirche *erweitert* wird. Der Messias der Endzeit wird dabei mit Christus identifiziert, den die Juden nunmehr anerkennen werden, wodurch ihnen im Tausendjährigen Reich eine besondere Würdestellung zukommen wird. Leider sind diese philosemitischen Strömungen innerhalb des altkirchlichen Chiliasmus von judenfeindlich ausgerichteten Eschatologien weitgehend verdrängt worden, so daß es einer behutsamen Analyse der vorliegenden Quellen bedarf, um sie zu rekonstruieren.

-
11. So die ansprechende Vermutung bei Heid 1993, 216-218.
 12. Zum Antichrist-Mythos allgemein vgl. v.a. Bousset 1895; Jenks 1991; Heid 1993, 188-230; Peerbolte 1996 (mit weiterer Literatur).
 13. Erstmals wohl bei Hippolyt; vgl. Heid 1993, 200-224.
 14. Zahlreiche Quellenbelege bei Bousset 1895, 104-108; Jenks 1991, 67-72, 83-88; Heid 1993, 188-230.
 15. Cf. 5 Esra; Iren., *adv. haer.* 4,33 (Verwerfung der Juden) mit 5,34f (v.a. 34,1: Die ursprünglich an Israel gerichteten Verheißungen Jes 26,19 und Ez 37,12-14 werden hier mit Hilfe der christlich interpretierten Prophezeiungen Jer 16,14f; 23,7f auf die Kirche »aus allen Völkern« bezogen; vgl. Otranto 1972, 67-69); Hippol., *de Chr. et Antichr.* 57f. (Verwerfung der Juden) mit *de Chr. et Antichr.* 5; 54; *comm. Dan.* 4,23; Lact., *inst.* 4,11; 4,21; *epit.* 43,3-7 (Verwerfung der Juden) mit 7,24; *epit.* 67,3-5; Sulp. Sev., *dial.* 2,14. Zur Vorstellung allg. vgl. Simon 1964, 100-105, 203-207; Wilken 1983, 132-138 sowie Kinzig, *Novitas*, 1994, 171-186.
 16. Vgl. Heid 1993, 220-224.

Es ist nicht notwendig, in diesem Zusammenhang auf die große Bedeutung des Komplexes Messias-Jerusalem-Tempel-Wiederherstellung Israels in alttestamentlich-jüdischem Denken im einzelnen einzugehen.¹⁷ Auch möchte ich die schwierige und umstrittene Frage, welche Rolle dieser Komplex im Denken des Urchristentums gespielt hat, nicht im Detail erörtern.¹⁸ Aufs Ganze gesehen tritt hier aber die Vorstellung einer Wiederherstellung Israels in Palästina mit Jerusalem und dem wiederaufgebauten Tempel im Zentrum in den Hintergrund. Dies gilt auch für die Johannesapokalypse, obwohl sie auf weite Strecken jüdische eschatologische Traditionen reproduziert.¹⁹ Im endzeitlichen Millennium werden die, »die an dem Zeugnis Jesu und am Worte Gottes festgehalten hatten«, gemeinsam mit Christus herrschen (Apk 20,4) – nicht die Juden. Und bei der Beschreibung des himmlischen Jerusalem in Apk 21f wird Israel nicht einmal erwähnt und die Vorstellung des Wiederaufbaus des Tempels ausdrücklich verworfen (vgl. Apk 21,22).²⁰ Gleichwohl ist die nationaljüdische Eschatologie sowohl in den Synoptikern als auch in der Apostelgeschichte und bei Paulus durchaus präsent und wird keineswegs allenthalben abgelehnt (vgl. z.B. Mk 10,35-45 par.; Mt 19,28 par. Lk 22,30; Lk 19,11; 21,24.28; Act 1,6-8; 3,21 und Röm 11,25-27). Der alttestamentlich-jüdische Glaube, der Messias werde eines Tages das Reich für Israel wiederherstellen, wurde also im Urchri-

-
17. Eine Zusammenstellung der einschlägigen Quellen bieten etwa Greenstone 1906, 21-113; Strack / Billerbeck 1922-61, IV/2, 798-976, und Chance 1988, 5-18. Aus der Fülle der Literatur ferner Volz 1934, bes. 368-381; Klausner 1955; die entsprechenden Aufsätze bei Eckert / Levinson / Stöhr 1970; Ginsberg / Flusser / Blidstein / Dan / Jacobs 1971; Abramsky / Leibowitz / Habermann / Hallamish / Goldberg 1971; Schürer 1973-86, II, 488-554; Davies 1974, 3-158; Urbach 1975, I, 649-692; II, 990-1009; Davies 1982 (*non vidi*); Sanders 1985, 77-90; Neusner/Green/Frerichs 1987 (*non vidi*); Fredriksen 1988, 77-86; Chester 1991; Chester 1992 (beide Aufsätze mit umfangreichen Bibliographien); Wilken 1992, 145, 137-142; Oegema 1994; Strauss 1995, 35-57. Ferner Heid 1993, 4, Anm. 10f.; 44, Anm. 80 mit weiteren Literaturhinweisen. Zur Bedeutung speziell des Tempels im Judentum vgl. die Artikel in der von William Horbury herausgegebenen Festschrift für Ernst Bammel (1991).
 18. Vgl. dazu z.B. aus der neueren Forschung die kontroverse Diskussion bei Young 1960; Simon 1962 (mit den Ergänzungen 199f.); Wirth 1970; Bartsch 1970; Gaston 1970, bes. 244-369; Davies 1972; Davies 1974, 161-376; Davies 1975 (*non vidi*); Strecker 1983 (*non vidi*); Sanders 1985; Chance 1988; Chester 1991; Barrett 1991; Wilken 1992, 46-64.
 19. Zum Chiliasmus in Apk vgl. Webb Mealy 1992 mit reichen Literaturangaben.
 20. Auch diese starke Relativierung des Tempels hat Vorläufer im »hellenistischen« Judentum der Diaspora; vgl. dazu etwa Schwartz 1996. Vgl. auch unten Anm. 67.

stentum zwar weithin marginalisiert, vermochte sich aber an den »Rändern« durchaus zu behaupten.²¹ Diese Beobachtung wird durch außer- und nachbiblische Zeugnisse aus dem ersten Jahrhundert bestätigt.

II.

Der früheste Vertreter des biblisch-philosemitischen Chiliasmus, den wir namentlich kennen, dürfte selbst noch apostolischer Zeit angehört haben.²² Es handelt sich um Kerinth, den Irenäus in *adv. haer.* 1,26,1 als typischen Gnostiker beschreibt, während Gaius und Dionysius von Alexandrien in Fragmenten, die Eusebius aufbewahrt hat (*b. e.* 3,28,2.4f.), ihn als Verfechter der Erwartung des Tausendjährigen Reiches darstellen.²³ Es mag hier dahingestellt bleiben, inwiefern Irenäus' Bild der Wahrheit entspricht.²⁴ In unserem Zusammenhang sind vielmehr die Nachrichten des Gaius und des Dionysius von Interesse. Gaius schrieb nach Eusebius folgendes:

Und Kerinth gibt uns in Offenbarungen, die den Anschein erwecken, als wären sie von einem großen Apostel geschrieben, wunderliche Berichte, von welchen er fälschlich behauptet, daß sie ihm von Engeln enthüllt worden seien. Er sagt nämlich, daß nach der Auferstehung das Reich Christi auf Erden sein werde und daß die Leiber in Jerusalem leben und sich wiederum Leidenschaften und Vergnügungen hingeben werden. Und im Widerspruch mit den Schriften Gottes und in verführerischer Absicht erklärt er, daß ein

21. Vgl. dazu die Kommentare, z.B. Wilckens 1980, 254-256 zu Röm; ferner Gaston 1970, 301, 370-433 u.ö.; Davies 1974, 256-260, 265, 363-365; Wainwright 1977/78 (*non vidi*); Tiede 1986 (zu den Stellen im lukanischen Geschichtswerk); Chance 1988, 127-138, und Strauss 1995 zum lukanischen Geschichtswerk im allgemeinen; bei Chance 1988, 134, Anm. 37 auch weitere Literatur zum Thema.

22. Aufgrund einer auf Polykarp zurückgehenden, wohl zuverlässigen Überlieferung war er ein Gegner des Apostels Johannes (vgl. Eus., *b. e.* 3,28,6 – Iren., *adv. haer.* 3,3,4). Die Tradition lokalisiert ihn also in Ephesus.

23. Alle anderen Quellen über Kerinth sind – mit Ausnahme des Apokalypse-Kommentars des Dionysius bar-Salibi (dazu Klijn / Reinink 1973, 4-6, 18) – historisch wertlos. Vgl. die Analyse ebd. 3-19. Zur Literatur jetzt Frickel 1996. Die Studie von Wright 1984 war mir leider nicht zugänglich.

24. Oskar Skarsaune hält folgende Züge für original: »Jesus born of Joseph and Mary in the same way as all other men, i.e. rejection of the Virgin birth. Jesus more righteous, prudent and wise than other men. The body of Jesus rose from the dead« (1987, 408).

Zeitraum von tausend Jahren in freudiger Hochzeitsfeier verfließen werde. (3,28,2; Übersetzung nach Haeuser / Gärtner, leicht verändert)²⁵

Bei Kerinth folgte also, nach Gaius, auf die Auferstehung die Herrschaft Christi auf Erden, wobei Jerusalem eine zentrale Rolle spielt. Dabei scheint für Kerinth der Gedanke der leiblichen Auferstehung mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen wichtig gewesen zu sein, was Gaius natürlich polemisch verzerrt wiedergibt. Die irdische Herrschaft Christi werde ferner tausend Jahre andauern und eine lange Hochzeitsfeier sein.²⁶ Überdies hatten Kerinths Werke die Form von Visionen (δι' ἀποκαλύψεων). Nun wissen wir von Hippolyt, daß Gaius Kerinth als den Verfasser der Johannes-Apokalypse ansah.²⁷ Es liegt daher nahe zu vermuten, daß Gaius hier in Wirklichkeit die Johannes-Apokalypse selbst beschreibt.²⁸ Auf der anderen Seite fällt auf, daß – im Gegensatz zur Johannes-Apokalypse – bei Kerinth Tausendjähriges Reich und die Wiederherstellung Jerusalems als eine Stufe im Endzeitdrama betrachtet werden, während die Apokalypse ja beides voneinander trennt (Apk 20,1-6: Millennium; 20,7-10:

-
25. Ἄλλα καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένως ψευδόμενος ἐπεισάγει, λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίας καὶ ἡρόναις ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ, ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμφ ἑορτῆς, θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι (Schwartz / Mommsen 256,26-258,5). – Zu Gaius vgl. auch *h. e.* 2,25,6f; 3,31,4; 6,20,3, wo Eusebius einen Dialog dieses Autors erwähnt, dem er wohl das Zitat entnommen hat.
26. Der Text ἐν γάμφ ἑορτῆς ist offenbar gestört. T' liest γάμου ἑορτῇ und Σ Fest der Hochzeit, was ebenfalls γάμου ἑορτῇ voraussetzt. Bei Rufin lesen wir: »Contra fidem quoque scripturarum quosdam mille annos designat, in quibus multa quidem et alia corruptionis opera et nuptiorum festivitates dicit futuras ad eos, qui libidini sunt dediti, decipiendos« (Schwartz / Mommsen 259,2-5). Hier liegt, wie Schwartz im App. z. St. bereits notiert, ebenfalls der Versuch einer Konjektur vor. Ich folge Σ. Inhaltlich spielt Gaius bzw. Kerinth wohl auf Apk 21,2,9; 22,17 (Jerusalem als Braut des Lammes) an. Zu der auch dem Judentum nicht unbekannten Vorstellung einer eschatologischen Hochzeitsfeier vgl. Schmid 1954, Sp. 544, 551f.
27. Vgl. Dionysius bar-Salibi, in *apocalypsim* p. 4 (ed. Sedláček); zit. bei Klijn/Reinink 1973, 272f. – Auch Dionysius von Alexandrien kennt diese Tradition (bei Eus., *h. e.* 7,25,2).
28. So etwa Zahn 1888/92, I/1, 230-237; II/2, 989; Schmidt 1919, 442; Lawlor / Oulton 1927/28, II, 99; von Campenhausen 1968, 280, Anm. 181; Klijn / Reinink 1973, 5; Maier 1981, 74f; Kretschmar 1985, 71. Vgl. auch Bardy 1921, 356, Anm. 3, und Heid 1993, 12, der Kerinth »ein papiernes Konstrukt« nennt, »hervorgegangen aus einer antimontanistisch verzerrten Karikatur der Apokalypse«.

Gog und Magog; 11-15: Endgericht; 21,1-22,5: Neue Schöpfung und neues Jerusalem). Es ist daher wahrscheinlicher, daß es sich bei dem von Gaius bekämpften Werk um einen sich auf die Apk beziehenden Kommentar handelt, in dem – wie wir das auch sonst noch beobachten werden – Apk 20f auf dem Hintergrund von Jes 65,17-25 gedeutet wurde,²⁹ sofern man die Zusammenstellung von Apokalypse und kerinthischem Chiliasmus nicht überhaupt der Polemik der Gegner zuschreiben will.³⁰

Auch der Bericht des Dionysius von Alexandrien mag darauf hindeuten, daß Gaius sich bei der Wiedergabe der Lehre Kerinths wohl nicht direkt auf Apk bezieht. Dieser beschreibt Kerinths Lehren in folgenden Worten:

Kerinth, der auch die nach ihm genannte kerinthische Sekte gestiftet hatte, wollte seinem Werke einen Namen von Klang geben. Der Inhalt seiner Lehre war nämlich: das Reich Christi wird auf Erden erscheinen. Wonach er selbst, der in seinen Leib verliebt und ganz fleischlich gesinnt war, verlangte, darin würde – so träumte er – das Reich Christi bestehen, d.i. in der Befriedigung des Magens und der noch tiefer gelegenen Organe, also in Speise und Trank und Beilagern, und – wodurch er besseren Eindruck zu erwecken glaubte – in Festen, Opfern und Schlachtungen von Opfertieren (Eus., *h.e.* 3,28,4f = 7,25,2f; Übersetzung nach Haeuser / Gärtner).³¹

Die Elemente der Lehre Kerinths decken sich weitgehend mit der Beschreibung des Gaius: irdisches Reich Christi auf Erden, Befriedigung der körperlichen Be-

29. Vgl. Bardy 1921, 356; Heid 1993, 16-22; anders etwa Bludau 1925, 43ff., der die Abweichungen von Apk auf Gaius selbst zurückführt (47, etwas anders dann aber 48!). Der von Gaius erwähnte »große Apostel« könnte dann entweder nicht Johannes sein oder Gaius bezöge sich auf zwei verschiedene Schriften (Apk und Kommentar). Auch Verwechslungen sind nicht restlos auszuschließen. Zur Kombination von Apk 20f und Jes 65,17-25 vgl. Iust., *dial.* 81 (dazu unten) und Papias nach Iren., *adv. haer.* 5,33,3f (= Körner 1983, Frg. 1; Hübner/Kürzinger, Frg. 1, in: Kürzinger 1983); ferner Skarsaune 1987, 403-406; Heid 1993, 16-22.

30. So Mazzucco und Pietrella, die die Polemik der Gegner, v.a. des romfreundlichen Euseb, auf den potentiell politisch gefährlichen Charakter des Chiliasmus zurückführen (1978, bes. 35-37).

31. Κήρινθον δὲ τὸν καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν αἵρεσιν συστησάμενον, ἀξιόπιστον ἐπισημαίνει θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὃν αὐτὸς ὡρέγετο, φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσσεσθαι, γαστρός καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς, τοῦτ' ἐστὶ σιτίος καὶ πότους καὶ γάμοις καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾄσθαι ποριεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς (Schwartz / Mommsen 258, 10-17).

dürfnisse (Essen und Trinken sowie Sexualität). Interessanterweise spricht Dionysius nicht davon, daß das von Kerinth erwartete Reich ein Zwischenzustand gewesen sei. Doch dürfen wir dies vielleicht voraussetzen, da ja auch nach Dionysius Kerinth als der Autor der Apk gilt (vgl. Eus., *h.e.* 7,25,2). Ferner fehlt der direkte Bezug auf Jerusalem. Jedoch geht aus den letzten Worten hervor, daß Kerinth den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels zu erwarten schien, da in seinem Endzeitszenario der Tempelkult wiederaufgenommen wird.³² Dieses Element – darauf hat bereits Skarsaune zu Recht aufmerksam gemacht –³³ fehlt in der Darstellung des Gaius. Dies deutet nicht nur darauf hin, daß Dionysius von Gaius traditionsgeschichtlich unabhängig ist,³⁴ sondern auch, daß Kerinths Vorstellung vom Tausendjährigen Reich keineswegs nur auf Apk basierte, wo der Wiederaufbau des Tempels ja ausdrücklich abgelehnt wird (Apk 21,22), sondern vielmehr auf frühjüdisch-apokalyptische Traditionen zurückgeht, die an Beschreibungen der eschatologischen Heilszeit wie in Jes 65,16-25 anknüpfen.³⁵

Es gab also im ersten Jahrhundert Christen, die die frühjüdische Apokalyp- tik, wie sie sich um diese Zeit ausgebildet hatte, ohne Abstriche übernahmen und einfach den von den Juden für das Zwischenreich erwarteten Messias mit Jesus Christus identifizierten. Insbesondere erwarteten diese Christen einen Wiederaufbau des Tempels und eine Wiedereinsetzung des Kultus.³⁶ Leider wis-

32. Ebenso Reicke 1951, 284f.; Bietenhard 1953, 17f.; Danielou 1958, 347-349; Böcher / Blum / Konrad / Bauckham 1981, 729; anders jetzt wieder Heid 1993, 142f.

33. Skarsaune 1987, 408.

34. Ebd.; gegen Zahn 1888/92, I/1, 230-237; II/2, 990; Bardy 1921, 361; Bludau 1925, 50; Klijn / Reinink 1973, 7f. u.a. Vgl. schon Schmidt 1919, 444, der für Gaius und Dionysius eine gemeinsame Quelle »aus der Hand eines Alogers« voraussetzt. Allerdings ist nicht völlig auszuschließen, daß in der Lücke in Gaius' Darstellung (vgl. oben Anm. 26) der Hinweis auf die Opfer ausgefallen ist. Zu Dionysius' Auseinandersetzung mit dem Chiliasmus vgl. Colson 1924, 365-374; Bludau 1925, 48-50; Bienert 1978, 193-200; Maier 1981, 86-104; Kretschmar 1985, 77f.; Heid 1993, 9-11 u.ö.

35. Vgl. etwa Schmid 1954, Sp. 544 (zukünftige Welt als Hochzeit; vgl. auch Jes 52,1; 61,10, und oben Anm. 26); Strack / Billerbeck IV/2, 799-976, bes. 883f. (eschatologisches Jerusalem), 884f. (Wiederherstellung des Tempels), 885 (Opferkultus), 889f. (Essen und Trinken), 890 (Fruchtbarkeit der Bewohner), 892, 1146f. (eschatologisches Freudenmahl); ferner die oben in Anm. 17 angegebene Literatur.

36. Dies gilt offenbar nicht für Papias von Hierapolis, so sehr ansonsten seine Vorstellungen vom Millennium denen Kerinths ähneln. Falls Iren., *adv. haer.* 5,33,3f. tatsächlich die

sen wir überhaupt nichts Näheres über die historischen und sozialen Zusammenhänge, in denen Kerinth auftrat. Daher ist nach dem oben erhobenen Befund auch nicht ohne weiteres der Schluß erlaubt, bei Kerinth müsse es sich um einen Judenchristen gehandelt haben. Dionysius spricht davon, daß Kerinth Anhänger um sich geschart habe, die nach ihm benannt seien. Doch haben diese Kerinthianer in der altkirchlichen Literatur sonst keine Spuren hinterlassen, es sei denn, man sähe in den Adressaten des Ps.-Barnabas und den Gegnern des Markion solche Gruppen. Auch hier sind unsere Nachrichten wieder außerordentlich verschwommen.

III.

Was die Christen anbetrifft, an die Ps.-Barnabas sein Schreiben richtet, so wird bisweilen die These vertreten, die Ausführungen des Autors über den Tempel seien nur auf dem Hintergrund massiver messianischer Spekulationen unter den Adressaten zu verstehen. Bekanntlich polemisiert Ps.-Barnabas ja in Kap. 16 gegen die »Unglückseligen«, die »auf das Gebäude [sc. des Tempels] ihre Hoffnung setzten, als wäre es Gottes Haus, und nicht auf ihren Gott, der sie geschaffen hat« (16,1).³⁷ Darunter seien – so einige Forscher – nicht nur die Juden zu verstehen, sondern auch Christen, auf die das Judentum – eventuell in Zusammenhang mit Gerüchten um einen unmittelbar bevorstehenden Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels – eine fortdauernde Faszination ausgeübt habe.³⁸ Diese Annahme läßt sich nicht einfach von der Hand weisen, zumal wenn man 4,6 hinzunimmt, wo Ps.-Barnabas vor Leuten warnt, die sagen: »Der

Meinung des Bischofs von Hierapolis wiedergibt, so waren die Protagonisten des Millenniums bei ihm (wie in Apk 20,1-6) die von den Toten auferstandenen Gerechten. Zum Ganzen grundlegend Körtner 1983, 97-113.

37. Ἐτι δὲ καὶ περὶ τοῦ ναοῦ ἐρῶ ὑμῖν, ὡς πλανώμενοι οἱ ταλαίπῳροι εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἤλπισαν καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν τὸν ποιήσαντα αὐτούς, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ (Wengst 182).
38. Vgl. etwa Richardson / Shukster 1983, 55; Horbury 1988, 82f.; Horbury 1992, 333f.; Carleton Paget 1994, 26f., 66-70. Richardson / Shukster und Carleton Paget datieren den Brief jetzt in die Zeit Nervas (96-98 n.Chr.) oder kurz danach (Richardson / Shukster 1983; Carleton Paget 1994, 9-30). Zu 16,1-4 vgl. Richardson / Shukster 1983, 33-37; Carleton Paget 1994, 17-27, 172-174.

Bund (διαθήκη) jener ist auch der unsrige.«³⁹ Das heißt offenbar, es gab im Umkreis des Autors Christen, die sich in den (fortbestehenden!) Bund Gottes mit Israel hineingenommen sahen.⁴⁰ Leider sind jedoch die Angaben bei Ps.-Barnabas viel zu vage, um daraus weitergehende Schlüsse ziehen zu können.⁴¹

IV.

Festeren Grund betreten wir hingegen im Falle der Gegner Markions. Aus Tertullians Darstellung der Position Markions in *adv. Marc.* 3,24 läßt sich vorsichtig schließen, daß Markions radikaler Paulinismus eine bewußte Abgrenzung gegen Strömungen innerhalb des Christentums an der Schwelle vom ersten zum zweiten Jahrhundert darstellte, die einen biblisch-chiliasmatischen Philosemitismus vertraten.⁴²

Tertullian diskutiert Markions Polemik gegen die christliche Lehre, Christus sei vom Schöpfergott gesandt, und zitiert ihn folgendermaßen:

„Wahrlich, sagst du, sich erhoffe etwas von jenem [sc. Christus], was ja selbst dazu dienen kann, den Unterschied [zwischen dem jüdischen Christus und dem des guten Gottes]⁴³ zu beweisen, nämlich das Reich Gottes mit der ewigen, himmlischen Erbschaft. Euer Christus dagegen verspricht den Juden ihren alten Staat (*pristinum statum*) nach der Wiederherstellung der Erde (*ex restitutione terrae*) und nach der Vollendung des Lebens die La-

39. „Ἐν καὶ τοῦτο ἐρωτῶ ὑμᾶς [...] προσέχειν ἑαυτοῖς καὶ μὴ ὁμοιοῦσθαι τισιν ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν λέγοντας, ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ὑμῶν (Wengst 144).“

40. Vgl. in diesem Sinne Simon 1962, 19; Horbury 1992, 334; Carleton Paget 1994, 59f. – Anders Wengst 1984, 113: »Diese ›gewissen Leute‹ vertreten ja offenbar nichts anderes als die übliche urchristliche Auffassung von der Schrift und Israel, die ›das Testament‹ den Juden nicht schlechterdings abspricht, sondern es das ›Alte Testament‹ nennen wird.« Er muß allerdings selbst zugeben, daß das Testament hier keineswegs als das »Alte« bezeichnet wird (ebd., Anm. 41: »Natürlich ist diese Bezeichnung nicht von vornherein da«). Zur Kritik an Wengst vgl. auch Carleton Paget 1994, a.a.O.

41. Mit Recht mahnt Wengst in dieser Hinsicht zur Vorsicht. Er sieht in den Adressaten »ein ideales christliches Publikum« und in dem Werk »ein in Briefform gekleidetes Propagandaschreiben« (Wengst 1984, 113). Ganz anders aber wieder Horbury 1992, bes. 321–336. Ferner Carleton Paget 1994, 46–70, mit Kritik an Wengst.

42. Vgl. zu Markions Kampf gegen die »Judaisten« allgemein Harnack 1924, 35–39.

43. Vgl. zur Christologie Markions Harnack 1924, 122ff., 289*f.; Aland 1992, 96f.; Heid 1993, 54f.; Vinzent 1995, 138–144.

bung bei den Unterirdischen in Abrahams Schoß. Was für ein großartiger Gott, der, wenn er besänftigt ist, zurückgibt, was er im Zorn weggenommen hatte! Oh, dein Gott, der sowohl tötet als auch heilt, Böses schafft und Frieden stiftet! Oh, welcher Gott, dessen Erbarmen sogar bis zu den Unterirdischen reicht.« (*adv. Marc.* 3,24,1).⁴⁴

Die Worte Tertullians sind dunkel, nicht zuletzt deshalb, weil die Bedeutung von den in unserem Zusammenhang zentralen Termini *status* und *terra* unklar ist.⁴⁵ Ferner wissen wir weder, ob Tertullian hier Markion wörtlich zitiert oder frei paraphrasiert (der hochrhetorische Stil deutet eher auf letzteres hin), noch, wo das Zitat bzw. die Paraphrase genau endet.⁴⁶ Wie dem auch sei: Die Kritik Markions besteht aus zwei Punkten. Er wendet sich einmal gegen die Vorstellung vom Aufenthalt der verstorbenen Christen in »Abrahams Schoß« (vgl. Lk 16,22) und damit, nach Markions Meinung, in der Unterwelt.⁴⁷ Zweitens richten sich seine Worte offenbar gegen die – mit der ersten konkurrierende? –⁴⁸

44. »Immo, inquis, spero ab illo, quod et ipsum faciat ad testimonium diuersitatis, regnum Dei aeternae et caelestis possessionis. Ceterum uester Christus pristinum statum Iudaeis pollicetur ex restitutione terrae, et post decursum uitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium. – Deum optimum, si reddit placatus quod et abstulerat iratus! O deum tuum, qui et caedit et sanat, condit mala et facit pacem! O deum etiam ad inferos usque misericordem!« (Braun III, 202, 1-9 = Evans II, 244-246).

45. Für *status* in der Bedeutung »Staat« bei Tertullian vgl. Suerbaum 1977, 122-125, der diese Begriffserweiterung des Wortes der »stilistische[n] Eigenwilligkeit Tertullians« zuschreibt (125). Er fährt fort: »Die angeführten wenigen Belege für *status* = *res publica* sind ja nur Ausnahmefälle. Es kann weder die Rede davon sein, daß bei Tertullian *status* auf den Begriff »Staat« festgelegt noch daß es an die Stelle von *res publica* getreten ist« (ebd.). Die vorgeschlagene Übersetzung ist daher nicht unbedingt zwingend. Allerdings bezeichnet *status Iudaeorum*, *status Iudaicarum rerum*, *Iudaicus status* und *Israelis status* in *res. carn.* 30,1-31,5 stets den (eschatologisch wiederhergestellten) jüdischen Staat. Dazu Suerbaum 1977, 124, und unten Anm. 52.– *Terra* kann hier m.E. nicht »country« bedeuten (so Evans), sondern ist als Gegensatz zu *caelestis possessio* im vorhergehenden Satz zu sehen.

46. Vgl. hierzu die Diskussion bei Braun 1990-94, III, 263f.

47. Zu dieser Interpretation von Lk 16,19-31 vgl. Tert., *adv. Marc.* 4,34,10-14, und Harnack 1924, 294* f., 303*. Nach Markion ist die Unterwelt nur denen bestimmt, »die dem Gesetz und den Propheten gehorcht haben« (»[...] qui legi et prophetis oboedierint«, 4,34,11 [Evans II,454]) also den vorchristlichen Gerechten (vgl. dazu auch Harnack 1924, 139f.).

48. Das Verhältnis beider Vorstellungen ist gänzlich unklar. Möglich ist, daß Markion hier auf den Gedanken anspielt, daß die Toten bis zur allgemeinen Auferstehung und dem Tausendjährigen Reich in der Unterwelt aufbewahrt werden. Vgl. dazu Hill 1992, bes. 9-63. Zu beachten ist aber, daß Tertullian (Markion?) dann die richtige Reihenfolge umkehrt.

Erwartung einer Wiederherstellung des jüdischen Staates, also einer auf diesen Äon und die (in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzte) Erde konzentrierten Eschatologie, die sich aber in den kanonischen Schriften als Jesus-Wort so nicht belegen läßt (so denn hier ein solches vorausgesetzt wird und sich das »Versprechen« nicht allgemein auf »jüdische«, d.h. alttestamentliche Prophetien bezieht).⁴⁹ Diese letztgenannte eschatologische Konzeption ähnelt also der Kerinths, wobei für uns wichtig ist, daß hier die Restitution Israels von Christen für die Endzeit erwartet wird.⁵⁰

Die Reaktion Tertullians sieht zunächst aus wie die typische großkirchliche Argumentation, indem der Afrikaner nämlich die Notwendigkeit einer »allegorischen Auslegung« (*allegorica interpretatio*) dieses Gedankens »auf Christus und die Kirche« betont.⁵¹ Doch stellt sich in der Fortsetzung (3,24,3-6) heraus, daß Tertullian die Vorstellung eines Tausendjährigen Reiches in leicht spiritualisierter Form durchaus kennt.⁵² Allerdings sind bei ihm die Akteure dann

49. Vgl. aber das von Papias überlieferte Herrenlogion bei Irenäus, *adv. haer.* 5,33,3 (= Körtner 1983, Frg. 1; Hübner / Kürzinger, Frg. 1, in: Kürzinger 1983)! Vgl. auch Tert. *adv. Marc.* 3,21; 4,31,8 mit Heid 1993, 53.

50. Vgl. auch *adv. Marc.* 4,6,3, wo allerdings möglicherweise nur auf eine jüdische Hoffnung auf nationale Restitution Bezug genommen wird.

51. »De restitutione vero Iudaeae, quam et ipsi Iudaei ita ut describitur sperant locorum et regionum nominibus inducti, quomodo allegorica interpretatio in Christum et in ecclesiam et habitum et fructum eius spiritaliter competat et longum est persequi et in alio opere digestum, quod inscribimus DE SPE FIDELIUM, et in praesenti vel eo otiosum quia non de terrena sed de caelesti promissione sit quaestio« (3,24,2 [Evans II,246]).

52. Die Verständnisschwierigkeiten der Passage sind beträchtlich. Obwohl es zunächst so aussieht, als lehne Tertullian die Vorstellung eines irdischen Reiches am Ende der Zeiten völlig ab, gesteht er dann doch ein: »Nam et confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem, in mille annos in ciuitate diuini operis Hierusalem caelo delata [vgl. Hebr 11,10; Apk 3,12; 21,2.10], quam et apostolus matrem nostram sursum designat [vgl. Gal 4,26]; et politeuma nostrum, id est municipatum, in caelis esse pronuntians alicui utique caelesti ciuitati eum deputat [vgl. Phil 3,20]« (3,24,3 [Braun III,204,17-23 = Evans II,246]). Es folgt der Verweis auf Ez 40-48 und Apk 21f sowie auf die Erscheinung in Palästina während des Perserfeldzuges unter Severus. Tertullian fährt fort: »Hanc dicimus excipiendis resurrectione sanctis et refouendis omnium bonorum utique spiritalium copia in compensationem eorum quae in saeculo uel desepimus uel amisimus a Deo prospectam. Siquidem et iustum et Deo dignum illic quoque exultare famulos eius ubi sunt et afflicti in nomine ipsius. Haec ratio regni caelestis [Kroymann: <sub>< caelestis>>] post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius uel tardius resurgentium, tunc et

nicht mehr die Juden, sondern die auferstandenen Heiligen, die nunmehr für das zu ihren Lebzeiten erlittene Unrecht entschädigt werden.⁵³

mundi destructione et iudicii conflagratione commissa demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptelae superindumentum [vgl. I Kor 15,52; II Kor 5,2], transferemur in caeleste regnum, de quo nunc sic ideo retractatur, quasi non praedicato apud Creatorem, ac per hoc alterius dei Christum probante, a quo primo et solo sit reuelatum» (3,24,5f [Braun III,206,32-208,46 – Evans II,248]). Der Text muß hier gestört sein, da sowohl das Tausendjährige Reich als auch das himmlische Reich danach als *regnum caeleste* bezeichnet werden. Kroymanns Emendation *subcaelestis* beseitigt zwar diesen Anstoß elegant; leider ist jedoch das Adjektiv bei Tertullian sonst nicht belegt. Denkbar ist auch, daß eine orthodoxe Hand *terrestris* in *caelestis* geändert hat. Wie dem auch sei: Durch die Betonung der himmlischen Herkunft Jerusalems und der »geistlichen« Natur der Güter im Millennium versucht Tertullian, die für ihn offenbar anstößige Vorstellung zu entschärfen. Zum Millenarismus Tertullians vgl. auch *res. carn.* 25 mit anderer Akzentsetzung und evtl. *adv. Marc.* 4,31,8 (wiederum in spintualisierender Interpretation); ferner Bietenhard 1953, 15-17; Danielou 1958, 353; Heid 1993, 109-124; Braun 1990-94, III, 204, Anm. 1 (mit weiterer Literatur); 206, Anm. 2 und 4.

53. Zum Text vgl. die vorangegangene Anmerkung. Zu der dunklen Bemerkung in *pud.* 8,9 vgl. Heid 1993, 121-124. Eine nicht minder schwierige Passage findet sich in *res. carn.* 30f. (dazu Siniscalco 1966, 70 [non vidi]; Otranto 1972, 69-73; Cardman 1974, 69f.; Heid, 55-57). Die Vision von der Auferstehung Israels in Ez 37,1-14 wird von den Gegnern, die Tertullian hier bekämpft, konkret-politisch auf die Wiederherstellung des jüdischen Staates ausgelegt, während sie die Vorstellung einer allgemeinen Totenauferstehung offenbar leugnen (30,1f). Unklar ist, wer die Gegner hier genau sind (Juden? Judenchristen? Markioniten? [so etwa Heid]) und welche Rolle die Christen in diesem Endzeitszenario spielen. Zunächst sieht es so aus, als akzeptiere Tertullian die allegorische Auslegung, solange die literale Interpretation als Grundlage einer allegorischen Exegese Anerkennung finde (vgl. 30,3: »aut si alia est illa quam defendimus, nihil mea interest dum sit et corporum resurrectio sicut et rerum Iudaicarum« [Evans 82,16f.]). Ähnlich 30,6: »Ita oportebit ossuum quoque credi reviscerationem et respirationem qualis et dicitur, de qua possit exprimi Iudaicarum rerum reformatio qualis adfingitur« [Evans 82,24-26]). Doch lehnt er dann die allegorische Auslegung überhaupt ab und bezieht die Perikope auf die allgemeine Totenauferstehung (30,7-31,9). Wiederum anders 26,11-13, wo die jüdische Hoffnung auf eine *terra sancta* zurückgewiesen und das »heilige Land« auf das Fleisch Christi gedeutet wird. Tertullian resümiert: »sed nec ulli omnino terrae salus repromittitur, quam oportet cum totius mundi habitu praeterire« (Evans 74,49-51). Unklar und möglicherweise verderbt 33,8: »[...] nec ea in parabolas compellentur quae ad dispositionem et transactionem et passionem regni Iudaici [v.l. iudicii] et resurrectionem [v.l. resurrectionis] praedicantur« (Evans 90,28f.).

V.

In Justins Eschatologie hingegen lassen sich enge Parallelen zu der Kerinths und der Gegner Markions nachweisen. Wir befinden uns hiermit in der Mitte des 2. Jahrhunderts, in einer Zeit also, in der sich die Trennung zwischen Kirche und Synagoge zumindest institutionell bereits vollzogen hat.⁵⁴ In seinem Dialog mit Trypho zitiert er den Juden mit folgenden Worten:

Sage mir aber: behauptet ihr wirklich,⁵⁵ daß diese Stätte Jerusalems wiederaufgebaut werden wird, und erwartet ihr, daß euer Volk sich versammeln und mit Christus freuen wird zugleich mit den Patriarchen, den Propheten und den Gliedern unseres Volkes oder auch denen, welche vor Ankunft eures Christus Proselyten geworden sind?

Justin antwortet darauf mit einem uneingeschränkten Ja und betont, daß »noch viele andere« dieser Auffassung seien. Er erwartet demnach für die Endzeit nicht nur einen Wiederaufbau Jerusalems, die Rückkehr Christi und die Sammlung der Christen, sondern auch – und das ist in unserem Zusammenhang das entscheidende philosemitische Element – die Rückführung der gerechten Juden nach Palästina.⁵⁶ Gleichzeitig räumt er aber ein, daß es »unter den Christen der reinen und frommen Glaubensrichtung viele« gebe, die dies nicht anerkannten

54. Zur Problematik der »Trennung« zwischen Juden und Christen vgl. Kretschmar 1990; Kinzig 1991 mit weiterer Literatur zu diesem vieldiskutierten Problem.

55. Offenbar Bezug auf *dialog.* 24-26; vgl. Heid 1993, 37, Anm. 41.

56. Vgl. hierzu bereits 25,1: Σύν ἡμῖν καὶ κληρονομήσαι βουλήσονται καὶ ὀλίγον τόπον οὗτοι οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς καὶ λέγοντες εἶναι τέκνα Ἀβραάμ, ὡς διὰ τοῦ Ἡσαίου βοᾷ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτῶν λέγων [folgt Jes 63,15-64,12] (Goodspeed 118). Ferner 26,1; 40,4; 83,3f.; 85,7; 139,4f. Ich differiere damit von anderen Deutungen, wie sie etwa von Skarsaune (1987, 326ff., 372f. u.ö.), Heid (1993, 41-47, vgl. aber 82) und Schreckenberg (1995, 198f.) vertreten werden, die in Justin einen Vertreter einer »substitution theology« sehen. Vielmehr weist Justin Tryphons Befürchtung, kein Jude werde etwas auf dem heiligen Berg Gottes erben (25,6), ausdrücklich als unbegründet zurück. Allein die werden ausgeschlossen, die Christus »verfolgt haben und verfolgen und ohne Reue« sind (26,1; 47,5). Unklar bleibt, ob das »sich Gerechtmachen« die Taufe voraussetzt; so vielleicht in 18,2; 44,4. Möglicherweise ist damit aber auch lediglich die Reinigung durch Buße und Glaube (vgl. 13) gemeint. Die philosemitische Eschatologie paßt zu Justins toleranter Einstellung gegenüber der Beobachtung der Torah bei jüdenchristen und judaisierenden Christen; vgl. die differenzierte Diskussion in Kap. 47. Dazu Horbury 1992, 338f. Zu Justins nicht unbeträchtlichen Kenntnissen des Judentums vgl. ebd., 339-341.

(80,1f.).⁵⁷ Daß Justin dabei an ein eschatologisches Millennium denkt, ergibt sich aus 80,5:

Ich aber und die Christen, soweit sie in allem rechthgläubig sind, wissen, daß es eine Auferstehung des Fleisches geben wird und daß tausend Jahre kommen werden in dem aufgebauten, geschmückten und vergrößerten Jerusalem, wovon die Propheten Ezechiel und Jesaja und die übrigen sprechen.⁵⁸

Die Nennung Jesajas erklärt sich aus dem nächsten Kapitel, wo Justin Jes 65,17-25 zitiert. Demnach werden bei Justin – wie schon bei Kerinth – Millennium und himmlisches Jerusalem miteinander verbunden, wobei sich Justin hierzu in 81,4 – ähnlich wie Kerinth – auf die Johannesapokalypse beruft,⁵⁹ wo

57. Tryphon: Εἰτέ δέ μοι, ἀληθῶς ὑμεῖς ἀνοικοδομηθῆναι τὸν τόπον Ἰερουσαλὴμ τοῦτον ὁμολογεῖτε, καὶ εὐφρανθῆναι σὺν τῷ Χριστῷ, ἅμα τοῖς πατριάρχαις καὶ τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ἢ καὶ τῶν προσηλυτῶν γενομένων πρὶν ἔλθεῖν ὑμῶν τὸν Χριστόν, προσδοκᾶτε [...]; (80,1 [Goodspeed 191f.]). – Justin: Κάγω εἶπον. Οὐχ οὕτω τάλας ἐγώ, ὦ Τρύφων, ὥς ἕτερα λέγειν παρ' ἃ φρονῶ. ὁμολόγησα οὖν σοι καὶ πρότερον ὅτι ἐγὼ μὲν καὶ ἄλλοι πολλοὶ ταῦτα φρονοῦμεν, ὥς καὶ πάντως ἐπίστασθε τοῦτο γενησόμενον. πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐστήμανά σοι (80,2 [Goodspeed 192]; Übersetzung nach BKV2; verändert). Vgl. dazu auch Brox 1986, 156f. – Die Übersetzung des letzten Kolons durch Heid (»Daß aber viele wiederum auch dieses [τοῦτο] der reinen und frommen Meinung der wahren Christen nicht anerkennen, hatte ich dir gesagt«; vgl. 1993, 39, Anm. 47) ist grammatikalisch kaum haltbar. Das vorangestellte, steigernde καὶ wäre dann von seinem Bezugswort τοῦτο durch ein ungewöhnlich langes Hyperbaton getrennt; auch wirkt die Übersetzung von ὄντων als »wahr« (obwohl lexikalisch nicht völlig auszuschließen; vgl. Liddell / Scott / Jones, s.v. εἰμί III) in diesem Zusammenhang gezwungen. Es bleibt das Problem, daß Justin in 80,3 tatsächlich von den »sogenannten Christen« spricht und diesen Satz mit dem vorhergehenden durch γάρ verbindet. Möglicherweise ist der Text in einer nicht mehr erkennbaren Weise verderbt.

58. Ἐγὼ δέ, καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ Χριστιανοί, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἰερουσαλὴμ οἰκοδομηθεῖσθαι καὶ κοσμηθεῖσθαι καὶ πλατυνθεῖσθαι, ὥς οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἡσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν (Goodspeed 192; Übersetzung nach BKV³).

59. Καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ὑμῖν ἀνὴρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτὰ χίλια ἔτη ποιήσῃ ἐν Ἱεροσολαῖμ τοὺς τῷ ἡμέτερῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφίτευσσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καί, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν (Goodspeed 193f.).

sich aber diese Kombination, wie bereits oben ausgeführt, gerade nicht findet.⁶⁰ Mit Kerinth (und der Apk) verbindet ihn auch die ebenfalls in 81,4 begegnende Vorstellung, bei dem Millennium handle es sich um einen Zwischenzustand.⁶¹ Bei der Ezechiel-Stelle haben der Herausgeber Goodspeed und der deutsche Übersetzer Haeuser an Ez 37,1-14 gedacht.⁶² Oskar Skarsaune sieht darin hingegen »eine Anspielung auf das Material hinter *dial.* 118,2«.⁶³ Dort sagt Justin unter Anspielung auf Ez 44,3 (Christus als der dort erwähnte Fürst im Tempel):

Glaube es: nach der Lehre des Jesaja und der übrigen Propheten werden bei der Wiederkunft Jesu nicht Opfer von Blut oder Spenden auf dem Altare dargebracht, sondern wahre, geistige Lobpreisungen und Danksagungen!⁶⁴

Justin lehnt also eine Wiederaufnahme des Opferdienstes in der Endzeit ab und opponiert damit indirekt gegen Strömungen innerhalb des Christentums, wie sie von Kerinth repräsentiert wurden.⁶⁵

60. Vgl. auch Mazzucco / Pietrella 1978, 38-41; Skarsaune 1987, 402f.; Wilken 1992, 280 (Anm. 30).

61. Anders offenbar in 34,2; 39,7; 113,4f; 116,2; 138,3; 139,5; 1 apol. 52,3, wo die Ewigkeit des eschatologischen Reiches betont wird. Skarsaune löst dieses Problem dadurch, daß er annimmt, im Dialog stünden eine chiliastische und eine nicht-chiliastische Tradition unausgeglichen nebeneinander (1987, 403; ähnlich auch Barnard 1965), während Heid beides miteinander identifiziert (1993, 49 mit Anm. 111, 113, 115, bes. Anm. 113: »Die millenaristische Hoffnung ist keineswegs im Sinn 1000jährigen Lustlebens zu verstehen«). Ähnlich Wilken 1992, 280 (Anm. 30).

62. Goodspeed 1914, z.St.; Haeuser 1917, z.St.; Otranto 1972, 66; 1979, 210; Ez 37,12-14. Erwas anders Wilken 1986, 301: »[...] he must have in mind the latter chapters of Ezekiel (chaps. 36-39) and the elaborate description of the restored temple in chaps. 40-48.«

63. Skarsaune 1987, 402.

64. Καὶ »τὸν ἡγούμενον« δὲ »ἐν τῷ οἴκῳ« οὐκ ἄλλον Ἰεζεκιήλ λέγει ἢ τοῦτον αὐτὸν [Χριστόν] οὗτος γὰρ ἐξαίρετος ἱερεὺς καὶ αἰώνιος βασιλεὺς, ὁ Χριστός, ὡς υἱὸς θεοῦ οὐ ἐν τῇ πάλιν παρουσίᾳ μὴ δόξητε λέγειν Ἡσαϊάν ἢ τοὺς ἄλλους προφῆτας θυσιάς ἀφ' αἱμάτων ἢ σπονδῶν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἀναφέρεισθαι, ἀλλὰ ἀληθινούς καὶ πνευματικούς αἰνούς καὶ εὐχαριστίας (Goodspeed 236; Übersetzung nach BKV⁷). Der Bezug auf Jesaja läßt sich nicht verifizieren. Ist 51,3 gemeint?

65. Ob man daraus schließen kann, daß Justin der Chiliasmus des Kerinth selbst bekannt war, ist eine offene Frage. Immerhin stehen offenbar sowohl Kerinth (dazu oben Anm. 22) als auch Justins Dialog mit Trypho (dazu Eus., *h.e.* 4,18,6) mit Ephesus in Verbindung. Vgl. dazu auch Otranto 1979, 217. Die weiteren Ausführungen zeigen allerdings,

Bezeichnenderweise wendet er sich jedoch nicht ausdrücklich gegen die Annahme einer Wiederherstellung des Tempels, ist in dieser Hinsicht also – wie schon Kerinth – von Apk unabhängig.⁶⁶ Ähnliche Ansichten lassen sich hingegen im palästinischen Judentum der Zeit nachweisen. So »machte sich schon in der tannaïtischen Periode gegen die Meinung, daß der Opferkultus in der messianischen Zeit fortbestehen werde, eine gewisse Opposition geltend.«⁶⁷ In der *Pesiqta de Rab Kahana*⁶⁸ ist uns etwa folgendes Wort überliefert, das in späterer Zeit weite Verbreitung gefunden hat:

»Wenn ihr JHWH ein Dankopfer (זִבְחַ תְּוֹדָה) darbringt, werdet ihr opfern zu eurem Wohlgefallen« [Lev 22,29]. R. Pinchas [Amoräer 5. Generation] und R. Levi [Amoräer 3. Generation] und R. Jochanan [Amoräer 2. Generation] im Namen des R. Menachem aus Gallia:⁶⁹ In der Zukunft werden alle Opfer aufhören, aber das Dankopfer (קֶרֶבֶן תְּוֹדָה) wird in Ewigkeit nicht aufhören; ebenso werden alle Bekenntnisse (הִתְוֹדוּת) aufhören, aber die Bekenntnisse des Dankes (הוֹדוּת תְּוֹדָה) werden in Ewigkeit nicht aufhören. Das ist es, was geschrieben steht: »Stimme des Jubels und Stimme der Freude, Stimme des Bräutigams und Stimme der Braut, Stimme derer, welche sprechen: Danket JHWH Zebaoth, denn gütig ist JHWH, denn in Ewigkeit währt seine Huld.« [Jer 33,11] Dies sind die Bekenntnisse (הִתְוֹדוּת). »Die Dank (תְּוֹדָה) bringen ins Haus JHWHs« [Jer 33,11]. Dieses ist ein Dankopfer (קֶרֶבֶן תְּוֹדָה). Und gleicherweise hat David gesagt: »Auf mir (liegen), o Gott, deine Gelübde.« [Ps 56,13]. Es heißt nicht: »Ich will dir Dank (תְּוֹדָה, Sing.) abstatten«, sondern: »Ich will dir Danksagungen (תְּוֹדוּת, Pl.) abstatten.« [Ps 56,13]; das ist das Bekenntnis (הִתְוֹדוּת) und das Dankopfer (קֶרֶבֶן תְּוֹדָה) (PRK 79a [Piska 9, 1 2])⁷⁰.

daß dieser philosemitische Chiliasmus sich auch sonst im östlichen Mittelmeerraum findet. Für die – im einzelnen nicht unproblematische – These eines spezifisch »asiatischen« judenchristlichen (!) Chiliasmus vgl. v.a. Danielou 1958, 341-366.

66. Vgl. Skarsaune 1987, 406: »Christ is to reign in the House of the Lord in Jerusalem as an eternal priest. That Justin did not conceive of this rebuilt temple in purely spiritual categories, is made plain by his added comment in which he spiritualizes the sacrifices, but not the »house« and its altar. But obviously Justin is aware that even the concept of a sacrificial service is not spiritualized by everyone. Against such tendencies he warns.«
67. Strack / Billerbeck 1922-61, IV/2, 885. Ferner Volz 1934, 377.
68. Vgl. dazu Strack / Stemberger 1982, 270-273; Datum der Endredaktion 5. Jh.?
69. »Ein Tannaït unbestimmter Zeit« (so Strack / Billerbeck 1922-61, IV/2, 885). Vgl. Bacher 1890/1903, Bd. II, 559f.; Braude / Kapstein 1975, 183, Anm. 1.
70. Zur Übersetzung vgl. Strack / Billerbeck 1922-61, IV/2, 936 mit zahlreichen weiteren Parallelen für dieses Wort; ferner Wünsche 1884/85, 102; Braude / Kapstein 1975, 102.

Dies könnte ein weiteres Indiz für die These Skarsaunes sein, daß sich in Justins Dialog Spuren palästinisch-jüdischer Exegese finden.⁷¹

Justin repräsentiert also sozusagen einen chiliastischen Philosemitismus milderer Observanz: Auch er kennt einen Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels im Millennium sowie die Wiederherstellung Israels; doch lehnt er die Vorstellung der Wiederaufnahme von Opfern ausdrücklich ab.⁷²

VI.

Trotz kontinuierlichen großkirchlichen Widerstandes gegen den philosemitischen Chiliasmus erwies sich dieser als erstaunlich resistent. Auch aus dem dritten Jahrhundert haben wir Belege hierfür, die sich allesamt bei Origenes finden. In *De principiis* geht der große Alexandriner auch auf die »jüdische«, d.h. literal-eschatologische Biblexegese seiner Zeit ein:⁷³

Einige nun wollen von geistiger Mühe nichts wissen; sie richten sich sozusagen nach der Oberfläche des Gesetzesbuchstabens und geben in gewisser Weise allzusehr ihrem Drang nach Genuß Raum. Diese Schüler des bloßen Buchstabens glauben, die künftigen Verheißungen seien in Lust und Ausschweifung des Körpers zu erwarten; und das ist der Hauptgrund dafür, daß sie nach der Auferstehung wieder ein Fleisch zu haben wünschen, das so beschaffen ist, daß ihm nirgends die Fähigkeit abgeht, zu essen und zu trinken und alles zu tun, was zu Fleisch und Blut [vgl. I Kor 15,20] gehört; den Satz des heiligen Paulus über die Auferstehung eines »geistigen Leibes« [vgl. I Kor 15,44] beachten sie nicht. In logischer Folge fügen sie noch hinzu eheliche Verbindungen und Zeugung von Kindern auch noch nach der Auferstehung, und sie malen sich aus, daß die irdische Stadt Jerusalem wieder aufgebaut würde; edle Steine würden ihre Grundmauern bilden, und aus Jaspis würden ihre Mauern errichtet, ihre Zinnen mit Kristallen geschmückt, und sie würde eine Stadtmauer haben aus verschiedenen auserlesenen Steinen [vgl. Jes 54,11-12; Apk 21, 18-19], Jaspis und Saphir und Chalzedon und Smaragd und Sardis und Onyx und Chrysolith und Chrysopras und Hyazinth und Amethyst [vgl. Ez 28,13 und Apk 21,19f]. Außerdem glauben sie, es würden ihnen als Diener für ihr Wohlleben gegeben die »Fremdgeborenen«, welche »Pflüger und Winzer« für sie sein sollten [vgl. Jes 61,5] und »Erbauer der Mauern« [vgl. Jes 60,10]; von diesen sollte ihre zerstörte und eingestürzte Stadt wieder

71. Vgl. Skarsaune 1987, 406. Ähnlich z.B. auch in *dial.* 20; dazu Skarsaune 1987, 358.

72. Die sehr kontroverse Diskussion um Justins Stellung zum Judentum ist noch in vollem Gange. Vgl. zur Literatur Schreckenbergs 1995, 605f., 760f.; Krauss 1995, 30. Zusätzlich Mach 1996.

73. Vgl. zum folgenden Bietenhard 1953, 20f.; Maier 1981, 88f.; Heid 1993, 141-145; Brox 1986, 159f.

aufgebaut werden. Dann meinen sie, sie würden »die Macht der Völker zu essen bekommen« [vgl. Jes 61,6] und über ihren Reichtum herrschen; es würden sogar »Kamele von Midian und Ephra kommen« und ihnen Gold und Weihrauch und kostbare Steine bringen [vgl. Jes 60,6]. Dies versuchen sie mit der Autorität der Propheten zu stützen auf Grund der Verheißungen, die in der Schrift für Jerusalem gemacht werden. Dort heißt es auch: die Gott dienen, würden essen und trinken, die Sünder aber würden hungern und dürsten; und die Gerechten würden fröhlich sein, die Gottlosen aber zuschanden werden [vgl. Jes 65,13]. Und auch aus dem Neuen Testament führen sie das Wort des Erlösers an, mit dem er den Jüngern die Freude des Weines [vgl. Ps 103 (104), 15; Koh 10,19; 9,7] verheißt, indem er sagt: »Ich werde von diesem (Gewächs des Weinstockes) nicht mehr trinken, bis daß ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich« [Mt 26,29]. Sie fügen noch hinzu, daß der Erlöser selig preist die, die jetzt »hungern und dürsten«, und ihnen verspricht, sie »sollten satt werden« [vgl. Mt 5,6]; und sie bringen viele andere Belege aus der Schrift bei, ohne zu bemerken, daß deren Sinn in übertragener oder geistlicher Weise zu verstehen ist. Sodann glauben sie, sie würden in der Weise, die in diesem Leben gilt, und entsprechend dem System von Würden, Rängen und Mächten, das in dieser Welt herrscht, »Könige und Fürsten« sein [vgl. Jer 17,25], so wie es die irdischen hier sind, und zwar deshalb, weil es im Evangelium heißt: »Du sollst Macht haben über fünf Städte« [Lk 19,19]. Um es kurz zu sagen: Sie wollen alles, was auf Grund der Verheißungen zu erwarten ist, in allen Dingen dem ähnlich haben, was in diesem Leben üblich ist, so daß noch einmal das sein soll, was ist. Die so denken, glauben zwar an Christus, aber sie verstehen die heilige Schrift sozusagen in jüdischem Sinne und haben aus ihr nicht entnommen, was den göttlichen Verheißungen angemessen wäre (2,11,2).⁷⁴

74. »Quidam ergo laborem quodammodo intelligentiae recusantes et superficiem quamdam legis litterae consecrantes et magis delectationi suae quodammodo ac libidini indulgentes, litterae solius discipuli, arbitrantur repromissiones futuras in voluptate et luxuria corporis expectandas; et propter hoc praecipue carnes iterum desiderant post resurrectionem tales, quibus manducandi et bibendi et omnia, quae carnis et sanguinis sunt, agendi nusquam desit facultas, apostoli Pauli de resurrectione »spiritualis corporis« sententiam non sequentes. Quibus consequenter addunt etiam nuptiarum conventiones et filiorum procreationes etiam post resurrectionem futuras, fingentes sibimet ipsis Hierusalem urbem terrenam reaedificandam lapidibus pretiosis in »fundamenta« eius iaciendis, et de »lapide iaspide« muros eius erigendos, et »propugnacula« eius exornanda ex »lapide chrystallo«; »peribolum« quoque habituram ex »lapidibus electis et variis«, id es »iaspide et sapphiro et chalcidonio et smaragdo et sardio et onyce et chrysolito et chrysoprasso et hyacintho et amethysto«. Tum etiam ministros deliciarum suarum dandos sibi »alienigenas« putant, quos vel »aratores« vel »vinearum cultores« habeant vel »structores parietum«, a quibus diruta ipsorum et conlapsa civitas extruatur; et arbitrantur quod »facultates gentium accipiant ad edendum« et in divitiis eorum dominantur, ut etiam »cameli Madian et Gefar veniant« et »afferant eis aurum et thus et lapides pretiosos«. Et hoc conantur ex auctoritate prophetica confirmare ex his, quae de Hierusalem repromissionibus scripta sunt; ubi etiam dicitur quia »Qui serviunt deo mandacabunt et bibent, peccatores autem esurient et sitient«, et quod »Laetitia agent iusti, impios vero confusio possidebit«. Et de novo quoque testamento vocem proferunt salvatoris, qua discipulis repromittit de »vini laetitia« dicens quia »Non bibam ex hoc iam usquequo bibam illud vobiscum novum in regno

In diesem Text ist zwar weder von der Rückführung Israels die Rede noch vom Wiederaufbau des Tempels und der erneuten Geltung des Gesetzes. Ja, nicht einmal vom Tausendjährigen Reich wird hier ausdrücklich gesprochen. Gleichwohl ist die hier beschriebene Position ebenfalls dem biblisch-chiliasistischen Philosemitismus zuzurechnen. Dies nicht deshalb, weil Origenes sie selbst als »jüdisch« qualifiziert – das könnte ja Polemik sein. Vielmehr ergibt sich bei näherem Lesen, daß der Verweis auf die »Fremdgeborenen« sowie auf die (unterworfenen) Völker aus Jes 61,5f nur dann sinnvoll ist, wenn die Hauptakteure der hier beschriebenen Endzeit Juden sind. Origenes sieht sich also einer christlichen Gruppierung gegenüber, die die eschatologischen Prophezeiungen des Alten Testaments literal-futuristisch auslegt und die Wiederherstellung Israels erwartet.⁷⁵ Von diesen alttestamentlichen Vorgaben her (im wesentlichen Jes 60f) wird dann auch das Neue Testament interpretiert. Zentralstellen sind hier – neben Apk 21f – Mt 26,29 und Lk 19,19, wobei aber die von Origenes wiedergegebene Beschreibung in einigen Punkten von dem in Apk 21f entworfenen Gemälde abweicht. Denn zwar spricht Apk 21f vom endzeitlichen Jerusalem und verheißt auch eine Transformierung der Natur (v. a. 22,1-5). Aber während es sich in Apk um ein vom Himmel herankommendes Jerusalem handelt, wird die Stadt bei der Origenes vorliegenden Tradition von den »Fremdgeborenen« erbaut. Auch den massiven Materialismus (Sexualität, Essen und Trinken,⁷⁶ Ämterhierarchie) kennt die Johannesapokalypse nicht,

patris mei». Addunt quoque et illud, quod salvator »beatos« dicit eos, qui nunc »esuriunt et sitiunt«, pollicens eis quia »saturabuntur«; et multa alia ex scripturis exempla proferunt, quorum vim figuraliter vel spiritaliter intellegi debere non sentiunt. Tum vero secundum formam, quae in hac vita est, et secundum mundi huius dispositiones dignitatum vel ordinum vel eminentias potestatum »reges« se fore »et principes« arbitrantur, sicut sunt isti terreni, propter illud videlicet, quod in evangelio dictum est: »Eris potestatem habens super quinque civitates«. Et, ut breviter dicam, secundum vitae huius conversationem per omnia similia esse volunt cuncta, quae de repromissionibus expectantur, id est ut iterum sit hoc, quod est. Haec ita sentiunt qui Christo quidem credunt, Iudaico autem quodam sensu scripturas divinas intellegente nihil ex his dignum divinis pollicitationibus praesumpserunt« (Görgemanns / Karpp 440,5-442,3; Übersetzung ebd.).

75. Ähnlich auch in comm. Ioh. 10,291-295; c.Cels. 7,28.

76. Zum Essen und Trinken nach der Auferstehung vgl. auch die Gegner des Origenes in comm. Matt. 17,35 (zu Mt 22,23-33); comm. Cant., prol. 2,14; comm. ser. in Matt. 40 (zu Mt 24,15-18); sel. in Ps. (zu Ps 4,6; PG 12,1160C, Echtheit unsicher).

wohl aber – wie erwähnt – das apokalyptische (und dann auch das rabbinische) Judentum.⁷⁷

Zwar kann kein Zweifel daran bestehen, daß es sich bei den Gegnern des Origenes um Christen handelt – Origenes gesteht es ja selbst zu. Doch sind diese in erheblichem Maße von frühjüdischen Vorstellungen beeinflusst, so daß die Vermutung naheliegt, Origenes wende sich gegen Judenchristen.⁷⁸ Wir hatten indessen bereits oben darauf hingewiesen, daß man mit derartigen Schlussfolgerungen vorsichtig sein muß.⁷⁹ Keiner der bisher behandelten Theologen läßt sich eindeutig dem Judenchristentum zuordnen – im Falle Justins wissen wir sogar mit Sicherheit, daß er Heidenchrist war.⁸⁰

Die Opposition des Origenes richtet sich übrigens, wie aus der Einleitung des angeführten Zitates deutlich wird, nicht gegen die philosemitischen Tendenzen der von seinen Gegnern vertretenen Eschatologie. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß Origenes selbst ausdrücklich auch eine endzeitliche Erlösung der Juden unter Bezug auf Röm 11,25f lehrt.⁸¹ Vielmehr stoße er sich an dem *Chiliasmus crassus* seiner Gegner: daß sie den *labor intellegentiae* ablehnen und sich mit der literalen Auslegung der alttestamentlichen Prophetien begnügen; daß sie also die Heilsverheißungen gewissermaßen beim Wort nehmen und dementsprechend für die eschatologische Zukunft statt wahrer Weisheit und Gottebenbildlichkeit⁸² körperliche Lust und sinnliches Wohl-

77. Vgl. oben Anm. 35.

78. So etwa Brox 1986, 159f, der aufgrund von Iren., *adv. haer.* 1,26,2 an Ebioniten denkt. Dort heißt es aber lediglich, daß sie »Jerusalem anbeteten, als sei es das Haus Gottes« (»et circumciduntur ac perseuerant in his consuetudinibus quae sunt secundum legem et iudaico charactere uitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei« [Rousseau / Doutreleau 346, 22-25]). Dies ist nicht unbedingt chiliastisch zu verstehen, sondern könnte auch die Gebetsrichtung bezeichnen.

79. Vgl. oben.

80. Vgl. *dial. c. Tryph.* 28,2, wo er sich selbst als »unbeschnitten« (ἀκρίπτητος) bezeichnet.

81. Vgl. Kinzig 1997; ferner Marksches 1997, 39f.

82. Vgl. 2,11,3: »Hi vero, qui secundum apostolorum sensum theoriā scripturarum recipiunt, sperant »manducaturos« quidem esse sanctos, sed »panem vitae« [vgl. Joh 6,32-35 und 51], qui veritatis et sapientiae cibis nutriat animam et inluminet mentem et potet eam divinae sapientiae poculis, sicut dicit scriptura divina quia »Sapientia praeparavit mensam suam, iugulavit victimas suas, miscuit in cratere vinum suum et summa voce clamat: Devertite ad me et manducate panem, quos paravi vobis, et bibite vinum, quod miscui vobis« [Spr 9,1-5], quibus sapientiae escis nutrita mens ad integrum et perfectum, sicut ex

ergehen erwarten. Damit verfehlen sie die »Würde« der göttlichen Versprechen (»[...] nihil ex his dignum divinis pollicitationibus praesumpserunt«), nicht dadurch, daß sie den Juden im Endzeitdrama einen herausragenden Platz einräumen!

VII.

In die Reihe der von uns zu berücksichtigenden Zeugen für einen philosemitischen Chiliasmus gehört auch der Dichter Commodian. Allerdings nimmt er nicht nur deshalb eine Sonderstellung ein, weil seine Lebenszeit nach wie vor unsicher ist.⁸³ (Die Vorschläge bewegen sich in der Forschung im Zeitraum zwischen dem dritten und fünften Jahrhundert.) Vielmehr ist gleichfalls unklar, in welchem Sinne man bei ihm überhaupt von Chiliasmus sprechen kann. An drei Stellen werden in dem erhaltenen Corpus eschatologische Szenarien entworfen, nämlich einmal in den zusammengehörigen Gedichten 41-45 im ersten Buch der *Instructiones*, sodann im Schlußgedicht dieses Werkes, dem Akrostichon 2,35 und schließlich im letzten Teil (vv. 791-1059) des *Carmen apologeticum* (oder wohl inhaltlich korrekter, aber in der Literatur weniger gebräuchlich: *Carmen de duobus populis*)⁸⁴. Alle drei Szenarien unterscheiden sich in markanter Weise. Gemäß instr. 2,35 wird die Mehrheit der Gottlosen nach dem Ablauf von sechstausend Jahren in einem Feuergericht untergehen. Nur die Menschen von Rang und die Adligen, die unter dem Antichrist hohe Positionen bekleidet haben, werden dem »Höchsten« und den Heiligen tausend Jahre lang als Sklaven dienen, bevor auch sie im zweiten Feuergericht für immer zugrundegehen. Dieses Gedicht ist für unsere Fragestellung ohne Interesse, da weder die Juden, noch Jerusalem, noch Tempel und Gesetz erwähnt werden.

Auch im *Carmen apologeticum* wird das Schema der sieben Millennien verwendet, wobei hier ebenfalls – wie in instr. 2,35 – die letzten tausend Jahre auf

initio factus est homo ›ad imaginem dei ac similitudinem‹ [vgl. Gen 1,26], reparetur [...]» (Görgemanns / Karpp 442,4-444,13).

83. Zu den Einleitungsfragen vgl. Berardino 1986, 259-265; Opelt 1992; Heck 1994. Salvatore datiert das *Carmen apologeticum* mit guten Gründen in die Zeit nach 260 (vgl. 1977, 5-31). Vgl. zum Folgenden auch Bietenhard 1953, 24f.

84. So Martin 1960, VIII-X; vgl. aber Salvatore 1977, 123-125.

die Endzeit bezogen werden. Anders als dort (und als in *instr.* 1,41-45; dazu gleich unten) werden hier jedoch die gesamten eschatologischen Ereignisse (und nicht nur das messianische Zwischenreich) tausend Jahre umfassen (vgl. vv. 791f.). Überdies spielt Christus als irdischer Messias keine Rolle. Er erscheint erst ganz am Schluß, nachdem das Endgericht bereits vollzogen ist (vgl. vv. 1042ff.). Eine Rekonstruktion des genauen Ablaufs der Endzeitereignisse wird hier jedoch dadurch erheblich erschwert, daß Commodian Traditionsstücke unterschiedlicher Provenienz zusammengestückelt hat, ohne sich um die dadurch entstandenen Gedankensprünge zu scheren. Immerhin ist soviel deutlich, daß die Juden nun im Endzeitdrama einen herausragenden Platz einnehmen. Allerdings handelt es sich nicht um das zeitgenössische Judentum, für dessen Unglauben der Dichter nur Verachtung übrig hat (vgl. bes. vv. 836, 847-850, 1047-1056);⁸⁵ Commodian greift vielmehr in den vv. 941-988 auf die jüdische Tradition von der eschatologischen Rückkehr der neunehalb bzw. zehn verlorenen Stämme Israels zurück,⁸⁶ nach Salvatore »eine der rätselhaftesten und überraschendsten Passagen« innerhalb des apokalyptischen Schlusses des *Carmen apologeticum*.⁸⁷ Diese Stämme sind »jenseits des persischen Flusses eingeschlossen« (»trans Persida flumine clausi«, v. 943). Ihr unbedingter Gehorsam gegenüber dem Gesetz (»Obtemperant quoniam uniuersa candide legis«, v. 956) garantiert ihnen ein sorgenfreies und glückliches Leben, dessen Darstellung in

85. Vgl. ferner den Überblick bei Schreckenberg 1995, 242-247 mit den Literaturhinweisen auf 612. Es ist aber zu beachten, daß Commodian eine allgemeine Buße der Juden (ohne explizite Bekehrung zu Christus, der ja im Endzeitdrama nicht vorkommt!) erwartet: »Dispicet interea iam sero Iudacis et ipsis, / Susurrantque simul quoniam sint fraude decepti. / Exclamant pariter ad caelum uoce deflentes, / Vt deus illis subueniat uerus ab alto« (vv. 937-940 [Salvatore 106]). Vgl. auch *instr.* I, 41,19f: »Recapitulantes scripturas ex eo Iudaei / Exclamant pariter ad Excelsum sese deceptos« (Martin 34).

86. Zur Frage der Zahl vgl. die ausführliche Diskussion bei Bogaert 1969, I, 339-352; ferner Salvatore 1977, 214, Anm. 52. Zur Tradition von den verlorenen zehn Stämmen allgemein vgl. Ginzberg 1909-38, IV, 316-318; VI, 407-409; Strack / Billerbeck 1922-61, IV/2, 902f.; Volz 1934, 347, 350; Klausner 1955, 345-348, 362-364, 398, 472-475; Rabinowitz 1971; Rothkoff 1971; Katz 1982, 127-157; 1988, 169-171.

87. »È questo uno dei passi più enigmatici e sorprendenti della cosiddetta »apocalisse commodiana« che costituisce l'ultima sezione, tutta a sfondo escatologico, del *Carmen apologeticum*« (Salvatore 1977, 213). – Zum Folgenden vgl. durchweg Salvatore's Kommentar; zur Frage nach dem historischen Hintergrund ebenda, 23-31.

ihren Einzelheiten⁸⁸ stark Beschreibungen des menschlichen Urzustandes bzw. des messianischen Reiches ähnelt, wie sie sich auch sonst in frühjüdischen Quellen,⁸⁹ in den Pseudoklementinen,⁹⁰ aber auch in Ausmalungen des goldenen Zeitalters bzw. des Elysion in griechisch-römischer Literatur finden.⁹¹ In der Endzeit überschreiten diese Stämme den ausgetrockneten Fluß⁹² und kehren in einem großen Triumphzug in Begleitung Gottes und unter der Führung des »Engels des Höchsten« (*angelus Alti*, v. 969) nach Judäa zurück (vv. 960-970). Alle Feinde werden mühelos besiegt, alle Völker unterworfen (vv. 971-978). Schließlich erobert das Heer die heilige Stadt. Der Tyrann, der die Gläubigen unterdrückte (vgl. vv. 891-940), und sein Pseudoprophet werden nach einer Verfolgungsjagd in nördlicher Richtung überwunden und dem Feuergericht übergeben (vv. 979-986).⁹³ Seine ruchlosen Statthalter und Legaten dienen den Heiligen fortan als Sklaven (v. 987f). Dem Einzug der Heiligen in die heilige Stadt (vv. 989f) schließt sich die erste Auferstehung an: Die Feinde Gottes werden durch ein gigantisches Feuergericht vertilgt (vv. 991-1041); nur wenige überleben, die davon berichten sollen und den Gerechten fortan dienen (vv.

88. Keine Lüge und kein Haß (v. 947), langes Leben (v. 948), keine Trauer (vv. 949f), Vegetarismus (vv. 951f), vollkommene Gerechtigkeit (v. 953), Abwesenheit von Krankheit und klimatischen Unbilden (vv. 953-955); jedoch Sterblichkeit und Arbeit (958).

89. Zu Darstellungen des messianischen Reiches mit den genannten Einzelzügen in hellenistisch-jüdischer und rabbinischer Literatur vgl. Ginzberg 1909-38, IV, 317f.; VI, 407-409; Strack / Billerbeck 1922-61, I, 19; III, 253f. (Anm. s); IV/2, 913 (Anm. oo), 942 (Anm. br, by), 965f. (Anm. ep, ex); Volz 1934, 381-407; Klausner 1955, 506-512; Schürer 1973-86, II, 533-535.

90. Vgl. dazu etwa Ps-Clem., *hom.* 8,10 mit dem Kommentar in Kinzig, *Novitas*, 1994, 406-409.

91. Dazu etwa Rhode 1910, 68-110; Gatz 1967. In *instr.* 1,29,10; 1,34,18 und c. 672 spricht Commedian selbst von dem eschatologischen *aureum saeculum*. Zu Überschneidungen zwischen jüdischen, christlichen und paganen eschatologischen Vorstellungen vgl. jetzt Downing 1995.

92. Nach Salvatore 1977, z.St., ist damit der Euphrat gemeint. In v. 905, auf den Salvatore verweist, wird der Euphrat jedoch nicht unter Bezug auf die verlorenen Stämme, sondern in Zusammenhang mit dem militärischen Feldzug des Königs *ab oriente* (v. 892) genannt. An vorliegender Stelle ist daher wohl eher an den sagenhaften Fluß Sambatyon zu denken, der nach frühjüdischer Tradition das Territorium der verlorenen Stämme abschließt; vgl. Rothkoff 1971.

93. Der Text hat hier im *codex unicus* große Lücken.

997f).⁹⁴ Danach kehrt Christus mit den Engeln auf die Erde zurück, begleitet von der Auferstehung der Gerechten sowie derer, die Christus gekreuzigt haben.

Letztere aber werden, nachdem sie Christi Glorie gesehen haben, sogleich wieder in die Unterwelt verbannt, wo sie Höllenqualen erleiden (vv. 1041-1059).

Derselbe Vorstellungskomplex findet sich schließlich in dem Gedicht *instr.* 1,42, überschrieben: »De populo absconso sancto omnipotentis Christi dei vivi«, ist dort aber theologisch noch weiter ausgearbeitet: Christus hatte den Alten befohlen, dem Gesetz gehorsam zu sein (v. 5). Doch nur die neuneinhalb Stämme erfüllten diesen Auftrag und lebten darum sorgenfrei (vv. 25-28). Christus nun steigt zu diesem Volk hernieder (v. 22) und führt es nach Jerusalem (vv. 29-36)⁹⁵. Der ungerechte König Nero und der falsche Prophet, die Commodian bereits in 1,41 beschrieben hatte, werden nach einer Verfolgungsjagd besiegt (37-43). Die Heiligen ziehen in die Stadt ein und befreien die von Nero Unterdrückten (44-46). Danach schließt sich das allgemeine Feuergericht an (v. 47f und 1,43). Erst dann folgen die erste Auferstehung und das Millennium (1,44): Die heilige Stadt senkt sich vom Himmel herunter (vgl. Apk 21,2.10), in der die auferweckten Frommen und die Märtyrer, die nun keinen Tod mehr kennen, tausend Jahre lang herrschen werden (vgl. Apk 20,4):

[...] und sie empfangen (alle) Güter, da sie ja Übel erlitten haben,/ und sie heiraten und zeugen selbst (Kinder) tausend Jahre lang./ Dort stehen die zahlreichen Erzeugnisse der Erde bereit,/ weil die unablässig erneuerte Erde sie in Fülle hervorbringt./ Ebenda gibt es keinen Regen, keine Kälte in der goldenen Stadt,/ keine Belagerungen wie jetzt und keine Raubzüge./ Und jene Stadt braucht kein Licht von Lampen: / Sie leuchtet dank ihres Urhebers, und niemals wird es dort Nacht [vgl. Apk 22,5 Sie ist zwölftausend Stadien breit, lang und ebenso hoch [vgl. Apk 21,16];/ Sie hat ihre Fundamente in der Erde, aber ihr Haupt kommt dem Himmel gleich;/ In der Stadt werden aber vor den Toren Sonne und Mond leuchten./ Der Böse aber windet sich vor Angst, weil es den Gerechten wohlergeht./ Gott aber schafft alles nach tausend Jahren fort (?)« (1,44, vv. 8-20).⁹⁶

94. Anders in 1019f, wo ein Teil der Ungläubigen aufgespart wird, »ut genus ipsorum iterum se in ultimo plangat«.

95. Zur Nennung Jerusalems vgl. 1,41,13.

96. »Recipiuntque bona, quoniam mala passi fuere,
Et generant ipsi per annos mille nubentes.
Comparantur ibi tota uectigalia terrae,
Terra quia nimium fundit sine fine nouata.«

Erst dann folgt in 1,45 das Jüngste Gericht mit dem allgemeinen Weltbrand.

Die Unterschiede zwischen den drei Darstellungen des Endzeitdramas fallen auf und deuten auf eine Entwicklung im Denken des Autors und (möglicherweise) auf eine Anpassung seiner Dichtung an die veränderten Zeitumstände hin. Dies kann hier nicht im einzelnen diskutiert werden. In unserem Zusammenhang von Interesse ist die Rolle, die den neunzehn Stämmen der Juden als »heiligem Volk« im *Carmen apologeticum* und in *instr.* 1,42 zugewiesen wird. Die jüdischen Traditionen, die in Commodians Darstellung eingeflossen sind, finden sich namentlich in IV Esr 13,39-50, wo die Rolle der zehn Stämme in der Endzeit ganz ähnlich beschrieben wird.⁹⁷ Commodian verbindet jedoch diese jüdischen Traditionen mit Gedanken, die er aus der Johannes-Apokalypse übernommen hat, sowie mit Vorstellungen, wie sie etwa auch Kerinth zugeschrieben wurden (v.a. das Heiratsmotiv).⁹⁸ Wie bei Justin werden auch in *instr.* 1,44 Tausendjähriges Reich und himmlisches Jerusalem zusammengezogen. Allerdings fehlt bei Commodian die Vorstellung des Wiederaufbaus des Tempels.

Durch diese Verschmelzung unterschiedlicher Traditionen ergeben sich eigenartige Brüche. So ist beispielsweise unklar, um wen es sich bei den Bewohnern des himmlischen Jerusalems genau handelt. Commodian spricht ausdrücklich nur von den Frommen und Märtyrern (1,44,3-7), unterscheidet aber auffallenderweise nicht zwischen Juden und Christen. Wichtiger als religiöse Abgrenzungen ist ihm das Problem der Gesetzeinhaltung. Während die neunzehn Stämme in ihrer Abgeschiedenheit dem ersten Gesetz gehorcht haben und somit für sie die Heilsgeschichte gewissermaßen stehengeblieben ist, wurde durch die Gottlosigkeit der übrigen Juden eine neue Übergabe des Gesetzes

Inibi non pluuiam, non frigus in aurea castra,
 Obsidiae nullae, sicut nunc, neque rapinae.
 Nec lucornae lumen desiderat ciuitas illa:
 Ex auctore suo lucet, nec nox ibi paret [vgl. Apk 22,5].
 Per duodecim milia stadia lata, longa, sic alta [vgl. Apk 21,16];
 Radicem in terra, sed caput cum caelo peraequat;
 In urbem pro foribus autem sol aut luna lucebit.
 Malus in angore saeptus propter iustos alendos.
 Ab annis autem mille Deus omnia portat« (CChr.SL 128,38).

97. Vgl. auch *or. Sib.* 2,168-176.

98. Vgl. auch Maier 1981, 130f.

und die Berufung eines neuen Volkes (der Christen aus den Völkern) notwendig.⁹⁹ Die auffallende Parallelität der Beschreibungen der quasi-paradiesischen Zustände unter den neunzehn Stämmen sowie des eschatologischen Millenniums dürfte kaum zufällig sein. Vielmehr führt nach Commodian die Einhaltung des Gesetzes ebenso zum Heil wie der Glaube an Christus. Gesetzestreues Judentum und christusgläubiges Heidentum fallen für den Dichter somit letztlich zusammen, wie sich umgekehrt das treulose Judentum grundsätzlich vom traditionellen Heidentum und den Christenverfolgern nicht unterscheidet.¹⁰⁰

VIII.

Der von mir hier skizzierte Traditionszusammenhang ließe sich auch noch in das vierte Jahrhundert hinein ausziehen. Doch soll dies einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. So viel dürfte deutlich geworden sein: Es gab in der Alten Kirche Schilderungen des Weltendes, in denen man die jüdische Tradition von der eschatologischen Wiederherstellung Israels übernahm und sie mit einer christologischen Deutung der Messiasfigur verband. Der erwartete Messias ist danach keiner anderer als der wiederkehrende Christus, der in seinem Reich nun nicht nur den jüdischen Staat wiederherstellen, sondern ebenso die bekehrten Völker erlösen wird. Man darf vermuten, daß sich diese Erwartung aus der breiten Tradition jüdischer Apokalyptik speist, in der die eschatologische Völkerwallfahrt zum Zion eine prominente Rolle spielte, eine Tradition, die auch die neutestamentliche Eschatologie beeinflusst haben dürfte.¹⁰¹

99. Vgl. *carm. apol.* 249f.; 530-538; *instr.* 1,42,5f.; ferner Salvatore 1968. Zum Vorstellungskomplex des »neuen Volkes« im frühen Christentum vgl. Kinzig, *Novitas*, 1994, 1, 171-186, bes. 185.

100. »Per il poeta non c'è, in fondo, alcuna diversità né alcun iato tra il Cristianesimo e il giudaismo autentico fedele alla Legge, così come, d'altra parte, il giudaismo infedele non differisce, in sostanza, dal paganesimo idolatra e persecutore dei seguaci del Cristo-Dio. Per Commodiano infatti [...] Cristo e la Legge, Logos e Nomos, s'identificano. In questo senso, il fatto che il poeta additi il popolo eletto e separato delle nove tribù e mezzo fedeli alla Legge come modello che tutti, Cristiani e Giudei, Gentili e Giudaizzanti, devono imitare, costituisce un efficace e armonioso suggello che nel contesto escatologico Commodiano appone alla sua polemica contro il giudaismo aberrante« (Salvatore 1977, 221f.).

101. So zumindest Sanders 1985, 212-221; Donaldson 1990, 10 mit der Literatur in Anm. 3.

Wir würden es uns zu leicht machen, wenn wir diese philosemitische Apokalyptik vorschnell als Schwärmertum abtäten oder gar häretisierten.¹⁰² Sicher ist uns die plastische Ausgestaltung der Endzeit, wie sie der Apokalyptik insgesamt eigen ist, heute eher fremd. Doch ist es ein unbestreitbares Verdienst der genannten Theologen, das Selbstverständnis der Christen als eines »neuen Volkes« und die Verwerfung des »fleischlichen« Israels, also der Juden, voneinander entkoppelt und auf der ungebrochenen Kontinuität der Verheißung Gottes an Israel insistiert zu haben. Die christliche Ekklesiologie in diesem Verständnis substituiert nicht die jüdische Verbindung von Volk, Land und Gott, sondern steht zu ihr in einem Verhältnis der Komplementarität. Dies ist möglich, weil das Verhältnis zwischen Synagoge und Kirche nicht in erster Linie staurologisch, von der Bedeutung des Kreuzes her und damit präterital betrachtet wird, sondern eschatologisch-futurisch.

Daraus ließe sich für gegenwärtige Theologie der Schluß ziehen, daß das Kreuzesgeschehen nur dann adäquat verstanden wird, wenn es von der zunehmend universalisierten Heilsansage Gottes in bestimmten Traditionen des Alten Testament her gedeutet wird, und nicht umgekehrt das Kreuz überhaupt erst Heilsquelle ist, da das Heil sonst – zumal vor dem bereits im Neuen Testament gegenüber den Juden erhobenen Herrenmordvorwurf (v.a. Mk 15,13 parr.; Mt 27,25) – allzu schnell auf die Völker begrenzt wird. Kreuz und Auferstehung sind als Besiegelung der alttestamentlichjüdischen Heilsansage auch und gerade für die »Völker« zu verstehen.

Eine »inklusive« Eschatologie wie die hier skizzierte, in der das Reich der Endzeit Israel und die Kirche umfaßt, ist resistenter gegen antijüdische Ressentiments mit ihren bekannten fürchterlichen Konsequenzen. In *dieser* Perspektive erweist sich der philosemitische Chiliasmus der ersten Jahrhunderte als überraschend modern. Juden und Christen »bekennen die gemeinsame Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde«. Und, so sollte man heute hinzufügen, sie schöpfen aus dieser messianischen Hoffnung »die Kraft für das

102. Falls Donaldson mit seinen Analysen recht hat, so gab es auf jüdischer Seite eine Tradition, die sich spiegelbildlich zu der hier vorgestellten verhielt, indem sie nämlich von der Teilhabe der Völker als Völker (d.h. ohne Bekehrung, Beschneidung und Beobachtung der [ganzen] Torah) am eschatologischen Heil ausging; vgl. Donaldson 1990, bes. 25-27. Ferner Volz 1934, 358f.

Zeugnis und das Handeln von Christen und Juden für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.«¹⁰³

BIBLIOGRAPHIE

- A[bramsky], S[amuel] / L[eibowitz], J[os-hua] O. / H[abermann], A[braham] M[eir] / Hal[lamish], Mo[she] / Go[ld-berg], Av[ie] u. a., Art. *Jerusalem*, in *Judaism*, in: *EJ* IX, 1971, Sp. 1549-1568
- ALAND, Barbara, Art. *Marcion (ca. 85-160) / Marcioniten*, in: *TRE* XXII, 1992, 89-101
- BACHER, Wilhelm, *Die Agada der Tannaiten*, 2 Bände, Straßburg 1890, 1903
- BARDY, Gustave, *Cérinthe*, in: *RB* 30 (1921), 344-373
- BARNARD, L[eslie] W[illiam], *Justin Martyr's Eschatology*, *VigChr* 19 (1965), 86-98
- BARRETT, C[harles] K[ingsley], *Attitudes to the Temple in Acts*, in: *Horbury* 1991, 345-367
- BARTSCH, Hans Werner, *Geographische Bezeichnung für Israel im Neuen Testament*, in: Eckert / Levinson / Stöhr 1970, 290-304
- BAUER, Walter, Art. *Chiliasmus*, in: *RAC* II, 1954, Sp. 1073-1078
- BENRATH, Gustav Adolf, Art. *Antichrist*, III. *Alte Kirche und Mittelalter*, in: *TRE* III, 1978, 24-28
- BERARDINO, Angelo di (Hg.), *Patrology*, IV. *The Golden Age of Latin Patristic Literature from the Council of Nicca to the Council of Chalcedon*, Westminster / Maryland 1986
- BIENERT, Wolfgang A., *Dionysius von Alexandria. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*, Berlin / New York 1978 (PTS 21)
- BIETENHARD, Hans, *The Millennial Hope in the Early Church*, in: *Scottish Journal of Theology* 6 (1953), 12-30
- BLUDAU, August, *Die ersten Gegner der Johannesschriften*, Freiburg 1925 (BS⁴F) 22,1-2)
- BÖCHER, Otto / Blum, Georg Günter / Konrad, Robert / Bauckham, Richard, Art. *Chiliasmus*, in: *TRE* VII, 1981, 723-745
- BOGAERT, Pierre, *Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du Syriac et commentaire*, 2 Bände, Paris 1969 (SC 144/145)
- BOUSSET, Wilhelm, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse*, Göttingen 1895
- BRAUDE, William G. / Kapstein, I. J., *Pesikta de-Rab Kahana. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days*, Philadelphia 1975

103. Vgl. den Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980, Par. 4, Abs. 8; zit. nach: Rendtorff 1989, 595.

- BRAUN, René, *Tertullien – Contre Marcion. Introduction, texte critique, traduction et notes*, bisher 3 Bände, Paris 1990-94 (SC 365, 368, 399)
- BROX, Norbert, *Das »irdische Jerusalem« in der altchristlichen Theologie*, in: *Kairos* 28 (1986), 152-173
- CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968 (BHTh 39)
- CARDMAN, Francine Jo, *Tertullian on the Resurrection*, Diss. Yale University, New Haven, Conn. 1974
- CARLETON PAGET, James, *The Epistle of Barnabas. Outlook and Background*, Tübingen 1994 (WUNT 2/64)
- CHANCE, J. Bradley, *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts*, Macon, Georgia 1988
- CHESTER, Andrew, *Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology*, in: HENGEL, Martin / Heckel, Ulrich (Hg.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, 17-89
- , *The Parting of the Ways. Eschatology and Messianic Hope*, in: Dunn 1992, 239-313
- COLSON, F.H., *Two Examples of Literary and Rhetorical Criticism in the Fathers (Dionysius of Alexandria on the Authorship of the Apocalypse, and Tertullian on Luke VI)*, in: *JThS* 25 (1924), 364-377
- DALEY, Brian E., *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1986 (HDG 4,7)
- , *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge etc. 1991
- DANIÉLOU, Jean, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Bd. I. *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958 (Bibliothèque du Théologie)
- DAVIES, William D., *Jerusalem and the Land in the Christian Tradition*, in: TANENBAUM, Marc H. / Werblowsky, R. J. Zwi (Hg.), *The Jerusalem Colloquium on Religion, Priesthood, Nation and Land*, Proceedings, Jerusalem 1972 (Truman Research Institute Publication 7), 115-154
- , *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley etc. 1974 (danach zitiert; Nachdr. Sheffield 1994 [The Biblical Seminar 25])
- , *Jérusalem et la terre dans la tradition chrétienne*, in: *RHPhR* 55 (1975), 491-533
- , *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley / London 1982; Nachdr. Minneapolis 1991 (mir nicht zugänglich)
- DONALDSON, Terence L., *Proselytes or »Righteous Gentiles«? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought*, in: *JSP* 7 (1990), 3-27
- DOWNING, F. Gerald, *Common Strands in Pagan, Jewish and Christian Eschatologies in the First Century*, in: *ThZ* 51 (1995), 196-211
- DUNN, James D.G. (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tübingen 1992 (WUNT 66)
- ECKERT, Willehad Paul / Levinson, Nathan Peter / Stöhr, Martin (Hg.), *Jüdisches Volk – gelobtes Land. Die biblischen Landverheissungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie*, München 1970 (ACJD 3)
- EDELSTEIN, Alan, *An Unacknowledged Harmony. Philo-Semitism and the Survival*

- of *European Jewry*, Westport, Conn. / London 1982 (*Contributions in Ethnic Studies* 4)
- ELLIOTT, James Keith, Art. *Jerusalem*, II. *Neues Testament*, in: *TRE* XVI, 1987, 609-612
- FAULENBACH, Heiner, *Ein Weg durch die Kirche. Heinrich Josef Oberheid*, Köln 1992 (SVRKG 105)
- , *Die Evangelische Kirche des Rheinlands in der NS-Zeit*, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 59 (1995), 230-248
- FELDMAN, Louis H., *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, New Jersey 1993
- FREDRIKSEN, Paula, *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven / London 1988
- , *Apocalypse and Redemption in Early Christianity from John of Patmos to Augustine of Hippo*, in: *VigChr* 45 (1991), 151-183
- FRICKEL, Josef, Art. *Kerinthos, Kerinthianer*, in: *LThK* V, 1996, Sp. 1402f.
- GASTON, Lloyd, *No Stone On Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden 1970 (*NTS* 23)
- GATZ, Bodo, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967 (*Spudasmata* 16)
- G[insberg], H[arold] L[ouis] / F[il]usser, D[avid] / B[lidstein], G[erald] J. / D[an], J[oseph] / J[acobs], L[ouis], Art. *Messiah*, in: *EJ* XI (1971), Sp. 1407-1417
- GINZBERG, Louis, *The Legends of the Jews*, 6 Bände, Philadelphia 1909-1938
- GOODENOUGH, Erwin R., *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923
- GOODSPEED, Edgar J., *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen 1914
- GREENSTONE, Julius H., *The Messiah Idea in Jewish History*, Philadelphia 1906 (repr. Westport, Conn. 1973)
- HAEUSER, Philipp, *Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen, Kempten/München 1917 (*BKV* 2 33)
- HARNACK, Adolf von, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924 (*TU* 45)
- HECK, Eberhard, Art. *Commodianus*, in: *LThK* II, 1994, Sp. 1275f.
- HEID, Stefan, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land*, Bonn 1993 (*Hereditas* 6)
- HILL, Charles E., *Regnum Caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Oxford 1992 (*Oxford Early Christian Studies*)
- HORBURY, William, *Messianism Among Jews and Christians in the Second Century*, Aug. 28 (1988), 71-88
- (Hg.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, Sheffield 1991 (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 48)
- , *Jewish-Christian Relations in Barnabas and Justin Martyr*, in: *Dunn* 1992, 315-345

- , *Land, Sanctuary and Worship*, in: BARCLAY, John / Sweet, John (Hg.), *Early Christian Thought in Its Jewish Context*, Cambridge 1996, 207-224 (mir nicht zugänglich)
- JENKS, Gregory C., *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlin 1991 (BZAW 59)
- JUDANT, D(enise), *Judaïsme et Christianisme. Dossier Patristique*, Paris 1969
- KATZ, David S., *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655*, Oxford 1982 (Oxford Historical Monographs)
- , *Millenarianism, the Jews, and Biblical Criticism in Seventeenth-Century England*, in: *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), 166-184
- KINZIG, Wolfram, *Non-Separation. Closeness and Co-operation Between Jews and Christians in the Fourth Century*, in: *VigChr* 45 (1991), 27-53
- , *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen 1994 (FKDG 58)
- , »Philosemitismus« – Überlegungen zu einem vieldeutigen Begriff und seiner historiographischen Verwendung, in: *ZKG* 105 (1994), 202-228, 361-383
- , *Römisches Recht und Unrecht in der Predigt der Alten Kirche*, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), *Akten des IX. Europäischen Theologenkongresses*, Berlin 1997 (im Druck)
- KLAUCK, Hans-Josef, *Die heilige Stadt. Jerusalem bei Philo und Lukas*, in: *Kairos* 28 (1986), 129-151
- KLAUSNER, Joseph, *The Messianic Idea in Israel From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York 1955
- KLIJN, A.F.J. / Reinink, G.J., *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973 (NT.S 36)
- KÖRTNER, Ulrich H.J., *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 1983 (FRLANT 133)
- KRAUSS, S[amuel], *The Jewish-Christian Controversy from the Earliest Times to 1789*, Bd. I. *History*, hg. von William Horbury, Tübingen 1995 (Texte und Studien zum Antiken Judentum 56)
- KRETSCHMAR, Georg, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*, Stuttgart 1985 (Calwer Theologische Monographien 9)
- , *Die Kirche aus Juden und Heiden: Forschungsprobleme der ersten christlichen Jahrhunderte*, in: AMERSFOORT, J. van / Oort, J. van (Hg.), *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990, 9-43
- KÜRZINGER, Josef, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze. Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente. Kommentierte Bibliographie*, Regensburg 1983 (Eichstätter Materialien 4)
- LANGE, Nicholas R. M., Art. *Antisemitismus*, IV. *Alte Kirche*, in: *TRE* III, 1978, 128-137
- LAUB, Franz / Kehl, Medard / Baumgartner, Konrad, Art. *Chiliasmus*, in: *LThK*³, 1994, Sp. 1045-1049
- LAWLOR, Hugh Jackson / Oulton, John Ernest Leonard, *Eusebius, Bishop of Caesarea – The Ecclesiastical History and The Martyrs of Palestine*. Translated with introduction and notes, 2 Bände, London 1927/28

- MACH, Michael, *Justin Martyr's Dialogus cum Tryphone ludueo and the Development of Christian Anti-Judaism*, in: LITMOR, Ora / Stroumsa, Guy G. (Hg.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996 (*Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism* 10), 27-47
- MAIER, Gerhard, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981 (*WUNT* 25)
- MARKSCHIES, Christoph, »Und wenn wir gleich hoch uns rühmen, so sind wir dennoch heyden«. Erfahrungen der Widerständigkeit und Fremdheit in den Epochen christlicher Auslegungsgeschichte des Alten Testaments, in: *BThZ* 14 (1997), 33-58
- MARTIN, Joseph, *Commodiani Carmina cura et studio Iosephi Martin*, Turnhout 1960 (*CChr.SL* 128)
- MAY, Gerhard, Art. Eschatologie, V. Alte Kirche, in: *TRE* X, 1982, 299-305
- MAZZUCCO, Clementina / Pietrella, Egidio, *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, in: *Aug.* 18 (1978), 23-45
- NARDI, Carlo (Hg.), *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, Fiesole 1995 (*Biblioteca Patristica*)
- NEUSNER, Jacob / Green, William S. / Friedrichs, Ernest (Hg.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge etc. 1987 (mir nicht zugänglich)
- NICKELSBURG, George W. E. / MacRae, George W. (Hg.), *Christians among Jews and Gentiles. Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday*, Philadelphia 1986 (*HThR* 79 / 1-3 [1986])
- OEGEMA, Gerbern S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba*, Göttingen 1994 (*Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum* 2)
- OPELT, I[ona], Art. COMMODIAN, in: *Encyclopedia of the Early Church*, I, 1992, 187f.
- OTRANTO, Giorgio, *Ezechiele 37,1-14 nell'esegesi patristica del secondo secolo*, in: *VetChr* 9 (1972), 55-76
- , *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari 1979 (*Quaderni di «Vetera Christianorum»* 14)
- PEERBOLTE, L. J. Lietaert, *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Leiden etc. 1996 (*Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 49)
- POORTHUIS, M(arcel) / Safrai, Ch(ana) (Hg.), *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*, Kampen 1996
- R[abinowitz], L[ouis] I[saac], Art. *Ten Lost Tribes*, in: *EJ* XV, 1971, Sp. 1003-1006
- REICKE, Bo, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Uppsala / Wiesbaden 1951 (*UUA* 1951/5)
- RENDTORFF, Rolf / Henrix, Hans Hermann, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München 1989
- RHODE, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I, 5. und 6. Aufl., Tübingen 1910

- RICHARDSON, Peter / Shukster, Martin B., *Barnabas, Nerva, and the Yavnean Rabbis*, in: *JThS* 34 (1983), 31-55
- Ro[thkoff], A[aron], Art. *Sambatyon*, in: *EJ* XIV, 1971, Sp. 762-764
- RUOTHER, Rosemary, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978 (*Abhandlungen zum christlichjüdischen Dialog* 7)
- SALVATORE, Antonio, *Lex Secunda e interpretazione biblica in Commodiano*, in: *Vetera Christianorum* 5 (1968), 111-130
- , *Commodiano – Carme Apologetico*. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici, Turin 1977 (*Corona Patrum* 5)
- SANDERS, E.P., *Jesus and Judaism*, London 1985
- SAPERSTEIN, Marc, *Christians and Jews – Some Positive Images*, in: *HTThR* 79 (1986 – Nickelsburg / MacRae 1986), 236-246
- SCHMID, J(osef), Art. *Brautschaft, heilige*, in: *RAC* II, 1954, Sp. 528-564
- SCHMIDT, Carl, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholischapostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts*, Leipzig 1919 (*TU* 43)
- SCHOEPS, Hans Joachim, *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1952
- SCHRECKENBERG, Heinz, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt am Main etc. 1995 (*Europäische Hochschulschriften* XXIII/172)
- SCHÜRER, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*. 2. Aufl. hg. von Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black und Martin Goodman, 3 Bände, Edinburgh 1973-86
- SCHWARTE, Karl-Heinz, Art. *Apokalyptik / Apokalypsen V*, in: *TRE* III, 1978, 257-275
- SCHWARTZ, Daniel R., *Temple or City: What did Hellenistic Jews See in Jerusalem?*, in: POORTHUIS / Safrai 1996, 114-127
- SGHERRI, Giuseppe, *Chiesa et Sinagoga nelle opere di Origene*, Mailand 1982 (*Vita e Pensiero* 13)
- SIMON, Marcel, *Retour du Christ et reconstruction du temple dans la pensée chrétienne primitive*, in: *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel*, Neuchâtel 1950 (*Bibliothèque Théologique*), 247-257; auch in: ders., *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris / La Haye 1962 (*Études Juives* 6), 9-19 (mit den Ergänzungen 199f.; danach zitiert)
- , *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1964
- , *Antisémitisme et Philosémitisme dans le Monde Romain*, in: *Annales de C.E.S. E.R.E.*, Paris 1979, 3-12; auch in: ders., *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, II, Tübingen 1981 (*WUNT* 23), 837-846 (danach zitiert)
- SINISCALCO, Paolo, *Ricerche sul «de resurrectione» di Tertulliano*, Rom 1966 (*VSen* NS 6; mir nicht zugänglich)
- SKARSAUNE, Oskar, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text*

- Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile, Leiden 1987 (NT.S 56)
- STRACK, Hermann L. / Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 Bände, München 1922-61
- STRACK, Hermann L. / Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982
- STRAUSS, Mark L., *The Davidic Messiah in Luke-Acts. The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*, Sheffield 1995 (*Journal for the Study of the New Testament*. Supplement Series 110)
- STRECKER, Georg, *Das Land Israel in frühchristlicher Zeit*, in: ders. (Hg.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*. Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und der Georg-August-Universität, Göttingen 1983 (GTA 25), 188-200 (mir nicht zugänglich)
- SUERBAUM, Werner, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung und Bedeutung von res publica, regnum, imperium und status von Cicero bis Jordanis*, Münster/Westf. 1977
- TAYLOR, Joan E., *The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?*, in: *VigChr* 44 (1990), 313-334
- , *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993 (mir nicht zugänglich)
- TAYLOR, Miriam S., *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden etc. 1995 (*Studia Post-biblica* 46)
- THRAEDE, Klaus, *Art. Jerusalem II (Sinnbild)*, in: *RAC* XVII, 1996, Sp. 718-764
- TIEDE, David L., *The Exaltation of Jesus and the Resurrection of Israel in Acts 1*, in: *HThR* 79 (1986 – Nickelsburg / MacRae 1986), 278-286
- URBACH, Ephraim E., *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 2 Bde., Jerusalem 1975 (*Publications of the Perry Foundation in the Hebrew University of Jerusalem*)
- VINZENT, Markus, *History Does not Always Tell Stories. What About the Resurrection of Christ?*, in: *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994, Rom 1995 (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 50), 133-155
- VOLZ, Paul, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Tübingen 1934 (Nachdr. Hildesheim 1966)
- WAINWRIGHT, A. W., *Luke and the Restoration of the Kingdom to Israel*, in: *ExpT* 89 (1977/78), 76-79 (mir nicht zugänglich)
- WALKER, Peter W.L., *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990 (*Oxford Early Christian Studies*)
- WEBB MEALY, J., *After the Thousand Years. Resurrection and Judgement in Revelation 20*, Sheffield 1992 (*Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 70)
- WENGST, Klaus, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift*

- an Diognet. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert, Darmstadt 1984 (*Schriften des Urchristentums* II)
- WILCKENS, Ulrich, *Der Brief an die Römer*, 2. Teilband: Röm 6-11, Zürich etc. 1980 (EKK VI/2)
- WILKEN, Robert L., *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley etc. 1983 (*The Transformation of the Classical Heritage* 49)
- , *The Restoration of Israel in Biblical Prophecy: Christian and Jewish Response in the Early Byzantine Period*, in: NEUSNER, Jacob / Frerichs, Ernest S. (Hg.), *„To See Ourselves as Others See Us“. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity*, Chico, California 1985 (*Scholars Press: Studies in Humanities*), 443-471
- , Art. *Heiliges Land*, in: TRE XVI, 1985, 684-694
- , *Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land*, in: HThR 79 (=Nickelsburg / MacRae 1986), 298-307
- , *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven / London 1992
- WILKINSON, John, Art. *Jerusalem*, IV. *Alte Kirche*, in: TRE XVI, 1987, 617-624
- WILSON, Marvin R., *Our Father Abraham. Jewish Roots of the Christian Faith*, Grand Rapids, Michigan / Dayton, Ohio 1989
- WIRTH, Wolfgang, *Die Bedeutung der biblischen Landverheißung für die Christen*, in: ECKERT / Levinson / Stöhr 1970, 312-321
- WRIGHT, B.G., *Cerinthus apud Hippolytus. An Inquiry Into the Tradition About Cerinthus' Provenance*, in: *The Second Century* 4 (1984), 103-115 (mir nicht zugänglich)
- WÜNSCHE, August, *Bibliotheca Rabbinica* V, Leiden 1884/85 (Nachdr. Hildesheim 1967)
- YOUNG, J.C. de, *Jerusalem in the New Testament. The Significance of the City in the History of Redemption and in Eschatology*, Kampen 1960 (mir nicht zugänglich)
- ZAHN, Theodor, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2 Bände, Erlangen 1888/92