

Kaiphas - einer von ihnen.

Eine auslegungsrechtliche Untersuchung zur Kaiphas- Prophetie (Joh 11,49-52) bei kirchlichen Autoren zum Ausgang der Spätantike

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades (Dr. phil.) eingereicht am Fachbereich Geschichts- und
Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin im Juni 2021

vorgelegt von

Michael Baumbach

1. Gutachter: Prof. Dr. Rainer Kampling

2. Gutachter: Prof. Dr. Martina Bär

Tag der Disputation: Donnerstag, den 16. Dezember 2021

Inhaltsverzeichnis	2
I. Einleitung	5
1. Gegenstand	5
2. Methode.....	7
II. Joh 11,49-53 in der gegenwärtigen Exegese.....	12
1. Vorbemerkung	12
2. Textsignale	14
III. Die ersten Jahrhunderte – Zeit der Anspielungen.....	19
1. Vorbemerkung.....	19
2. Zur Erwähnung des Kaiphas bei Irenäus.....	22
3. Kaiphas in der Vita et passio Cypriani.....	24
4. Ergebnis.....	26
IV. Die Deutung der Kaiphas-Prophetie im Werk des Origenes.....	27
1. Vorbemerkung.....	27
2. Die Kaiphas-Prophetie in den Kommentaren zu Matthäusund Johannes	29
2.1. Vorbemerkung.....	29
2.2.1. Matthäuskommentar.....	30
2.2.2. Johanneskommentar.....	35
3. Zusammenfassung.....	42
V. Die weitere Entwicklung in der griechischen Literatur nach Origenes	45
1. Vorbemerkung	45

2. Constitutiones Apostolorum	46
3. Eustathius von Antiochien	49
4. Gregor von Nazianz	51
5. Gregor von Nyssa	54
6. (Ps)-Basilius, Enarratio in prophetam Isaiam	56
7. Johannes Chrysostomus	58
7.1 Kaiphaz – ein böser Prophet	59
7.2 Die Kaiphaz-Prophetie im Johanneskommentar	61
8. Kyrill von Alexandrien	64
9. Ergebnis	67
VI. Die Kaiphaz-Prophetie in der lateinischen Literatur ab dem	
4. Jahrhundert	69
1. Einleitung	69
2. Hilarius von Poitiers	71
2.1 Einleitende Bemerkungen	71
2.2 Texte	75
2.3 Zusammenfassung	81
3. Ambrosiaster	81
3.1 Einleitende Bemerkungen	82
3.2. Texte	84
3.3 Zusammenfassung	88
4. Ambrosius	89
4.1 Einleitende Bemerkungen	89
4.2 Texte	91
4.3 Zusammenfassung	97
5. Hieronymus	98
5.1 Einleitende Bemerkungen	98
5.2 Texte	103

5.3 Zusammenfassung	111
6. Augustinus	112
6.1 Einleitende Bemerkungen	112
6.2 Texte	117
6.2.1 Contra Faustum Manichaeum	117
6.2.2 Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor	121
6.3 Zusammenfassung	127
7. Die Auslegung der Kaiphaz-Prophezie in der lateinischen Literatur nach Augustinus	129
7. 1. Petrus Chrysologus	129
7. 2. Cassiodorus Senator	132
7. 3. Gregor von Tours	135
7. 4. Zusammenfassung	138
8. Ergebnis.....	139
VII. „ ... quamvis hoc mysterio prophetali annuntiasset“ Ein Rückblick	142
Literaturverzeichnis	153
Quellen	153
Sekundärliteratur	159
Selbstständigkeitserklärung	195

Einleitung

1. Gegenstand

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist die Figur des Kaiphas im Kontext von Joh 11, 49-52: „εἷς δὲ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. τοῦτο δὲ ἀφ’ ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ’ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν“. Auf Grund der Besonderheit, dass es sich um eine johanneisch-spezifische theologische Reflexion handelt, bilden die Verse das Zentrum der vorliegenden Untersuchung. In ihnen wird dem Kaiphas als Hohenpriester die prophetische Gabe zugesprochen: ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν.

Es liegt damit ein Motivensemble vor, das neben der Akzentuierung der Figur des Kaiphas auch sein Wort und dessen Deutung mit einschließt. Beschrieben wird demnach eine prophetische Rede in einer bestimmten Situation, die durch den Verfasser des Evangeliums als wahrhaftige Rede gekennzeichnet ist.¹

Daher ist zu erwarten, dass die spätantike christliche Auslegung dieses Textes nicht nur Einblicke in die Wahrnehmung der biblischen Figur des Kaiphas vermittelt, sondern auch etwas zur Beantwortung der Frage des Verständnisses der Prophetie und des Amtes bei den jeweiligen

¹ Vgl. dazu Teil I dieser Arbeit.

Schriftstellern beiträgt. Hierbei ist auch zu erwarten, dass Letzteres zweifelsohne durch den kirchlichen Kontext mitbestimmt ist.

Obwohl nun die Figur des Kaiphas durch die biblischen Texte als Gegner Jesu eindeutig negativ besetzt ist, agiert sie an dieser Stelle in einer positiven Rolle, nämlich in der des Propheten, und formuliert darin eine heilsgeschichtliche und theologisch bedeutsame Regel.

Daher ergibt sich die erkenntnisleitende Interessensfrage, ob und inwiefern die Autoren der Alten Kirche die Ambivalenz dieser Stelle erkannten und in ihrer Interpretation berücksichtigen. Da diese Arbeit auch als Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Antijudaismus zu verstehen ist,² wird ebenfalls zu fragen sein, ob die antijudaistische Sicht die Wahrnehmung dieses Verses bestimmt. Aus meiner Sicht ergeben sich drei Themenfelder, die im neutestamentlichen Text bereits vorgegeben sind: Das Amt des Hohenpriesters, die Prophetie selbst und Kaiphas als Gegner Jesu.

Es ist nicht zu erwarten und auch nicht beabsichtigt, dass in dieser Untersuchung neue historische Erkenntnisse zur Person des Kaiphas erbracht werden. Zwar haben jüngere historische und archäologische Untersuchungen die Kenntnisse über den historischen Kaiphas vermehrt, sodass es möglich wurde, die literarische Figur einerseits und die reale

² Damit folgt diese Arbeit in ihrem Anliegen: Kampling, Rainer, *Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen* (NTA.NF 16), Münster 1984; Blum, Matthias, „... denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA.NF 46), Münster 2004.

Person Kaiphas andererseits differenzierter zu betrachten,³ doch liegt genau diese differenzierte Betrachtung außerhalb des Interesses der kirchlichen Autoren; es ließe sich sogar sagen, dass es außerhalb ihres hermeneutischen Vorstellungsvermögens war. Für sie gab es zwischen der biblischen und der historischen Figur keinen Unterschied.⁴

Damit handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine literarisch-rezeptionsgeschichtliche Arbeit, die nach der Ausgestaltung und den vorherrschenden Motiven der Interpretation dieser johanneischen Sequenz fragt.⁵ Sie gehört damit in den Bereich der Auslegungsgeschichte. Diese Zuordnung hat Konsequenzen für die Methode.

2. Methode

³ Vgl. Bond, Helen K., Caiaphas. Friend of Rome and Judge of Jesus, Louisville 2004; Metzner, Rainer, Kaiphas. Der Hohepriester jenes Jahres. Geschichte und Deutung (Ancient Judaism and early Christianity 75), Leiden 2010; Reinhartz, Adele, Who cares about Caiaphas?, in: Crook, Zeba A. (Hg.), Identity and interaction in the ancient Mediterranean. Jews, Christians and others, Sheffield 2007, 31-40; Dies., Crucifying Caiaphas. Hellenism and the high priesthood in life of Jesus narratives, in: Udo Fabian E. (Hg.), Redefining first-century Jewish and Christian identities. Essays in honor of Ed Parish Sanders (Christianity and Judaism in Antiquity 16), Notre Dame, Ind. 2008, 227-245; Dies., Rewritten Gospel. The case of Caiaphas the High Priest, in: NTS 55 (2009), 160-178.

⁴ Diese Beobachtung gilt unbeschadet des Umstandes, dass vielen kirchlichen Autoren Josephus bekannt war und damit auch Antiquitates XVIII 35, 95; vgl. Schreckenberg, Heinz, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 5), Leiden 1972, 68-106.

⁵ Eine nahezu vollständige Darstellung der Diskussion bietet: Mayordomo-Marín, Moisés, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel Matthäus 1-2, Göttingen 1998, 11-131; eine umfangreiche Literaturliste zur Rezeptionsgeschichte biblischer Texte findet sich bei: Leutzsch, Martin, Rezeptionsgeschichte der Bibel. Materialien zur Vorlesung im WS 2008/2009, Universität Paderborn: kw.uni-paderborn.de/...Rezeptionsgeschichte_der_Bibel.pdf.

Gewiss ist Zoran Konstantinović zuzustimmen, wenn er formuliert: „... anhaltende Wirkung offenbart sich als ständiges Wechselspiel zwischen dem Individuum und seinem kulturellen Kontext. Sie beginnt ursprünglich sicherlich mit dem Individuum, mit der Lektüre durch das Individuum, aber die endgültige, bewußtseins- und persönlichkeitsbildende Funktion der Bibel, das Erkennen und die Einordnung ihrer ethischen, ästhetischen und informativen Werte, die durch den Prozeß der Lektüre und Rezeption vermittelt werden, stehen in Zusammenhang auch mit dem gesamten kulturellen Kontext, da durch die Tradition schon im voraus eine Einstellung des Lesers zu diesem Werk gegeben ist.“⁶ Er benennt damit eine philosophisch-literaturwissenschaftliche Erkenntnis, die durch Hans Georg Gadamer etabliert und auch in der Theologie breit rezipiert wurde. Allerdings ist die wirkungsgeschichtliche Hermeneutik keineswegs unbesehen in eine Methode umzusetzen, da die Rekonstruktion der die Wirkungsgeschichte bedingenden Konstanten sich in ihrer Fülle und Vielfältigkeit einer Rekonstruierbarkeit entzieht.⁷ Dies wird offensichtlich, wenn man etwa die Formulierung von Konstantinović im Zusammenhang mit dem gesamten kulturellen Kontext betrachtet. Es ergibt sich nämlich ein gleichsam methodisches Dilemma, da an der Richtigkeit der Aussage kein Zweifel besteht, die

⁶ Konstantinović, Zoran, Die Nachwirkungen der Bibel als Problem der Vergleichenden Literaturwissenschaft, in: Ders., Grundlagentexte der Vergleichenden Literaturwissenschaft aus drei Jahrzehnten, Innsbruck 2000, 113.

⁷ Hier wird folgenden Überlegungen gefolgt: Kampling, Rainer, Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14-16, in: Koch, D.-A. u.a. (Hgg.), Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter, Fs. H. Schreckenber (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 1), Göttingen 1993, 183-213.

Frage jedoch, wie denn ein gesamtultureller Kontext zu erheben sei, ungeklärt bleiben muss. Der Begriff der Wirkung postuliert eine Nachprüfbarkeit der Wirkung eines literarischen Produktes in der extratextuellen Wirklichkeit. Auch hier gilt, dass eine solche Wirkung nicht auszuschließen ist, wie etwa an Konvertitenberichten ablesbar ist.⁸ Dennoch wird man kaum beweisen können oder behaupten wollen, dass es eine unmittelbare, von äußeren Konstanten unberührte Wirkung gibt. Denn das hieße, das Individuum auf die Begegnung mit dem Text zu reduzieren ohne dabei seinen Verstehenskontext zu berücksichtigen. Die Wirkungsgeschichte⁹ operiert mit Annahmen, die zweifelsohne mehr oder weniger ihre Berechtigung haben, die jedoch einer Nachprüfung im Einzelfall nicht standhalten. So steht außer Frage, dass die Bibel von den kirchlichen Autoren als heilige und kanonische Schrift gelesen und kommentiert wurde. Die greifbare Wirkung des kanonischen Textes läge mithin in seiner Kommentierung selbst. Allerdings ist für die jeweilige Einzelexegese mit dieser generellen Aussage noch nichts gewonnen. Daher wird in dieser Untersuchung der Begriff „Rezeptionsgeschichte“ benutzt. Darunter wird die literarisch bezeugte Aufnahme und Interpretation biblischer Texte in einem jeweiligen historischen Kontext verstanden. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung ist mithin der rezeptionsgeschichtlichen Forschung zuzuordnen. Bei der Auslegung biblischer Texte ist von einer traditionsorientierten, fortlaufenden Rezeptionsgeschichte auszugehen, d.h. dass die jeweiligen

⁸ Vgl. etwa die Berichte auf: Digitale Edition Konversionserzählungen: <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/konversionen/>letzter Zugriff: 29.01.20

⁹ Vgl. Pöttner, Martin, Art. Wirkungsgeschichte, in: TRE 36 (2004), 123-131, der allerdings auch die literarische Rezeption anders als in der vorliegenden Arbeit zu deren Wirkungsgeschichte rechnet.

Autoren auf literarische Vorgaben zurückgriffen, wobei – wie zu zeigen sein wird – sich ab dem Ende des 5. Jh. eine quasi kanonische Tradition vorhergehender Autoren entwickelt. Am sichersten ist eine Rezeption des Bibeltextes bzw. anderer Autoren nachzuweisen, wenn ein Text zitiert wird. Die Annahme einer Rezeption, bei der kein Zitat vorliegt, eine sogenannte Anspielung,¹⁰ bedarf einer jeweiligen Begründung. Da davon auszugehen ist, dass die jeweiligen Autoren bei ihrer Lektüre nicht nur durch traditionelle Vorgaben beeinflusst sind, sondern auch durch die jeweiligen soziokulturellen Kontexte, wird das zu berücksichtigen sein. So ist beispielsweise beim Thema der Prophetie mit guten Gründen anzunehmen, dass der jeweilige Stand der aktuellen kirchlichen Diskussion um Propheten und das Prophetenamt auch in die Interpretation einfließt. Ebenso ist die Annahme berechtigt, dass ein Autor, der über Kaiphas schreibt, sich von seiner eigenen Wahrnehmung des Judentums ebenso leiten lässt, wie von der seines Umfeldes. Allerdings wird hier dennoch zu berücksichtigen sein, dass es eine methodische Engführung wäre, wollte man erwarten, dass es gleichsam eine „Einbahnstraße“ von Außenkonstanten zum Text geben müsste. Diese simplifizierende Art der Widerspiegelungstheorie¹¹ würde den individuellen Anteil von Autoren verkennen. Des Weiteren gilt auch für die Behauptung einer extratextuellen Wirkung dieser Texte – insbesondere im Bereich antijüdischer Aktionen – besondere

¹⁰ Zur methodischen Grundlegung vgl.: Salzer, Dorothea M., Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza, Tübingen 2010, 17-29; Tischer, Ute, Die zeitgeschichtliche Anspielung in der antiken Literaturreklärung (Leipziger Studien zur klassischen Philologie 3), Tübingen 2006, 11-44.

¹¹ Vgl. Kaiser, Gerhard, Wozu noch Literatur? Über Dichtung und Leben, München 1996, 53-75.

Zurückhaltung, da es zweifelsohne so ist, dass die Autoren bei ihren Rezipienten eine Wirkung herbeiführen wollen, diese aber beim Fehlen, literarischer Zeugnisse im Bereich der Vermutung verbleiben muss.¹² Damit ist das Material der vorliegenden Arbeit benannt: Es handelt sich um Zeugnisse aus dem Bereich der christlichen Literatur der Spätantike. Dabei wird nicht nur Material aus der exegetischen Literatur berücksichtigt, sondern es werden zur Sicherung einer möglichst vollständigen Darstellung auch Texte aus verschiedensten Gattungen Beachtung finden. Hieraus erfolgt eine auslegungsgeschichtliche Übersicht.¹³

¹² Das trifft weitestgehend selbst auf die materialkundige Untersuchung: Brändle, Rudolf/Pradels, Wendy, ‚Boshaft wie goldene Rede‘. Aspekte der Traditions- und Rezeptionsgeschichte der Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomos, in: Wallraff, Martin/Brändle, Rudolf (Hgg.), Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters (Arbeiten zur Kirchengeschichte 105), Berlin 2008, 235-254, zu, da auch hier keine literarischen Belege für etwaige Ausschreitungen beigebracht werden.

¹³ An auslegungsgeschichtlichen Vorarbeiten ist zunächst zu nennen: Speyer, Wolfgang, Art. Kaiphas, in: RAC 19 (2001), 982-992; hier finden sich zahlreiche wertvolle Hinweise; unverzichtbar ist als Findungshilfe: Schreckenberg, Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.), Frankfurt a.M. ³1995; Metzner, Kaiphas, 269-290, bietet eine Rezeptionsgeschichte der Figur des Kaiphas insbesondere in den Apokryphen, abgesehen von den Pseudoklementinen (274) und Origenes (276-279).

II. Joh 11,49-53 in der gegenwärtigen Exegese

1. Vorbemerkung

Die Einordnung eines Textes, dessen antike Auslegungsgeschichte eigentlicher Gegenstand der Arbeit ist, in die gegenwärtige exegetische Diskussion bedarf einer Begründung, da unschwer der Eindruck entstehen kann, dass sowohl die vergangene wie auch die gegenwärtige Exegese nicht im vollen Umfang gewürdigt werden könne.

Daher ist zuerst festzuhalten, dass es hier nicht darum geht, den vorhandenen Exegesen von Joh 11,49-53 eine weitere ausführliche hinzuzufügen.¹⁴

Allerdings kann es auch nicht darum gehen, die Ergebnisse der antiken Auslegungsgeschichte an denen der Gegenwart zu messen oder sie zu falsifizieren. Wollte man Letzteres versuchen, so würde man die jetzigen Positionen derart absolut setzen, dass sie gleichsam als nicht hinterfragbar gelten könnten. Diese Annahme wäre ein hermeneutischer Fehlschluss. In einer diachronen Betrachtung sind auch gegenwärtige Exegesen eines Textes selbst wiederum Bestandteil der Auslegungsgeschichte, die kontextuell bestimmt ist. So gesehen gibt es keinerlei Unterschied zwischen der antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Exegese, da sie als gemeinsame Bezugsgröße denselben Text haben. Die Vorstellung jedoch, dass die je neueste Exegese der

¹⁴ Metzner, Rainer, Kaiphas: der Hohepriester jenes Jahres. Geschichte und Deutung (Ancient Judaism and early Christianity 75), Leiden 2010, 249-256, hat eine ausführliche Exegese zum Text vorgelegt, an der man sich orientieren kann; zu ergänzen wäre: Siegert, Folker, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar (SIJD7), Göttingen 2008; Theobald, Michael, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12 (RNT), Regensburg 2009.

Aussage des Textes am nächsten komme und damit vorausgehende entwertet, verkennt sowohl die Funktion wie die Ergebnisse der Exegese und verwechselt die Methode mit dem Gegenstand, der Heiligen Schrift.¹⁵ Diese kann für sich Wahrheit beanspruchen, nicht aber die Aussagen der Exegeten.¹⁶ Selbst das Kriterium der Texttreue zur Beurteilung exegetischer Erkenntnisse ist nicht objektiv brauchbar, da es von subjektiven Voraussetzungen und methodischen Prämissen abhängt.¹⁷

Unter diesen Voraussetzungen kommt der Wahrnehmung der gegenwärtigen Diskussion eine heuristische Funktion zu. Die Akzente, die gegenwärtig gesetzt werden, dienen als Hinweise für die Lektüre antiker Texte. Es wird damit davon ausgegangen, dass der Text Signale enthält, die diachron wahrnehmbar sind. Zugleich können damit Probleme des Verstehens von bestimmten Elementen im Text verdeutlicht werden. Im Rahmen der geplanten Untersuchung bietet die gegenwärtige Exegese daher eine Orientierungshilfe bei der Lektüre

¹⁵ Vgl. Kampling, Rainer, Die Chance der Fremdheit. Anmerkungen zu einem Charakteristikum der Hl. Schrift und der historisch-kritischen Exegese, in: Ders. (Hg.), Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen, Berlin 1996, 299-316.

¹⁶ Hier ist mit Blick auf die katholische Traditionslehre eine Einschränkung vorzunehmen, insofern Auslegungen des Textes als Bestandteil der Tradition gelten dürfen; doch ist auch dann noch nichts über die Methode der jeweiligen Exegese ausgesagt, sondern der Wahrheitsgehalt wird durch die Kirche selber in Glaube und Lehre gesichert; vgl. Kampling, Rainer, Art.: Tradition, in: Eicher, Peter (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe V, München 21991, 169-182.

¹⁷ Der Streit um die richtige Methode und die Berechtigung damit gewonnener Textinterpretation ist so alt wie die biblische Exegese selbst; stellvertretend hierfür sei nur auf Hieronymus' Urteil über Ambrosius verwiesen: De viris illustribus CXXIV: „Ambrosius, Mediolanensis episcopus, usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem, aut adulatio in me reprehendatur, aut veritas.“ PL 23,711.

antiker Auslegung.

2. Textsignale

Im ersten Schritt ist auf die Situierung der Erzählung hinzuweisen. Sie folgt auf die Erweckung des Lazarus und wird als Reaktion darauf dargestellt.¹⁸ Dabei fällt zunächst die Bezeichnung „Synhedrion“ für die Versammlung von Hohenpriestern und Pharisäern auf, denn damit verbindet sich die Frage nach den historischen Kenntnissen, die im Text zu erkennen sind.¹⁹ Die Beratschlagung des Synhedrion mit dessen Erwägungen über die Folgen des Handelns Jesu – einerseits die gläubige Hinwendung zu ihm, andererseits das befürchtete Eingreifen der Römer mit der Destruierung von Tempel und Volk – ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. So wird die Frage nach der Motivation der Synhedristen für ihre Besorgnis zu stellen sein. Diese wird in der Exegese primär negativ akzentuiert, nämlich dahingehend, dass sich politische und individuelle Gründe vermischten. Die Synhedristen als Verbündete der Römer hätten Furcht um ihre Einnahmen aus dem Tempel gehabt.²⁰ Diese Interpretation wird durch eine Kombination von textinternen und textexternen Elementen gestützt, da die Aussage über die politische

¹⁸ Vgl. Blank, Josef, Das Evangelium nach Johannes 1b (Geistliche Schriftlesung4), Düsseldorf 1981, 276.

¹⁹ Vgl. Schnackenburg, Rudolf, Das Johannesevangelium 2 (HTHK 4), Freiburg i.-Br.³1980, 447: „An einer genauen historischen Angabe ist er [=der Evangelist] nicht interessiert.“; anders Theobald, Evangelium, 752, nach dem Synhedrion kein „Terminus technicus für das Gremium selbst“ ist, sondern einfach eine Ratsversammlung bezeichnet.

²⁰ Vgl. etwa Blank, Evangelium 1b, 278; Wengst, Klaus, Das Johannesevangelium II (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4), Stuttgart ²2007, 39; Metzner, Kaiphas, 251.

Dimension aufgrund historischer Kenntnisse gewonnen wird, die implizit dem Verfasser und auch seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt werden. Auf Leserwissen wird auch mit der Annahme rekurriert, der Leser würde die Ironie bemerken, die darin besteht, dass die Befürchtung der Synhedristen sich nach 70 tatsächlich bewahrheitete.²¹ „Der Leser durchschaut von seinem Standpunkt aus die bittere Ironie, die hier waltet, blickt er doch auf den jüdischen Krieg zurück, in dessen Folge die Priesterschaft ihre Machtstellung und ihr Zentrum, den Tempel, verlor.“²²

Mit der Einführung der Person des Kaiphas ergibt sich zunächst das Problem der zeitlichen Bestimmung: „Kaiphas, der Hohepriester jenes Jahres war“ (11,49). Diese Aussage wird entweder als Zeichen der historischen Unwissenheit des Verfassers verstanden, der nämlich nicht darum gewusst habe, dass die Hohepriesterwürde auf Lebenszeit vergeben werde,²³ oder als eine Hervorhebung, die betonen soll, dass Kaiphas im entscheidenden Jahr Hohepriester war.²⁴ Ähnlich unterschiedlich wird das Auftreten des Kaiphas mit seiner Anrede an die Synhedristen: „Ihr wisst nichts ...“ gedeutet. Manche sehen darin ein Zeichen von Arroganz und Hochmut.²⁵ Ein ähnliches Eigenleben als literarische Figur – der Text selber macht darüber keine Auskünfte –

²¹ Vgl. Wengst, Johannesevangelium, 39; Schenke, Ludger, Johannes: Kommentar, Düsseldorf 1998, 230; Theobald, Evangelium, 753.

²² Metzner, Kaiphas, 251.

²³ Vgl. etwa Bultmann, Rudolf, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen 1978, 314.

²⁴ Vgl. Brown, Raymond, The gospel according to John (I-XII), New Haven 2006, 439f; Theobald, Evangelium, 754, der auf Origenes, Comm. in Joh 28,12 verweist.

²⁵ Vgl. etwa Bond, Helen K., Caiaphas: friend of Rome and Judge of Jesus, Louisville 2004, 132; vgl. auch Metzner, Kaiphas, 252 mit Anm. 26.

gewinnt Kaiphas bei der Frage, was ihn zu seinem Ratschlag veranlasst habe. Auch hier schwankt das Meinungsbild von politischer Klugheit und Verantwortungsbewusstsein²⁶ bis zum Vorwurf des selbstsüchtigen Handelns²⁷. Es bleibt jedoch festzuhalten, dass der Evangelist selbst dazu nichts sagt und dass diese Vermutungen in einem gewissen Konflikt mit dem Erzählerkommentar in VV 51-52 stehen, nach dem Kaiphas in der Autorität seines Amtes prophetisch redete; m.a.W. die einzige Auskunft bezüglich des Satzes des Kaiphas ist die, dass es sich um prophetische Rede handelt. Durch Versuche, der literarischen Figur Intentionen zu unterstellen, wird der Erzählerkommentar in seiner Bedeutung für den gesamten Text abgeschwächt. Zwischen dem Erzählten und dem Kommentar des Erzählers wird so eine unnötige Diskrepanz hergestellt.

Das Verständnis der Prophetie des Kaiphas setzt an beim Motiv des unwillentlichen Propheten, der Wahres spricht, obschon er sich dessen nicht bewusst ist.²⁸ Die prophetische Gabe schreibt der Evangelist dem Umstand zu, dass Kaiphas Hoherpriester war, dem qua Amt die Prophetie gegeben war. Ob es hierfür literarische Parallelen außerhalb

²⁶ Vgl. etwa Niemand, Christoph, Jesus und sein Weg zum Kreuz: ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007, 381f.

²⁷ Vgl. Nicklas, Tobias, Die Prophetie des Kajaphas. Im Netz johanneischer Ironie, in: NTS 46 (2000), 589-594, 591; eine Zusammenschau bietet Wengst, Johannesevangelium, 40: „Politische Opportunität im Blick auf das Ganze verbindet sich hier mit dem Interesse persönlicher Machterhaltung.“

²⁸ Schnackenburg, Johannesevangelium II, 451: „In einem Kommentar äußert der Evangelist seine Überzeugung, daß der Hohepriester unfreiwillig und ihm selbst unbewußt eine Prophetie ausspricht.“

des Johannesevangeliums gibt, ist strittig.²⁹ Durchgängig wird nicht die Rede des Kaiphas, sondern die Deutung als Prophetie verstanden, so als sei nicht der Wortlaut beim Sprechen, sondern erst der Subtext prophetisch.³⁰ Damit enthebt man sich des Problems, dass der Evangelist selbst mit der Wendung τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλ' ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐροεφήτευσεν den Sprechenden als prophetisch Redenden vorstellt. Das Singuläre dieser Vorstellung ist nicht nur durch ihre Analogielosigkeit innerhalb des Neuen Testaments gegeben, sondern auch durch den Rollenwechsel der Erzählfigur Kaiphas, der zugleich Gegner Jesu und Träger der Prophetie als Hoherpriester ist. Damit erfolgt eine negative und eine positive Zuschreibung innerhalb eines Erzählabschnittes. Dass die Aussage voraussetzt, für den Evangelisten sei das Amt des Kaiphas legitim und ihm als Amtsträger komme prophetische Gabe zu, verschärft das Problem des Textes nochmals. Selbst, wenn man mit Recht sagen könnte: „Für den Evangelisten ist der Hohepriester jenes bedeutsamen Jahres nur [H.v.m.] das Werkzeug

²⁹ Vgl. Wengst, Johannesevangelium, 41, der Josephus Bell 1,68f; 3,352 und Philo spec. IV 192 diskutiert und im letzten Beleg eine mögliche Parallele sieht; Theobald, Evangelium, 755f bietet eine überraschende Lösung dieser Frage, indem er die Fähigkeit zur Prophetie nicht auf das Amt zurückführt, sondern auf das, was in diesem Jahr der Heilsgeschichte geschieht; dann wäre die Aussage allerdings völlig analogielos. In diesem Kontext ist auf die pagane Amtsprophetie zu verweisen; vgl. Adrian, Matthias, Schrift – Orakel – Prophetie, in: Lanzinger, Daniel (Hg.), Das Leben des Weisen. Philon von Alexandria, De Abrahamo (SAPERE 36), Tübingen 2020, 253–273, mit weiterer Literatur.

³⁰ Vgl. etwa Metzner, Kaiphas, 255, der gleichsam die Prophetie auf die Leserebene verschiebt: „Auf der für den Leser bestimmten Reflexionsebene gibt es aber noch eine andere Dimension, die Kaiphas in einer – dem Hohepriester nicht bewußten – Perspektive positiv erscheinen läßt. Der Leser kann nämlich die prophetische Dimension des Kaiphaswortes heilsgeschichtlich deuten: Jesus stirbt in der Tat für das Volk, freilich mit einem anderen Ziel als dem von Kaiphas gewollten.“

Gottes ...“³¹, so bleibt eben doch, dass er Werkzeug Gottes ist. Hier liegt die eigentliche Dramatik der Erzählung vor, indem der Feind zum Propheten des Heils wird.

Die Aussage, dass Jesu Tod dem Volke zugutekommt, ist so zu verstehen, dass Jesus und nicht etwa das Synhedrion für das jüdische Volk wirkt.³² Die zweite Heilswirksamkeit bezieht sich auf die „zerstreuten Kinder Gottes“. Obwohl es unter Berücksichtigung von Jer 31,8-11 möglich wäre,³³ hier die Juden in der Diaspora zu verstehen, wird der Ausdruck fast ausschließlich auf die zum Glauben Erwählten aus den Völkern hingedeutet.³⁴

Nach dem einleitend Gesagten ist das deutlichste Textsignal die Ambivalenz der Darstellung des Kaiphas, aus der sich die übrigen ergeben, wie etwa der Inhalt der Prophetie und seine Bedeutung. Bemerkenswert bleibt die Neigung in der zeitgenössischen Exegese, der literarischen Figur „Kaiphas“ durch historische Ergänzungen ein deutlicheres Profil zu geben und gleichsam ein Psychogramm seines Auftretens zu erstellen.

³¹ Schnackenburg, Johannesevangelium II, 451.

³² Vgl. Wengst, Johannesevangelium, 41; Schnelle, Udo, Das Evangelium nach Johannes (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 4), Leipzig 1998; Bond, Caiaphas, 133 sieht hier auch das Tempelmotiv gegeben.

³³ Vgl. Brown, Gospel, 440.

³⁴ Vgl. Wengst, Johannesevangelium, 41; Brown, Gospel, 442f.; Bond, Caiaphas, 133; Schnelle, Evangelium, 195 akzentuiert anders, wenn er schreibt: „Kinder Gottes‘ sind all jene, die im Glauben an Jesus Christus zur Einheit finden, seien sie Juden oder Heiden.“; vgl. auch Schnackenburg, Johannesevangelium II, 452; Theobald, Evangelium, 756 sieht darin eine zweifache Entfaltung der einen soteriologischen Aussage.

III. Die ersten Jahrhunderte – Zeit der Anspielungen

1. Vorbemerkung

Zunächst fällt auf, dass die Prophetie des Kaiphas in den ersten Jahrhunderten der Rezeption erkennbar wenig Berücksichtigung fand. Allerdings ist dieser Befund nicht so eindeutig, wie er auf den ersten Blick erscheinen mag. Zum einen rekurren die Autoren des 4. Jahrhunderts auf Vorgänger, ohne dass diese namentlich gemacht werden.³⁵ Man kann also auf eine vorhandene Beschäftigung mit diesem Text setzen, etwa in Form von Predigten, die jedoch nicht fixiert wurden, sondern auf dem Wege der gemeindlichen mündlichen Tradierung vorgegeben waren. Zum anderen ist daran zu erinnern, dass die Diskussionen um das Johannesevangelium in jener Zeit stark in häresiologischen Kontexten geführt wurden, sodass die Auswahl der hauptsächlich behandelten Texte wiederum durch diese Streitigkeiten bestimmt wurde.³⁶ Die Kaiphas-Prophetie hatte anscheinend, soweit der Textbefund es erkennen lässt, keine hohe Relevanz für diese Diskurse. Dennoch ist festzuhalten, dass Joh 11,49ff nicht in den Debatten um wahre und falsche Propheten bzw. der Unterscheidung der Geister

³⁵ Vgl. dazu Teil III.

³⁶ Vgl. Kannengiesser, Charles, *Handbook of patristic exegesis (The Bible in ancient Christianity 1)*, Leiden 2006, 345-347.

begegnet.³⁷ Es geht um die Erfahrung, die Kurt Niederwimmer in Hinblick auf Did 11,8 folgendermaßen formuliert: „Nun bedeutet das freilich nicht, daß alle, die als Propheten auftreten, auch wirklich echte Propheten sind.“³⁸ Dass diese Fragen in den Gemeinden des 2. Jahrhunderts hoch aktuell waren, belegt auch der Hirte des Hermas. Ähnlich wie in der Didache wird zum Kriterium der Unterscheidung von Prophetie und Pseudoprophetie der Lebenswandel des als Prophet Auftretenden. Dabei ist auffallend, dass weder die prophetische Fähigkeit noch die Geistbegabung bestritten werden, sondern die Frage aufgeworfen wird, welcher Art diese Geister seien, ob von Gott oder vom Teufel.³⁹ Kaum wird man die Vermutung abweisen können, dass diese Debatten indirekt auch auf das Verständnis der Kaiphas-Prophetie eingewirkt haben, da die Frage nach der Wurzel und Wirkung der prophetischen Worte hier wie dort gegeben war. Ebenfalls konnte zur

³⁷ Vgl. Kampling, Rainer, „... Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids ...“. Reflexionen zu einer nicht stattgefundenen Rezeption, in: Ders. (Hg.), „Dies ist das Buch ...“: Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS Hubert Frankemölle), Paderborn 2004, 157-176 zur Methodik und Interpretation der nicht stattgefundenen Rezeption.

³⁸ Niederwimmer, Kurt, Die Didache (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen 21993, 218f; zum Thema christliche Prophetie vgl. etwa: Wünsche, Matthias (Hg.), Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche. Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus, Stuttgart 1997; Nasrallah, Laura Salah, An ecstasy of folly: prophecy and authority in early Christianity (Harvard theological studies 52), Cambridge, Mass. 2003; Verheyden, Jozef (Hg.), Prophets and prophecy in Jewish and early Christian literature, Tübingen 2010; Hahn, Ferdinand/Klein, Hans, Die frühchristliche Prophetie: ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung (Biblich-theologische Studien 116), Neukirchen-Vluyn 2011.

³⁹ Vgl. Brox, Norbert, Der Hirt des Hermas (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7), Göttingen 1991, 259-267. Brox zeigt, dass die Problematik durch das Eindringen mantischer Praktiken in die Gemeinde begründet ist.

Deutung der johanneischen Erzählung eine in den frühkirchlichen Gemeinden verbreitete Vorstellung herangezogen werden: „Daß in den hohlen Reden auch Wahres vorkommt, gehört offenbar zum frühkirchlichen Bild von der Pseudoprophetie.“⁴⁰ Im Reservoir der Beurteilung von Pseudoprophetie und wahrer Prophetie wurden demnach Elemente entwickelt, die zur Auslegung herangezogen werden konnten, um unter anderem zu vermeiden, dass Kaiphas, der tödliche Feind Jesu, als wahrer Prophet angesehen werden musste. So betrachtet, ist Hermas, Mand XI 8 fast als Gegenentwurf zu ihm zu lesen: „Wer den Geist von oben hat, ist in erster Linie sanft und ruhig, demütig und frei von jeder Schlechtigkeit und von eitlen Begierden dieser Welt, macht sich geringer als alle Menschen, gibt grundsätzlich niemandem auf Befragen hin eine Antwort und redet auch nicht im geheimen“⁴¹. Unschwer kann man sehen, dass diese Beschreibung der Figur des Kaiphas in keiner Weise entspricht. Die Rezeption der Erzähleinheit aus dem Johannesevangelium ist jeweils in einen Kontext eingebettet, der durch gemeindliche Probleme geprägt ist. Es ist damit zu rechnen, dass

⁴⁰ Brox, Der Hirt des Hermas 254; Vgl. Clemens Alexandrinus, strom. I 85,1-3: „Es besaßen aber auch die falschen Propheten wirklich das gestohlene Gut, nämlich den Prophetennamen, insofern sie Propheten waren, aber Propheten des Lügners. Denn der Herr sagt: ‚Ihr habt den Teufel zum Vater, und nach den Begierden dieses eures Vaters wollt ihr handeln. Er war ein Mörder von Anfang an, und er steht nicht in der Wahrheit, weil keine Wahrheit in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, so redet er aus seinem eigenen Wesen heraus; denn er ist ein Lügner und der Vater der Lüge.‘ Unter den Lügen sagten aber die falschen Propheten auch einiges Wahre, und in der Tat sprachen sie ihre Weissagungen in Verzückerung als die Diener des Abtrünnigen.“ (BKV, 2. Reihe,17).

⁴¹ Brox, Hirt des Hermas, 250.

es eine gegenseitige Übertragung von Motiven gibt.⁴²

2. Zur Erwähnung des Kaiphas bei Irenäus

Irenäus⁴³ erwähnt Kaiphas in einer Auseinandersetzung mit häretisch-agnostischen Vorstellungen, nach der es Bevorzugungen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen durch den Demiurgen gäbe. Kaiphas dient als Exempel, um die Annahme zu widerlegen: „Noch handgreiflicher und offenkundiger für jedermann zeigt sich die Falschheit ihrer Lehre vom Samen, wenn sie behaupten, daß die Seelen, welche von ihrer Mutter den Samen empfangen hätten, besser seien als die übrigen und deswegen von dem Demiurgen geehrt und zu Fürsten, Königen und Priestern bestellt seien. Wenn das wahr wäre, dann hätten zuerst doch die Hohenpriester Annas und Kaiphas und die übrigen Hohenpriester, Gesetzeslehrer und Fürsten des Volkes dem Herrn geglaubt und ihn erkannt, und vor allen auch der König Herodes. Nun aber fielen weder dieser noch diese Hohenpriester, noch die Führer und Vorsteher des Volkes ihm zu, sondern im Gegenteil die Bettler am Wege, die Tauben, die Blinden und die von den andern gestoßen und verachtet wurden, weshalb Paulus sagt: ‚Betrachtet, Brüder, eure Berufung; nicht viele Weise sind unter euch, noch Vornehme, noch Mächtige, sondern das vor

⁴² Diese Verschränkung ist allerdings schwer nachzuweisen, weil uns nur Zuschreibungen vorliegen, aber keine Selbstzeugnisse.

⁴³ Zu Irenäus und seinem Verhältnis zum Johannesevangelium vgl. u.a.: Minns, Denis, *Irenaeus. An introduction*, London 2010; Mutschler, Bernhard, *Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon (Studien und Texte zu Antike und Christentum 21)*, Tübingen 2004; Mutschler, Bernhard, *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses*, Tübingen 2006.

der Welt Verächtliche hat Gott auserwählt!’ Also waren die Seelen der Großen wegen der Abstammung des Samens nicht besser und wurden deswegen von dem Demiurgen nicht geehrt.“⁴⁴

Die Argumentation des Irenäus greift auf das egalitäre Denken des Neuen Testaments zurück und verbindet es mit der neutestamentlichen Überlieferung über die Gegner Jesu. Implizit wird dabei vorausgesetzt, dass eine behauptete Bevorzugung durch den Demiurgen bedeutet hätte, dass die genannten Mitglieder der Elite Jesus hätten erkennen müssen. Irenäus destruiert diese These durch die neutestamentlichen Berichte. Man könnte anmerken, dass er sich ein wenig verwickelt, denn wenn man vom angenommenen Faktum ausgeht, wäre zu folgern, dass die gering Angesehenen Träger der Bevorzugung wären. Doch geht es Irenäus zunächst um die Bestreitung der Bevorzugung der gesellschaftlichen Eliten. Zu diesen wird zur Zeit Jesu eben auch Kaiphas als Hoherpriester gerechnet. Seine Nennung erfolgt hier ohne jede Kennzeichnung oder negative Konnotation. Dass er Jesus nicht geglaubt hat, bedarf auf Grund der neutestamentlichen Zeugnisse keinerlei weiterer Begründung. Er gehört zu der Gegnergruppe, die sich aus den Mächtigen zusammensetzt. Zweifelsohne trägt die Erwähnung des Kaiphas für das Verständnis von Joh 11,49ff unmittelbar wenig bei, allerdings zeigt sie, dass die Feindschaft des Kaiphas selbstverständlich vorausgesetzt wird.

⁴⁴ Irenäus, Haer II, Kap. 19, 7 (BKV, 1. Reihe, 3).

3. Kaiphas in der Vita et passio Cypriani

Die Lebens- und Leidensbeschreibung des Pontius⁴⁵ ist ein historisch-hagiographischer Text des dritten Jahrhunderts, der nicht nur Informationen über Cyprian liefert, sondern auch theologische Deutungen seines Wirkens. Dabei greift Pontius auf neutestamentliche Elemente ebenso zurück wie auf die Darstellungen christlichen Martyriums.⁴⁶ Dieser Befund wird besonders deutlich in der Schilderung der Passion, bei der eine Angleichung an das Geschick Jesu stattfindet und die Erzählung des Geschehens mit der Deutung verwoben wird. Im 17. Kapitel der Lebensbeschreibung wird der Urteilspruch über Cyprian kommentiert. Pontius stellt zum Richterspruch fest: „Nichts ist vollkommener, nichts ist wahrhaftiger als dieser Richterspruch. Denn jedes Wort, das da gesagt ist, ist göttlich, wenn es auch von einem Heiden stammt.“⁴⁷

⁴⁵ Vgl. Elm, Eva, Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten (Studies in the History of Christian Traditions 109), Leiden 2002, 65-78; Ziegler, Mario, Die vita et passio Cypriani. Aussageabsicht und historischer Hintergrund, in: Klio 91 (2009), 458-471.

⁴⁶ Vgl. Engberg, Jakob (Hg.), Contextualising early Christian martyrdom (Early Christianity in the context of antiquity 8), Frankfurt a.M. 2011; Joslyn-Siemiatkoski, Daniel, Christian memories of the Maccabean martyrs, New York 2009; Marval, de Pierre (Hg.), Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles, Paris 2010; Baumeister, Theofried, Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementband 61), Rom 2009.

⁴⁷ Vit. Cyp. 17 unter Verwendung der BKV übersetzt: Nihil hac sententia plenius, nihil verius. Omnia quippe quae dicta sunt, licet a gentili dicta, divina sunt (PL 3, 1556).

Diese Aussage weist Strukturähnlichkeiten mit Joh 11,49ff auf: Es spricht ein Gegner des Cyprian, er verkündet das Todesurteil, und doch wird im Erzählerkommentar in diesen Worten ein tieferer Sinn entdeckt, der auf göttlichen Ursprung verweist. Pontius hält dies durchaus für möglich, auch wenn der Sprechende ein Heide ist. Als Begründung schließt er an: „Und es ist ja auch gar kein Wunder, da doch auch sonst die Hohenpriester über das Leiden weissagen.“⁴⁸

Diese Herleitung ist nicht völlig eindeutig, da sie sowohl Anzeichen einer allgemeinen Aussage enthält, wie aber auch solche, die in Richtung der Kaiphas-Prophetie verweisen.

Für die erste Annahme spricht der unmittelbare Anschluss über das Heidentum des Richters. Man könnte vermuten, dass hiermit auf eine pagane Praxis im Umfeld des Pontius angespielt wird; damit stünde man freilich vor dem gleichen Problem wie bei der motivgeschichtlichen Herleitung der Kaiphas-Prophetie selbst.⁴⁹ Eine eindeutige Bezugnahme wäre damit nicht gegeben, da kein literarischer Beleg dafür vorliegt. Es bliebe dann nur die recht allgemein gehaltene Äußerung über priesterliche mantische Praktiken. Allerdings bestünde so das Problem, dass Pontius deren Wahrsagungen Wahrheit und göttlichen Ursprung zuerkannt hätte, was wenig wahrscheinlich erscheint.

Indes ist unter dem Gesichtspunkt der Angleichung an das Geschick Jesu anzunehmen, dass hier trotz des Plurals auf die Kaiphas-Prophetie angespielt wird. Dafür spricht nicht nur das Verb prophetare, sondern auch die Parallelität des Bruches zwischen der Intention des

⁴⁸ Ebd. Nec mirum utique cum soleant de passione pontifices prophetare; vgl. Joh 11, 49 Vulgata: unus autem ex ipsis Caiaphas cum esset pontifex anni illius dixit.

⁴⁹ Vgl. Kapitel II.; vgl. auch: Adrian, Schrift.

Sprechenden und dem Wahrheitsgehalt des Gesagten. So wie Kaiphas in böser Absicht sprach, so redet auch der Richter dem Cyprian zum Unheil, aber in beider Worte enthüllt sich eine Dimension, die dem jeweils Sprechenden nicht bewusst sein muss. Wenn bei Johannes die Fähigkeit zur Prophetie durch die Begabung mit dem Amt des Hohenpriesters begründet wird, so liegt hier die Analogie im Amt des Richters vor. Auffallend bleibt jedoch, dass auch bei Pontius die Wahrhaftigkeit der Aussage nicht primär durch den Akt des Sprechens und die Wortwahl, sondern durch den Akt der Deutung offengelegt wird. Insofern man für den Hintergrund dieses Textes in der *vita et passio Cypriani* Joh 11,49ff annimmt, dann ist daraus zu folgern, dass der Text bzw. seine Erzählung nicht nur bekannt war,⁵⁰ sondern auch als Element einer anderen Erzählung und deren Deutung dienen konnte. Das Verbindungsglied bleibt aber die Voraussetzung der Analogisierung des Geschicks des Märtyrers mit dem Jesu Christi. Es bleibt festzuhalten, dass diese Deutung des Pontius der Stärkung der Identität der Christen in der Verfolgung dienen konnte, da damit selbst eine im wahrsten Sinne des Wortes vernichtende Aussage positiv gewendet werden konnte.

4. Ergebnis

Die Zeugnisse der ersten Jahrhunderte lassen erkennen, dass die Rezeption der Kaiphas-Prophetie kaum einen Niederschlag gefunden hat. Dieser Befund ist jedoch nicht durch eine mögliche Unkenntnis der Texte

⁵⁰ Dass davon gewiss auszugehen ist, belegt die Argumentation Cyprians mit Joh 11,53 in de lapsis 10.

bei den Rezipienten zu erklären oder durch ein völliges Desinteresse an der Person des Hohenpriesters. Dagegen spricht z.B. eindeutig der Befund bei Melito in seiner Paschahomelie:

Πικρός σοι Ἡρώδης ὃν ἐξηκολούθησας.

Πικρός σοι Καϊάφας ὃν ἐπέισθης.

Πικρά σοι χολή ἣν ἐσκεύασας ⁵¹

Am ehesten wird man demnach davon ausgehen können, dass innertheologische Gründe gegen eine ausführliche Befassung sprachen. Man wird annehmen dürfen, dass hierbei insbesondere die Problematik des Prophetenverständnisses innerhalb der christlichen Gemeinden ausschlaggebend war. Solange man noch keine eigene, ausgeformte theologische Position zu dieser Problematik entwickelt hatte, empfahl es sich nicht, sie durch die Erzählung von der Prophetie des Hohenpriesters zu verkomplizieren. Das Entstehen der Kommentarliteratur nötigte dann aber zu einer expliziten Auseinandersetzung.

IV. Die Deutung der Kaiphaz-Prophezie im Werk des Origenes

1. Vorbemerkung

Jeder Versuch, der Bedeutung des Origenes und seines Werkes im Rahmen dieser Untersuchung gerecht zu werden, ist zum Scheitern

⁵¹ Melito Peri Pascha 93 (Melito von Sardes, Sur la pâque et fragments (SC 123), Hg. Perler, Othmar, Paris 1966.); vgl. von der Osten-Sacken, Peter, Mordanklage und Todesurteil. Realität, Religion und Rhetorik in der Predigt Melitos „Über das Passa“, in: Doering, Lutz/Waubke, Hans-Günther/Wilk, Florian (Hgg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, Göttingen 2008, 334-357.

verurteilt. Dies ist nicht nur darin begründet, dass die Schriften des Origenes umfänglichstes Material bieten, sondern auch darin, dass die Bewertung seines Werkes immer noch strittig ist, abgesehen von dem Umstand, dass er zweifelsohne zu den bedeutendsten Männern christlicher Theologiegeschichte gehörte.⁵²

Sein Rang als Exeget tritt in den letzten Jahrzehnten der Forschung immer mehr hervor. Theologie war für ihn Schriftauslegung, wobei seine Beherrschung der antiken Methoden der Exegese unübertroffen ist. Er kann zweifelsohne als ein Meister des mehrfachen Schriftsinnes gelten.⁵³ Seine Haltung zum Judentum ist als ambivalent zu bezeichnen, wobei er – auf Traditionen zurückgreifend – zugleich wiederum prägend wurde. Bei ihm geht die Wertschätzung des Judentums, wie es im Alten Testament, welches für ihn unzweifelhaft Gottes Wort war, bezeugt ist, einher mit einer Absage an das Judentum nach Christus und mit heftiger

⁵² Vgl. Williams, Rowan D., Art. Origenes/Origenismus, in: TRE XXV (1995), 397-420; Marksches, Christoph, Origenes und sein Erbe, Berlin 2007; Reemts, Christiana, Origenes, Würzburg 2004; Trigg, Joseph Wilson, Origen: the Bible and philosophy in the third-century church, London 1985.

⁵³ Vgl. Vogt, Hermann J., Origen of Alexandria, in: Kannengiesser, Charles, Handbook of patristic exegesis (The Bible in ancient Christianity 1), Leiden 2006, 536-574 (Lit!); vgl. weiterhin: Hanson, Richard Patrick C., Allegory & Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture, London 2002 (Reprint 1959); Heither, Theresia, Origenes als Exeget. Ein Forschungsüberblick, in: Schölligen, Georg/Scholten, Clemens (Hgg.), Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum (FS Ernst Dassmann) (JBAC. E 23), Münster 1996, 141-153; Dorival, Gilles (Hg.), Origenes et la Bible (Origeniana 6), Leuven 1995; Abbattista, Ester, Origene legge Geremia-analisi, commento e riflessioni di un biblista di oggi, Rom 2008; Stefaniw, Blossom, Mind, text, and commentary: noetic exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus, Frankfurt a.M. 2010; Köckert, Charlotte, Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie: Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 56), Tübingen 2009; Tzvetkova-Glaser, Anna, Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen, Frankfurt a.M. 2010.

Kritik an dem zeitgenössischen Judentum und den Juden.⁵⁴

2. Die Kaiphas-Prophetie in den Kommentaren zu Matthäus und Johannes

2.1. Vorbemerkung

Die Kommentare zum Matthäus- und Johannesevangelium sind dem Spätwerk des Origenes zuzurechnen und in der Zeit von 240-249 in Caesarea entstanden. Da Origenes in Caesarea den biblischen Lesezyklus in Predigten auslegte, kann man annehmen, dass Teile der Kommentarliteratur ursprünglich als Homilien gehalten wurden. Die umfangreichen Kommentare sind nicht vollständig erhalten geblieben. Dass im Johanneskommentar auch eine Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen zu finden ist, ist erkennbar.⁵⁵ Beide Kommentare bieten Origenes auch die Möglichkeit, Gemeinsamkeiten und Abgrenzungen gegenüber dem zeitgenössischen Judentum zu formulieren bzw. innerhalb kirchlicher Kreise zu einer Klärung

⁵⁴ Vgl. etwa: de Lange, Nicholas R. M., *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976; Sgherri, Giuseppe, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, Mailand 1982; Blowers, Paul M., *Origen, the Rabbis, and the Bible. Towards a Picture of Judaism in Third Century Caesarea*, in: Kannengiesser, Charles (Hg.), *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, Notre Dame 1988, 96-118; Vogt, Hermann J., *Die Juden beim späten Origenes*, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), *Origenes als Exeget*, Paderborn 1999, 225-239; Perrone, Lorenzo, *Die Verfassung der Juden. Das biblische Judentum als politisches Modell in Origenes Contra Celsum*, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7 (2003), 310-328; O'Leary, Joseph S., *Art. Judaism*, in: McGuckin, John (Hg.), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville/London 2004, 135-138.

⁵⁵ Wucherpfennig, Ansgar, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert (WUNT I 142)*, Tübingen 2002.

beizutragen.⁵⁶

2.2.1. Matthäuskommentar

Die Figur Kaiphas begegnet im Matthäus⁵⁷- und Johanneskommentar des Origenes in verschiedenen interpretatorischen Funktionen. In der Auslegung des Matthäusevangeliums versteht Origenes Kaiphas als „Feind Christi“.⁵⁸ Diese grundsätzliche Einschätzung führt dazu, dass Origenes in seinem Kommentar zu Mt 26,57 eine ausführlichere Gegenüberstellung des Kaiphas zu Jesus bietet.

„Ich meine nämlich, daß die Rede von der jüdischen Knechtschaft, in der sie jetzt, im Stich gelassen, nach eigenem Bekenntnis Knechtsdienst leisten [...], Kajafas ist, der gegen die Wahrheit Jesu kämpft und der Hoherpriester [nur] genannt wird; Jesus aber ist in Wahrheit Priester, Wort Gottes, dem alle unterstehen, die Gott dem Vater den angenehmen Dienst leisten. Wo aber Kajafas Hoherpriester ist, dort versammeln sich die Schriftgelehrten, d.h. die Schriftkundigen, die dem tötenden Buchstaben [...] vorstehen. Und entsprechend der Eigenschaft der Schriftgelehrten sind auch die Ältesten die, die sich nicht auf die Wahrheit, sondern auf das Alter des bloßen Buchstabens stützen, und

⁵⁶ Vgl. Vogt, Hermann J., Der Kommentar zum Evangelium des Matthäus, in: Origenes als Exeget, 23-89; Blanc, Cécile, Avant-propos, in: Origène Commentaire sur Saint Jean, Bd.1, Paris 1966, 7-42.

⁵⁷ Vgl. dazu Metzner, Kaiphas, 276-278.

⁵⁸ In Matth 26,51.

darüber hinaus nichts betreiben wollen.“⁵⁹

Dieser kurze Text belegt die exegetische Kreativität des Origenes auf besondere Weise. Er argumentiert auf verschiedenen Ebenen, konkret der historischen, der der biblischen Erzählung und der typologisch-allegorischen, die er aber zugleich miteinander verwebt. So wird man in der Nennung der „jüdischen Knechtschaft“ sowohl einen Hinweis auf den Status der Juden nach dem Jahre 70 sehen können, wie eben auch eine Bindung an den Buchstaben. Der Imagination der Leser ist es überlassen, ein Wort zu finden, das dem „eigenen Bekenntnis“ entspricht. Origenes arbeitet hier mit einer Leerstelle, die es zu füllen gilt. Die grammatikalisch schwierige Aussage, dass die genannte Rede mit Kaiphas identisch ist, wird man dahingehend auflösen müssen, dass sich nach Origenes das negative Sprechen in ihm korporiert. Er ist gleichsam ein Anti-Logos. Insofern diese Rede bzw. Kaiphas „gegen die Wahrheit Jesu kämpft“, verweist er über sich selbst hinaus und wird zeitlich entgrenzt, da auch die Wahrheit Jesu bleibend zu denken ist. Somit gewinnt Kaiphas, die Grenze der Erzählung überschreitend, eine eigene Bedeutung. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass Origenes Kaiphas die Hohepriesterwürde abspricht bzw. sie einengt. Von der Anlage des Textes her folgt er damit seiner eigenen Vorgabe der Kontrastierung von Kaiphas und Jesus. Da Jesus der wahre Priester ist,

⁵⁹ Zitiert nach: Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt. Dritter Teil. Stuttgart 1993, 279; PG 18, 1754: Arbitror enim, quoniam sermo deservitionis Judaicæ quo nunc derelicti deservire prositentur, Caiphas est, qui adversus veritatem militat Jesu, qui dicitur Princeps sacerdotum. Jesus autem, secundum veritatem, sacerdos est Verbum Dei, sub quo constituti sunt omnes qui acceptabiliter serviunt Deo Patri. Ubi autem Caiphas est Princeps sacerdotum, ibi congregantur Scribæ, id est, litterati, qui præsumunt litteræ occidenti. Et secundum litteræ qualitatem Scribarum sunt seniores, qui non in veritatem, sed in vetustatem litteræ simplicis sunt recumbentes, et nihil amplius negotiari volentes.

kann es Kaiphas nicht sein. Allerdings trägt Origenes damit auch ein Moment der Abgrenzung ein. Dass nämlich mit der Bezeichnung „die Gott dem Vater den angenehmen Dienst leisten“ die Christen gemeint sind, steht außer Zweifel. Ihnen gegenüber stehen die Juden, die wiederum typologisch durch die Figuren des Verses personifiziert werden.

Neben die von Paulus entlehnte Kritik an dem tötenden Buchstaben (2 Kor 3,6) tritt der Vorwurf, sich auf das Alter zu beschränken. Hier kann durchaus eine aktuelle hermeneutische Debatte Spuren hinterlassen haben. Sollte sich Origenes gegen andere christliche Theologen abgrenzen, die seine allegorisch-typologische Auslegung nicht teilten,⁶⁰ dann würde er ihnen gleichsam eine jüdische Praxis unterstellen.

Wenn er allerdings direkt auf jüdische Auslegung verweist, dann zeigt sich hier die Selbstbezüglichkeit der Argumentation überdeutlich, da sie letztendlich aus seinem Vorwurf an sie bestünde, dass sie seine christliche Lesart nicht teilen.

Die Kaiphas-Prophetie selbst begegnet als Argument in einer Gleichnisauslegung. Die Auslegung des Gleichnisses von den bösen

⁶⁰ Vgl. etwa: O’Keefe, John J., Art. Scriptural Interpretation, in: McGuckin, John Anthony (Hg.), *The Westminster Handbook to Origen*, London 2004, 193-197; Clark, Elizabeth A., *The Origenist Controversy*, Princeton 1992; Viciano, Albert, *Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick*, in: Schöllgen, Georg/Scholten, Clemens (Hgg.). *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum* (FS Ernst Dassmann) (JBAC. E 23), Münster 1996, 370-405; Vogt, Hermann, *Unterschiedliche Exegese der Alexandriner und der Antiochener. Cyrillische Umdeutung christologischer Texte des Theodor von Mopsuestia*, in: *Stimuli*. 357-369.

Winzern nach Mt 21,33-46⁶¹ bereitet Origenes offensichtlich Schwierigkeiten. Diese sind darin begründet, dass er das Gleichnis und die genannten Personen eindeutig identifiziert und somit den beispielhaften Charakter der Erzählung in Aufschlüsselung auflöst. So ist der „Hausherr“ (Mt 21,33) für ihn nicht eine Chiffre für Gott, sondern es ist Gott als Handelnder im Text, wie er durch eine innertextuelle Auslegung nachweist. Dennoch bringt ihm diese Annahme exegetische Probleme ein, wie die folgenden Ausführungen zeigen, die zudem etwas über sein Verständnis der Exegese aussagen: „Aber vollständiger und nicht nach dem Wortlaut ist, wie wir schon sagten, die folgende Auslegung; wenn einer geistlich ist und alles zu beurteilen versteht [...], wird er an sie viele Fragen stellen und an die durch Unklarheit verschlossene Türe zu den hier verborgenen Gedanken anklopfen; und wenn er richtig gesucht hat, dürfte er finden, und wenn er von Gott erbeten hat, dürfte er empfangen [...] Und uns ist entsprechend unserer Mittelmäßigkeit zu dieser Stelle Folgendes eingefallen: Der menschliche Hausherr ist Gott [...]“⁶². Durch diese Festlegung sieht sich Origenes eben auch genötigt, der Frage nachzugehen, ob man dann annehmen müsse, dass sich Gott so irren könne, wie der Hausherr im Gleichnis fehlgeht hinsichtlich der erwarteten Achtung, die man für seinen Sohn aufbringen werde.

Ein ähnliches Problem stellt sich für ihn im Hinblick auf die Bestimmung der Winzer bzw. des Weinbergs. Einerseits steht der Weinberg für das Volk, andererseits setzt er die Winzer mit den Juden gleich, die Jesus

⁶¹ Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt. Zweiter Teil, Stuttgart 1990, 248-260.

⁶² Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, Zweiter Teil, 249.

getötet hätten. Aber auch daraus erwächst eine Schwierigkeit: „Es scheint nämlich nicht, daß die Juden ihn als den Sohn des Hausherrn getötet haben.“⁶³ Zur Erklärung verweist er zunächst auf Herodes, der eine eigene Art des Glaubens an Jesus hatte, denn nach Origenes gilt: „Vielmehr glaubte er, daß er der verheißene Christus sei, und wollte ihn töten; ja er hat ihn, soviel an ihm lag, getötet.“⁶⁴ Damit ist für ihn die schriftgemäße Möglichkeit erwiesen, daß der Glaube an die Würde Jesu keineswegs bedeutet, dass der Glaubende nicht Jesu Tod planen könne. In einem ähnlichen exegetischen Verfahren erklärt Origenes die Antwort auf die Frage nach dem Handeln des Herrn des Weinbergs. Die Befragten qualifiziert er selber als „schlechte Winzer“, die mit ihrer Antwort ihr eigenes zukünftiges Geschick beschreiben. Er fügt an: „Und wie Kaiphas, der Hohepriester ‚jenes Jahres‘, nicht ‚von sich aus‘ die Wahrheit sagte, sondern deswegen, weil er ‚Hohepriester‘ war, eine Prophezeiung aussprach, so prophezeiten gewissermaßen auch sie; und zwar sprachen sie über die Völker die Prophezeiung aus, dass sie dem Hausherrn die Früchte zu ihren Zeiten geben werden.“⁶⁵

Die Parallelität der als Prophetie qualifizierten Aussage der Winzer und der Prophetie des Kaiphas besteht darin, dass erstens beide unwissentlich und ohne Einsicht der Sprechenden in den Gehalt des Gesagten vorgebracht werden und dass zweitens in beiden Fällen eine Aussage über andere gemacht wird. Von diesem Befund her lässt sich die Prophetie als eine der Wahrheit entsprechende und sich auf die Zukunft beziehende Äußerung bestimmen, in der sie dann ihre Erfüllung

⁶³ Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, Zweiter Teil, 258.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, Zweiter Teil, 259.

findet.

Origenes lässt im Gegensatz zum vorhergehenden Text keinen Zweifel daran, dass Kaiphas tatsächlich Hoherpriester war und dass kausal daher seine Äußerung prophetisch zu verstehen sei, auch wenn sie unwillentlich gleichsam als Fremdaussage geschehe. Hier wird auch ganz deutlich, dass die Fähigkeit und Möglichkeit zur Prophetie sich aus dem Amt des Hohenpriesters herleitet. Als solcher wird Kaiphas, ihm selbst unbewusst, zum Prophet des kommenden Heils, das in dem von ihm betriebenen Tod Jesu gründet.

2.2.2. Johanneskommentar

In seinem Johanneskommentar⁶⁶ beschäftigt sich Origenes intensiv mit der Frage, in welchem Sinn die Schrift von Kaiphas sagen könne, dass er prophetisch geredet habe. Der Kommentar eröffnet somit auch Einblicke in das generelle Verständnis der Prophetie bei Origenes. Da er sich des Weiteren mit anderen Meinungen auseinandersetzt, deren Urheber er allerdings nicht namentlich kennzeichnet, erfährt man ebenso etwas über die Auslegung der Stelle zu seiner Zeit.⁶⁷

Die Ausgangssituation der Erzählung, in die die Kaiphas-Prophetie eingebettet ist, wird von Origenes äußerst dramatisch beschrieben. Die

⁶⁶ Vgl. Vogt, Hermann J., Beobachtungen zum Johannes-Kommentar des Origenes, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), Origenes als Exeget, Paderborn 1999, 187-205.

⁶⁷ Es ist allerdings nicht ganz auszuschließen, dass Origenes mittels eines diatribischen Einwandes seine eigene Position durch die Einführung fiktionaler Gegenmeinungen verstärken will. Doch ist angesichts seiner Argumentation diese Annahme wenig wahrscheinlich. Es handelt sich eher um möglicherweise auch bei den Gläubigen vertretene Positionen.

Überlegungen, die die Ratsversammlung nach der Erweckung des Lazarus bewegen, fasst Origenes dahingehend auf, dass niemand mehr am Bekenntnis, Jude zu sein, festhalten wolle.⁶⁸ Im geistlichen Sinn versteht Origenes in dieser Szene ein Aufbegehren des Bildes (typos) gegen das Offenbarwerden der Wahrheit in Jesus. Dass dieses Vorhaben ohne Erfolg bleiben muss, begründet sich darin, dass es den Planenden am Pneumatischen mangelt. Sie sind in ihrer Vorläufigkeit befangen und wirkungslos. Angesichts dieser doch sehr elaborierten Auslegung ist es bemerkenswert, dass Origenes gleichwohl einen Ausblick in seine Zeit tätigt, wenn er einfügt: „Wir müssen zugeben, dass dies auch nun geschieht: Man kann es bei denen sehen, die durch die fleischliche Verfasstheit (σύστασις) des Judentums die spirituelle Lehre Jesu auflösen wollen.“⁶⁹

Die Übersetzung des griechischen σύστασις ist an dieser Stelle nicht ganz einfach.⁷⁰ Deutlich ist aber, dass der Begriff als Gegensatz zur christlichen, auf Jesus gründenden Lehre gedacht wird, wobei der gegenwärtige Konflikt eine Fortschreibung desjenigen zwischen Jesus und dem Synhedrium ist. Was dort begann, setzt sich mithin fort. Die Formulierung des Origenes lässt ein zweifaches Verständnis zu: Einerseits kann damit das Judentum in seiner gemeindlichen Konstitution in den Blick genommen werden. Origenes würde damit die Institutionen seines zeitgenössischen Judentums einfach durch ihre Existenz als Angriff auf die Lehre Jesu werten. Andererseits kann er

⁶⁸ Johanneskommentar XII. (11) 86, Blanc, Commentaire V, 106.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Liddell, Henry George/Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, LSJ *s111.170.su/stasis (Online-Ausgabe).

damit Christinnen und Christen meinen, die sich gerade wegen ihres christlichen Glaubens ans Judentum gebunden fühlten und unter Umständen dessen Vorschriften und Rituale weiter beachteten. Dies können auch Gemeindemitglieder ohne jüdischen Hintergrund gewesen sein. Für diese waren Grenzen eben nicht fest gezogen.⁷¹

Die Interpretation der Kaiphas-Prophetie⁷² wird von Origenes mit einem Leitsatz begonnen, dessen Klarheit nicht zu wünschen lässt. „Ουχί εἴ τις προφητεύει, προφήτης ἐστὶν ἐκεῖνος.“⁷³ Als Explikation dieser These gilt Kaiphas, von dem Origenes feststellt, dass er keineswegs ein Prophet gewesen sei.⁷⁴ Der Hohepriester wird dann mit Bileam verglichen, den Origenes ebenfalls für keinen Propheten hält, wobei er sich einerseits explizit auf Num 22,38 beruft und auf den Umstand, dass er nach der Schrift Seher und nicht Prophet genannt wird.⁷⁵ Gleichsam als Variante formuliert Origenes dann den Merksatz „Wenn einer Prophet ist, prophezeit er umfassend; wenn aber irgendeiner prophezeit, ist er nicht umfassend Prophet.“⁷⁶ Neben Bibelziten bringt Origenes auch Beispiele aus dem alltäglichen Leben – wie etwa, wer etwas

⁷¹ Boyarin, Daniel, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Pennsylvania 2004. Auch wenn man seiner These keineswegs zur Gänze zustimmt, kann man durchaus feststellen, dass die von Boyarin angenommene Durchlässigkeit religiöser Systeme in der Spätantike wirklich gegeben war.

⁷² Blanc, Cécile, Introduction, in: *Origène Commentaire sur Saint Jean*, Bd. 5, Paris 1992, 17-21 legt eine Analyse der Prophetie bei Origenes vor; sie geht davon aus, dass Origenes sich nicht festgelegt habe.

⁷³ Johanneskommentar XIII. (12)98, Blanc, *Commentaire V*, 112.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Blanc, *Commentaire* verweist auf Jos 13,22 und auf die anderslautende Position des Origenes in *Contra Celsum VII,7*.

⁷⁶ Johanneskommentar XIII.100: Εἴ τις μὲν οὖν Προφήτης ἐστὶ πάντως προφητεύει· εἰ δὲ τις προφητεύει οὐ πάντως ἐστὶ Προφήτης, Blanc, *Commentaire*, 114.

Heilkundliches tue, sei deswegen noch kein Arzt –, um so seine grundsätzliche These zu belegen, die in der Aussage über die Kaiphas-Prophetie aufgipfelt. Zur Darstellung der Verworfenheit und Feindseligkeit des Kaiphas, die in seinem Handeln gegen Jesus zum Ausdruck kommen, führt Origenes die Zeugnisse der Synoptiker an.⁷⁷ Die Fülle der Texte belegt das Übermaß der Schlechtigkeit des Kaiphas und den Umstand, dass er einen erbitterten Kampf gegen Jesus führte. Dennoch gilt: „Nichtsdestotrotz prophezeite er. Dass er prophezeite, lehrte uns mit Gewissheit Johannes.“⁷⁸

Aus diesem augenscheinlichen Widerspruch ergibt sich für Origenes folgerichtig die Frage, ob man annehmen müsse, dass jemand zwingend aus dem Heiligen Geist heraus prophezeie, wenn er prophetisch geredet habe. Diese Meinung, die dann ja auch für Kaiphas gelten müsste, wird von einigen vertreten. Hier zeigen sich Spuren der Debatten um die frühchristliche Bewertung prophetischer Rede, wobei unterschieden wird zwischen dem Akt selbst und dem Urheber. Wieder versucht Origenes, die Frage durch biblische Analogien zu lösen, wobei er sich des Problems durchaus bewusst ist, da 1Kor 12,3 als Argument für die pneumatische Wirkung der Prophetie benutzt wurde. Dass es einen Gegensatz zwischen der Gabe des Heiligen Geistes und der sündigen Existenz gibt, folgert Origenes aus Ps 50,13 mit der Bitte, den Heiligen Geist nicht von ihm [d.h. David] zu nehmen. David habe diese Bitte nach dem Ehebruch mit der Frau des Urias formuliert, und zwar in dem Wissen, dass der Sünder keinen Anteil am Heiligen Geist habe. Die Frage, ob der Heilige

⁷⁷ Vgl. Johanneskommentar XIII-XIV.106-118, Blanc, Commentaire, 117-122.

⁷⁸ Johanneskommentar XIV.120, ὅτι μὲν οὖν προεφήτευσεν, σαφῶς ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Ἰωάννης Blanc, Commentaire, 122.

Geist aus einem Sünder sprechen könne, ist demnach, so Origenes, biblisch vorgegeben. Die Lästerung Gottes macht ein Sprechen im Heiligen Geist unmöglich.

Auch wenn Origenes sich nicht eindeutig festlegt, so ist es doch augenscheinlich, dass er bereits die Vorstellung, aus Kaiphas könne situativ der Heilige Geist gesprochen haben, für völlig unangemessen hält. Für ihn ist die Äußerung des Kaiphas vergleichbar mit dem Zeugnis und der Prophetie der bösen Geister nach Mk 1,24. Dieses Argument wird durch die Erzählung von Apg 16,16f verstärkt. Auch böse Mächte können Wahres prophezeien; dies gilt dann auch für Kaiphas.⁷⁹ Die Ausführungen werden von Origenes nochmals um biblische Beispiele, fast in Form eines Kompendiums, vermehrt. Es geht ihm um das Führen des Nachweises, dass es eine eindeutige Aussage zum Verhältnis von Prophetie, deren Wirkmacht, der Person des Sprechenden und dem Urheber in der Schrift nicht gibt. Er führt wiederum Bileam an, dann den bösen Geist, der von Saul Besitz ergriff, die Lügenpropheten des Ahabs (1Kön 22) und die Hexe von Endor.

Allein die Vielzahl von Belegen macht deutlich, dass Origenes es sich mit seiner Position nicht leichtmacht. Da er in Kaiphas den unerbittlichen Gegner Jesu sieht, kann er andererseits nicht zugestehen, dass in ihm bzw. aus ihm der Heilige Geist wirksam wurde. Ganz generell lässt Origenes hier erkennen, dass es nicht um den Wahrheitsgehalt einer Prophetie geht, die einen Sprechenden zum Propheten macht, sondern um seine ganze Praxis. Damit ist es Origenes nicht nur möglich, an einer kritischen Beschreibung des Kaiphas festzuhalten, unbeschadet des

⁷⁹ Vgl. zur gesamten Argumentation Johanneskommentar XV.121-129, Blanc, Commentaire, 122-126.

Wahrheitsgehalts seiner Aussage, sondern auch ein durchgängiges Kriterium für die Prophetie zu entwickeln.

Seine eigene Position bringt Origenes folgendermaßen zum Ausdruck:

„Wer also so will, daß Kaiphas von einer bösen Macht (πονηράν δύναμιν) her prophezeit habe, der kann für sich in Anspruch nehmen, daß es gar nicht paradox ist, wenn eine böse Macht so etwas gesprochen hat. Wird doch aus den Niederschriften der Evangelisten über die Reden des Teufels an den Herrn ersichtlich, daß der Teufel sehr wohl wußte, Jesus sei der Sohn Gottes. Man wird sagen müssen: Der Macht, die dieses Prophezeien bewirkte, wohnte Bosheit inne. Ihre Absicht es nicht, bei den Hörern Glauben schaffen, sondern, die Hohenpriester und Pharisäer im Synedrium gegen Jesus aufzustacheln, sie sollten ihn kreuzigen. Das war kein Wirken nach der Art des Heiligen Geistes.“⁸⁰

Die Argumentation beruht auf der von der Schrift bezeugten Möglichkeit, dass auch der Diabolos Wahres im Wissen um die Gottessohnschaft Jesu gesprochen hatte. Die naheliegende Parallele zwischen dem Teufel und Kaiphas besteht darin, dass sie beide durch ihre Rede Jesus schaden wollen. In beider Absicht offenbart sich demnach ihre Bösartigkeit. Allerdings geschieht damit auch eine Angleichung des Kaiphas an teuflische Mächte. Die Macht, die ihn zum Prophezeien befähigt, ist dem Bereich des Bösen zugeordnet, auch wenn die Prophetie dahingehend wahr war, dass sie das stellvertretende Sterben Jesu ankündigte.⁸¹

⁸⁰ Origenes, Das Evangelium nach Johannes (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde N.F. 4), übersetzt und eingeführt von Rolf Gögler, Einsiedeln 1959, 351; Johanneskommentar XV.150f, Blanc, Commentaire, 134-136.

⁸¹ Johanneskommentar XVIII.154-XIX.170, Blanc, Commentaire, 138-144.

Jedenfalls ist sich Origenes darin sicher, dass Kaiphas ohne Verständnis und Einsicht gesprochen hat,⁸² ebenso wie die Versammlung der Gegner Jesu die Prophetie nicht ihrem wahren Sinn nach verstand; darin gleichen sie den Häretikern bei der Lektüre der Schrift.⁸³ Origenes kommt in diesem Kontext nochmals auf die Vorstellung derer zurück, die meinen, Kaiphas habe aus dem Heiligen Geist gesprochen.⁸⁴ Deren Begründung ist es ganz offensichtlich, dass die von Kaiphas intendierte Absicht der Tötung Jesu dessen eigenem Willen und seiner Sendung entsprach. Daher können sie in seinen Worten eben deswegen eine vom Heiligem Geist bewirkte Prophetie erkennen, da sie nicht nur inhaltlich wahr ist, sondern auch dem Ziel der Rettung dient. Aber genau in diesem Kontext führt Origenes den Hinweis auf, dass die Schrift leicht missverständlich sei und von Häretikern auch missdeutet werde. Für Origenes ist die Vorstellung, der Heilige Geist habe in Kaiphas gewirkt, nicht nachvollziehbar, auch wenn er es letztlich den Lesern überlässt, über deren Sinnhaftigkeit zu entscheiden.⁸⁵

⁸² Johanneskommentar XX.171, Blanc, Commentaire, 145.

⁸³ Johanneskommentar XXII.190, Blanc, Commentaire, 153f.

⁸⁴ Johanneskommentar XXII.188, Blanc, Commentaire, 152: ὁ μέντοι βουλόμενος ἀπολογεῖσθαι περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος δοκοῦντος αἰτίου γεγονέναι ἵνα συμβουλευσῶνται ἀπο κτεῖναι τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῶν λόγων κινηθέντες τοῦ Καϊάφα οἱ ἄρ χιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι φησὶν ὅτι οὐκ ἀλλότριόν ἐστὶν τὸ τοιοῦτο ἔργον τῆς ἀγιότητος, ἐπεὶ μηδὲ Ἰησοῦς ἀνάξιον ἑαυτοῦ πεποίηκεν εἰς πτώσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐλθῶν τῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ φάσκων . .

⁸⁵ Johanneskommentar XXII.191, Blanc, Commentaire, 154: ταῦτα δὲ φημι κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῇ περὶ τοῦ ἁγίου εἶναι πνεῦμα τὸ διὰ τοῦ Καϊάφα προφητεῦσαν ἐκδοχῆ, οὐ πάντως <συν>ιστὰς τοῦθ' οὕτως ἔχειν, ἀλλὰ καταλιπὼν καὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν κρίνειν ὁπότερον χρὴ παραδέξασθαι περὶ τοῦ Καϊάφα, καὶ ὡς † ὑπὸ πόδας τοῦ πνεύματος κεκινημένου; zu den Problemen der Übersetzung von ὑπὸ πόδας vgl. Blanc, Commentaire, 155, Anm. 4.

3. Zusammenfassung

Die Interpretation der Prophetie des Kaiphas ist bei Origenes im Wesentlichen von zwei grundlegenden Aspekten bestimmt. Der eine Aspekt ist die Wahrnehmung des Kaiphas als tödlicher Gegner Jesu, dessen gesamtes Planen und Tun von Bösartigkeit und Verderbtheit durchdrungen ist. Der andere ist im weitesten Sinne die Pneumatologie des Origenes⁸⁶, die sich insbesondere in der Frage nach der Ursache der Prophetie des Hohenpriesters niederschlägt. Denn dass es sich bei den Worten des Kaiphas um eine Prophetie handelt, kann Origenes nicht ignorieren.

Kaiphas erfüllt, wie sich im Kommentar zu Matthäus zeigte, die Rolle des diabolischen Feindes, der weitgehend die Verantwortung für den Tod Jesu trägt. Dabei ist es beachtlich, dass Origenes unentschieden in der Frage ist, wie man den Umstand bewerten soll, dass Kaiphas das Amt des Hohenpriesters innehat. Diese Unentschiedenheit hat Auswirkungen auf die Herleitung der Fähigkeit zur Prophetie. Insofern das hohepriesterliche Amt Verweischarakter für den wahren Hohenpriester – nämlich Jesus – hat, wäre es immerhin im Bereich des Denkbaren, dass Kaiphas dadurch die Gabe der Prophetie zufällt. Offensichtlich tendiert aber Origenes zu der Vorstellung, dass Kaiphas in seiner Verderbtheit

⁸⁶ Vgl. mit weiterführender Literatur Dünzl, Franz, *Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in der frühchristlichen Literatur* (JbAC. E 30), Münster 2000; Marksches, Christoph, *Der Heilige Geist im Johanneskommentar. Einige vorläufige Bemerkungen*, in: *Il Commento a Giovanni di Origene: Il testo e i suoi contesti. Atti dell VIII Convegno di Studi di Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, a cura di E. Prinzi, Biblioteca di Adamantius 3, Villa Verucchio 2005, 277-299; Rutherford, Janet E., *The Alexandrian spirit: Clement and Origen in context*, in: *The Holy Spirit in the fathers of the church*, Dublin 2010, 32-56.

nicht Träger der Würden des Amtes sein konnte, da ihm sämtliche religiöse, ethische und moralische Voraussetzungen fehlten. Diese Ausgangslage führt Origenes in eine Problematik, die er durch eine differenzierte Unterscheidung zwischen Prophet, prophetischer Rede und Ursache der Rede zu lösen sucht.

Man kann es durchaus als geistreich und geschickt bezeichnen, wenn er die These vertritt, dass prophetische Rede zwar notwendig, aber eben nicht hinreichend ist, um jemanden als Propheten bezeichnen zu können. Wie er aus alttestamentlichen Beispielen, hier insbesondere Bileam und die Lügenpropheten am königlichen Hof, herleiten kann, gab es auch dort Männer, die situativ prophetisch redeten, ohne aber als Propheten gelten zu können. Diese situative prophetische Rede ist gekennzeichnet durch Wahrheit, aber auch dadurch, dass sie von außen bewirkt wird und nicht etwa auf die Sprechenden zurückzuführen ist. Diese Sprechenden sind Instrumente, wobei ihnen weder klar sein muss, dass sie prophetisch reden, noch müssen sie verstehen, was sie reden. Nicht einmal ihre Intention beim Sprechen muss positiv sein, wie Origenes an dem die Wahrheit sagenden Teufel oder den bösen Geistern belegt. Zu genau dieser Gruppe zählt Origenes auch den Kaiphas. Unbeschadet seiner Verkommenheit und seiner Boshaftigkeit, die ihren Ausdruck darin finden, dass er Jesus zu Tode bringen will, hat er prophezeit, was wahr ist, ohne es aber zu verstehen.

Von dieser Negativbestimmung her lässt sich beschreiben, wie Origenes den wahren Propheten versteht: Er ist in seiner ganzen Person in Tun und Wollen von Gott bestimmt; er weiß, dass er Prophet ist und Gott durch ihn wirkt. Die ethische Komponente spielt dabei eine zentrale Rolle. Man kann davon absehen, dass es bei Origenes gleichsam einen

blinden Fleck gibt, nämlich die Frage, warum Gott sich dann nicht ausschließlich solcher Männer bedient, um prophetische Rede ergehen zu lassen, und auf Männer verzichtet, denen es an jeder Qualität mangelt. Für Origenes stellt sich diese Problematik nicht.

Im Kontext der Auslegung der Prophetie des Kaiphas entwickelt er den Typ eines Pseudopropheten, der wahr prophezeit, ohne Prophet zu sein.

Allerdings ist damit die für Origenes zentrale Frage nach der Wirkursache des prophetischen Redens des Kaiphas noch nicht geklärt.

Origenes sieht sich genötigt, sich mit der Vorstellung auseinander zu setzen, der Heilige Geist habe Kaiphas als Instrument gewählt. Diese Annahme ist für Origenes aus zwei Gründen mehr als zweifelhaft.

Einerseits nämlich fällt damit die Frage nach der persönlichen Verantwortung und Schuld des Kaiphas weg. Soweit sich die anders lautende Argumentation bei ihm erkennen lässt, wird hier von einer Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu ausgegangen, in deren Dienst der Vollendung dann auch Kaiphas steht, da er – durch den Heiligen Geist angeregt – den Tod Jesu befördert und so der Heilsvollendung dienlich ist, sodass Kaiphas letztlich den Willen Gottes umsetzte. Damit ist nichts über dessen persönliche Schuld gesagt, aber eine exegetische Lösung gefunden worden, die letztlich des Konstrukts des

Pseudopropheten nicht mehr bedarf. Für Origenes aber stellt sich das Problem nochmals anders, da er so annehmen müsste, dass der Heilige Geist einen durch und durch verderbten Menschen in seine Macht genommen habe. Da Origenes davon ausgeht, dass das Pneuma nicht einem Sünder einwohnen könne,⁸⁷ erschließt sich ihm diese Möglichkeit nicht. Unschwer kann man erkennen, dass an dieser Stelle systematisch-

⁸⁷ Vgl. insbesondere Marksches, Heiliger Geist.

theologische Überlegungen die Auslegung bestimmen. Für ihn ist es daher zwingend, die Einwirkungen einer bösen Macht bei Kaiphas anzunehmen. Durch diese Verbindung allerdings verändert sich auch die Darstellung des Hohenpriesters selbst, der ganz in dem Bereich des Bösen angesiedelt wird. Indem er den Tod Jesu fordert, unterliegt er der Macht des Bösen und hat an ihm teil. Für seine prophetischen Worte bedeutete dies, dass weder er noch seine Zuhörer noch die Macht, die die Worte bewirkte, um deren prophetischen Gehalt wussten. Trotz der komplizierten Exegese hat dieses Argument durchaus etwas für sich: Wie im Evangelium selber, ereignet sich die Prophetie gleichsam außerhalb der Erzählung.

V. Die weitere Entwicklung in der griechischen Literatur nach Origenes

1. Vorbemerkung

Die überragende Bedeutung des Origenes für die gesamte exegetische Entwicklung der christlichen Kirche, insbesondere aber die der griechischen, schlägt sich in der Rezeptionsgeschichte der Kaiphas-Prophetie nieder. Auch wenn man sagen kann, dass keiner ähnlich komplex und darin umfassend den Text auslegt, so haben seine verschiedenen Ansätze sich dennoch als durchsetzungsfähig gezeigt. Dabei ist festzuhalten, dass sowohl die Frage der ethischen Verfasstheit des Kaiphas wie auch die nach dem Wert und Ursprung seiner vom Evangelisten als Prophetie qualifizierten Rede weiterhin in die Debatten einfließt.

Die folgenden Belegtexte stammen aus völlig unterschiedlichen literarischen Gattungen und ebenfalls unterschiedlichen Kontexten. Sie zeigen eine Verdichtung innerhalb der Auslegung, wofür als besonderes Indiz der Umstand gelten kann, dass die Kaiphas-Prophetie und die mit ihr verbundene Erzählung in polemischen Kontexten begegnet.

2. Constitutiones Apostolorum

Bei den Constitutiones Apostolorum handelt es sich der Gattung nach um eine Gemeindeordnung; der unbekannte Verfasser will den Eindruck erwecken, dass die Schrift in die Anfänge der Kirche gehört, tatsächlich dürfte sie aber in die Regierungszeit des Gratian (375-383) zu datieren sein. Sie reagiert demnach auf die Umwälzungen innerhalb der christlichen Kirche nach Konstantin und Julian.⁸⁸

Im achten Buch beschäftigt sich der Text mit Priestern und Bischöfen, die einen unwürdigen Lebenswandel führen. Gegen die Vorstellung, dass die heiligen Handlungen, die sie vollziehen, sie selbst heiligen, werden Gegenbeispiele angeführt.

Ἐκεῖνο δὲ προστίθεμεν τῷ λόγῳ, ὅτι οὔτε πᾶς ὁ προφητεύων ὄσιος οὔτε πᾶς ὁ δαίμονας ἐλαύνων ἅγιος. Καὶ γὰρ καὶ Βαλαὰμ ὁ τοῦ Βεῶρ ὁ μάντις προεφήτευσεν δυσσεβῆς ὢν καὶ Καϊάφας ὁ ψευδώνυμος ἀρχιερεὺς, πολλὰ δὲ καὶ ὁ διάβολος προλέγει καὶ οἱ ἀμφ' αὐτὸν δαίμονες· καὶ οὐ παρὰ τοῦτο μέτεστιν αὐτοῖς εὐσεβείας σπινθήρ, ἀγνοίᾳ γὰρ εἰσιν πεπιεσμένοι δι' ἐκούσιον κακόνοιαν. Δῆλον οὖν ὅτι οἱ ἀσεβεῖς, κἂν προφητεύωσιν, οὐ καλύπτουσιν διὰ τῆς προφητείας τὴν

⁸⁸ Vgl. Steimer, Bruno, *Vertex traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin 1992.

ἐαυτῶν ἀσέβειαν, οὐδὲ οἱ δαίμονας ἐλαύνοντες ἐκ τῆς τούτων
ὑποχωρήσεως ὀσιωθήσονται .⁸⁹

Man kann in diesem Text der Constitutiones Apostolorum feststellen, dass zwar die durch Origenes genannten Beispiele angeführt werden können, ohne dass aber seine ausführliche Exegese übernommen wird. Gemeinsam ist weiterhin, dass zwischen Person und Handlung unterschieden wird. Nicht jedoch lassen sich die Constitutiones auf die Frage ein, welchen Ursprungs die Befähigung zur Prophetie ist. Das Fehlen dieser Problemstellung ergibt sich unschwer aus dem Kontext und der Intention des Textes. Es geht darin darum, eine Form des Amtshochmutes zu brechen, der auf der Vorstellung beruht, dass das Amt bzw. die Amtshandlungen den Amtsträger automatisch heiligen. Die Handlungen selber stehen außer Zweifel. Nach den Beispielen wird tatsächlich prophetisch geredet und die bösen Geister werden wirklich ausgetrieben. Mithin wird Gleiches für die Handlungen der als unwürdig betrachteten Bischöfe und Priester gelten.

Im Zentrum steht nicht die Frage nach der Gültigkeit der Handlungen, sondern ob diese Aufschluss über die Akteure geben. Dass damit ein Thema angeschnitten wird, das nicht nur in der Spätantike, sondern in

⁸⁹ Zitiert nach: http://churchgoc.org/Library/const_ap8.html: Das aber müssen wir dem Wort noch beifügen, dass nicht jeder, der prophezeit, ein Gottesfürchtiger, und nicht jeder, welcher Dämonen austreibt, ein Heiliger ist. Denn auch Bileam, der Sohn des Beor, ein Seher, prophezeite, obwohl er gottlos war, und ebenso Kaiphas, der fälschlicherweise Hoherpriester genannt wurde. Vieles hat auch der Teufel vorhergesagt und seine Dämonen; und doch war in ihnen kein Funke Frömmigkeit, sondern voll Unkenntnis waren sie wegen selbst gewollter Bösartigkeit. Es ist nun offensichtlich, dass die Gottlosen, mögen sie auch prophezeien, durch die Prophetie ihre Gottlosigkeit nicht bedecken, und diejenigen, welche Dämonen austreiben, werden durch deren Ausfahren nicht geheiligt.

der gesamten Kirchengeschichte relevant ist, ist offensichtlich.⁹⁰ So betrachtet, ist die Kennzeichnung des Kaiphas als ὁ ψευδώνυμος ἀρχιερεύς erstaunlich, da damit die im Johannesevangelium vorgegebene Begründung für die Fähigkeit der prophetischen Rede wegfällt und die von den Evangelisten vorgegebene Bezeichnung in Frage gestellt wird. Von der inneren Logik der Argumentation der Constitutiones Apostolorum her stellt dieser Einschub sogar eine Schwächung der exemplarischen Funktion dar, denn immerhin hätte sich so eine Entsprechung zwischen Amtsträgern ergeben.

Da sich im Text selbst keine Erklärung für diesen Zusatz findet, ist man auf Vermutungen angewiesen. Am naheliegendsten ist es, wenn man Origenes folgend annimmt, dass als Gegensatz der wahre Hohepriester zu denken ist, nämlich Jesus Christus. Im Vergleich mit ihm wird Kaiphas fälschlicherweise so genannt.

Durch den Kontext wird Kaiphas mit Bileam in Zusammenhang gebracht und auch wiederum mit den teuflischen Mächten. Diese Verbindung trägt zur Stereotypisierung des Kaiphas bei, indem er mit dämonischen Mächten im Bunde erscheint. Da es keine weitere explizite Kennzeichnung des Kaiphas gibt, kann man davon ausgehen, dass die unbekanntes Verfasser der Constitutiones Apostolorum negative Konnotationen bereits voraussetzten. Das generalisierende zusammenfassende Fazit gilt ohne Zweifel auch für Kaiphas: Die wahre Prophetie ergeht trotz dessen Gottlosigkeit und ändert nichts an ihr.

⁹⁰ Vgl. etwa: Tilley, Maureen A., The Bible in Christian North Africa. The Donatist world, Minneapolis 1997.

3. Eustathius von Antiochien

Eustathius, der um 319 Bischof von Antiochien wurde, war ein wortreicher Gegner des Arianismus, was ihn um 327 das Amt kostete. Eine Synode – wohl unter dem Vorsitz des Eusebius von Caesarea – setzte ihn ab, was eine Verbannung nach sich zog, worauf es in Antiochien zu einer Spaltung der Gemeinde kam. Eustathius starb wahrscheinlich um die Mitte des 4. Jahrhunderts.

Er war ein entschiedener Gegner des Origenes, dem er eine Vernachlässigung des Literalsinns vorwarf und zugleich die Bevorzugung spekulativer Exegese.⁹¹ In der Schrift⁹² *De engastrimytho contra Origenem* setzte er sich kritisch mit Origenes' Deutung der Erzählung über die Hexe von Endor (1 Sam 28) auseinander.⁹³ Der Streitpunkt lässt sich wie folgt zusammenfassen: „Eustathius in his prooimion says this Eutropius has sought his opinion because he was not pleased with the things Origen published about the ‘belly-myther’. In a homily delivered in Jerusalem ca. 238–242, which was apparently in wide

⁹¹ Vgl. Lorenz, Rudolf, Art. Eustathius von Antiochien, in: TRE 10 (1982), 543-546.

⁹² Eustathius Antiochenus (CCSG 51), ed. Declerck, José H., *Eustathii Antiocheni, Patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia*, Leiden 2002, 3-60; vgl. auch: Greer, Rowan A. und Mitchell, Margaret M. (Übers./Einl.), *The „Belly-Myther“ of Endor. Interpretations of 1 Kingdome 28 in the Early Church*, Atlanta 2006; Origenes, Eustazio, Gregorio di Nissa: *La maga di Endor*, ed. Simonetti, Manlio, Florenz 1989.

⁹³ Vgl. Mitchell, Margaret M., *Patristic Rhetoric on Allegory. Origen and Eustathius Put 1 Samuel 28 on Trial*, in: *The Journal of Religion* 85, 3 (2005), 414-445; Smelik, Klaas A. D., *The Witch of Endor. 1 Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D.*, in: *Vigiliae Christianae* 33 (1979), 160-179; Trigg, Joseph W., *Eustathius of Antioch's Attack on Origen. What Is at Issue in an Ancient Controversy?*, in: *The Journal of Religion* 75, 2 (1995), 219-238.

circulation thereafter Origen had argued that ‘truly it was Samuel who was raised’, an interpretation Eustathius regards as crude and dangerously wrong, for no daimonion (such as he assumes was at work in the woman) could raise the soul of a just man like Samuel. Historically this remarkable dispute has been viewed with some surprise, since it is Origen the famous Alexandrine who appears to take a literal reading of the passage, and the Antiochene, Eustathius, who upbraids him for it.”⁹⁴

Weiterhin verwunderlich ist es, dass Eustathius dieselben Beispiele anführt wie Origenes, um ihn zu widerlegen. Dazu gehören dann eben auch Kaiphas und seine Prophetie. Dabei wird die Funktion dieses Verweises nicht ganz klar,⁹⁵ aber der Text sagt dennoch etwas über das Verständnis der johanneischen Stelle aus.

„καὶ γὰρ ὁ Καϊάφας ἐπὶ τῇ κατὰ τοῦ Χριστοῦ συστάσει προύφήτευσεν, εἰρηκῶς ὅτι ,συμφέρει ἡμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται‘. ταῦτα μὲν οὐκ εἶπεν ἀφ' ἑαυτοῦ, καθάπερ ὁ σοφώτατος ἐξέδωκεν Ἰωάννης, ἀρχιερεὺς δὲ τυγχάνων ἐκείνου τοῦ ἔτους ἐπροφήτευσεν. εἰ δὲ οὗτος ὁ κατὰ τοῦ κυρίου βουλάς ἀδίκους ἀράμενος ὅμως οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ προφητεύει, κινούμενος δὲ δήπουθεν ὑφ' ἑτέρου καθ' ἑαυτοῦ ποιεῖται τὸν ἔλεγχον, οὐδὲ εἴ τις ἄλλος ἄρα τοιοῦτό τι δρᾶ προσεκτέον ὅτι παρὰ τοῦτο θειοτέρας ἐξήπται δυνάμεως, οὐδὲ ἀνασχετέον εἰ λέγοι τις ὅτι μαντεία δαμονιώδει ψυχὰς

⁹⁴ Mitchell, Margaret M., *Rhetorical Handbooks in Service of Biblical Exegesis*. Eustathius of Antioch Takes Origen Back to School, in: Fotopoulos, John (Hg.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context*. Studies in Honor of David E. Aune (NovTSup 122), Leiden 2006, 349-67, 356.

⁹⁵ Mitchell, Margaret M., *Some Observations on the Texts Translated*. Theological Perspectives, Abschn. Origen, in: Greer, Rowan A./Dies., *The „Belly-Myther“ of Endor*. Interpretation of 1 Kingdoms 28 in the Early Church, liv, FN 35: „Although I have no explanation for it, the fact is that Eustathius employs these same examples (2.8; 11.5-7; 14.1-3).“

ἀνάγειν ἔοικεν ἐξ ἄδου καὶ στρατιᾶς ἀγγέλων οἷα θεός“.⁹⁶

Eustathius hält sich sehr eng an den johanneischen Text und beruft sich ausdrücklich auf den Evangelisten, um darzulegen, dass die Prophetie nicht von Kaiphas selbst kam, sondern ihm aus seinem Amt zuwuchs. Auch der Umstand, dass er gegen den Herrn Ränke schmiedete, ändert nach Eustathius nichts daran, dass er nicht aus sich selber heraus prophezeite. Wie bereits angedeutet, wird hierbei nicht deutlich, inwiefern er dieses Beispiel meint, gegen Origenes wenden zu können, da auch dieser den genannten Umstand nicht bestreitet. Zur Erzählung von der Hexe von Endor trägt das Beispiel der Kaiphas-Prophetie nichts bei.

4. Gregor von Nazianz

Der um 330 geborene Gregor von Nazianz⁹⁷ ist, was die Wechselfälle seiner Biografie angeht, gewiss eine der dramatischsten Personen der christlichen Spätantike. Seine Zerissenheit endete erst wenige Jahre vor seinem Tod, 390. Ob er mit sich oder der Welt im Streit lag, sei dahingestellt. Johannes Quasten fasst das aktive Leben des Gregor von Nazianz zusammen: „He longs for solitude and yet the prayers of his friends, his accomodating disposition and his sense of duty call him

⁹⁶ Zitiert nach: ed. Declerck

⁹⁷ Vgl. Sieben, Hermann J., Gregor von Nazianz. Dichterische Theologie, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 82-97; Daley, Brian, Gregory of Nazianzus, London 2006; McGuckin, John Anthony, St Gregory of Nazianzus. An intellectual biography, Crestwood/NY, 2001; Børtnes, Jostein/Hägg, Tomas (Hgg.), Gregory of Nazianzus. Images and Reflections, Copenhagen 2006; Demoen, Kristoffel, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics, Turnhout 1996.

back to the turbulent world and the controversies and conflicts of his time. Thus his entire career is a succession of flights from, and returns to the world.“⁹⁸ Ein größeres exegetisches Werk hat Gregor von Nazianz nicht vorgelegt. Er vertrat vielmehr seine trinitarische Theologie als großer Prediger und würdiger Erbe antiker Rhetorik. Als solcher wurde er wahrgenommen und blieb auch so in Erinnerung.⁹⁹

Die Kaiphas-Prophetie findet sich bei ihm in einer Lobrede auf Athanasius, die in Konstantinopel um 380 gehalten wurde. Er benutzt sie freilich nur indirekt im Rahmen einer polemischen Abqualifizierung der Gegner des Heiligen auf der Synode von Konstantinopel um 336. Es handelt sich dabei eher um ein Beispiel antiker Polemik, denn der Exegese.

Ταύτης ἀποτέλεσμα τῆς δυναστείας, ἢ πρότερον μὲν τὴν τῆς ἀγίας καὶ καλλιπαρθένου Θέκλας Σελεύκειαν, μετὰ δὲ τοῦτο τὴν μεγαλόπολιν ταύτην καταλαβοῦσα σύνοδος, ἃς ἐπὶ τοῖς καλλίστοις τέως γνωριζόμενας, ἐπὶ τοῖς αἰσχίστοις ὀνομαστὰς πεποίηκεν· εἴτε τὸν Χαλάνης πύργον, ὃς καλῶς τὰς γλώσσας ἐμέρισεν (ὡς ὄφελόν γε κάκεινα! ς ἐπὶ κακῶ γὰρ ἢ συμφωνί)α, εἴτε τὸ Καιάφα συνέδριον, ᾧ Χριστὸς κατακρίνεται, εἴτε τι ἄλλο τοιοῦτο τὴν σύνοδον ἐκείνην ὀνομαστέον, ἢ πάντα ἀνέτρεψε καὶ συνέχεεν.¹⁰⁰

⁹⁸ Quasten, Johannes, *Patrology*. Vol.III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Utrecht 1960, 236.

⁹⁹ Vgl. Rhoby, Andreas, Aspekte des Fortlebens des Gregor von Nazianz in byzantinischer und postbyzantinischer Zeit, in: Grünbart, Michael (Hg.), *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, Berlin 2007, 409-418.

¹⁰⁰ Gregor von Nazianz, *Oratio 21, 22*, zitiert nach: Grégoire de Nazianze, *Discours 20-23 (SC 270)*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay, Paris 1980, 155-156; vgl. auch Athanasius, *De Synodis*, I, 3.

Schon dieser kurze Auszug zeigt die rhetorische Fertigkeit des Gregor, der einen Spannungsbogen von der Schändung des Ansehens der Städte, in denen die Synoden stattfanden, über den Turm von Babel bis zu Kaiphas spannte. Der polemische Vergleich der Synode von Konstantinopel mit der Versammlung, bei der Kaiphas prophezeite, gibt der Stilfigur ein starkes Gewicht. So wie das Synhedrion unter Führung des Kaiphas den Tod Jesu betrieb, so hat die arianisch gesinnte Synode sich an der Göttlichkeit Christi vergangen.

Bei diesem Text steht man auf besondere Weise vor dem Problem der zeitgenössischen Rezeption. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Gregor von Nazianz sich eines polemischen und dennoch eingängigen Arguments bedient, das einen gewissen Überraschungsmoment für die Zuhörer hat. Es läge mithin ein recht kühner, aber umso wirkungsvollerer Vergleich vor. Es kann ebenso möglich sein, dass es sich hier um die schriftliche Bezeugung eines bekannten Vergleiches handelt, wobei der Vergleichspunkt eben in der negativen Absicht liegt.

Auch wenn diese Frage nicht abschließend geklärt werden kann, so wird doch deutlich, dass Gregor von Nazianz bereits an einer negativen Darstellung des Kaiphas partizipiert, bei der die Nennung des Namens genügt, um die negative Konnotation hervorzurufen. Das abschließende Urteil, das er in Anlehnung an Jer 4,22 über die Synodalen fällt, dass sie weise darin seien, Böses zu tun, aber unkundig, das Gute zu tun (Σοφοὶ γὰρ ἐγένοντο εἰς τὸ κακοποιῆσαι τὸ δὲ καλὸν ποιῆσαι οὐκ ἔγνωσαν.), gilt wohl auch für Kaiphas.

5. Gregor von Nyssa

Gregor¹⁰¹ wurde um 335 geboren und betrachtete zeitlebens seinen Bruder Basilius als seinen Lehrer. Die Lebensumstände des Gregor von Nyssa entbehren nicht einer gewissen Dramatik. Nach den niederen Weihen heiratete er, zog sich dann in ein Kloster zurück, übernahm gegen seinen eigenen Willen, aber auf Wunsch seines Bruders den Bischofssitz in Nyssa, auf dem er ohne große Begeisterung und noch weniger Geschick saß, ständig bedroht von arianischen Gegnern. Erst mit dem Tod des Kaisers Valens im Jahr 378 und der damit endenden Begünstigung der Arianer begann eine glücklichere Phase seines Lebens, in der er als Verfechter der nizänischen Lehre hoch geachtet war. Das Jahr 394 kann als sein Todesjahr angenommen werden.

Sein Schrifttum ist umfangreich und vielfältig. Dogmatische, exegetische, spirituelle und homiletische Schriften gehören dazu. In seinen exegetischen Schriften zeigt er sich von Origenes beeinflusst. Die Rezeption der Kaiphas-Prophetie findet sich nicht in seinen exegetischen Werken, sondern in einer Schrift gegen Eunomius, einen Vertreter des radikalen Arianismus.¹⁰²

In diesem Kontext setzt sich Gregor von Nyssa mit einem Problem der antihäretischen Polemik auseinander, nämlich mit der gemeinsamen

¹⁰¹ Vgl. Dünzl, Franz, Gregor von Nyssa. Mystik und Gottesliebe, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), Theologen der christlichen Antike, Darmstadt 2002, 98-114; Blowers, Paul M., Art. Gregory of Nyssa, in: McKim, Donald K. (Hg.), Dictionary of Major Biblical Interpreters. Revised edition, Downers Grove/IL 2007, 481-485; Drobner, Hubertus, Art. Allegory, in: Mapser, Giulio (Hg.), The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, Leiden 2010, 21-26; Ders., Art. Analogy, in: ebd., 30-36; Ders., Art. Ecclesiology, ebd., 247-255; Ders., Art. Skopos, ebd., 681f.

¹⁰² Vgl. Vaggione, Richard P., Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution, Oxford 2000.

Schnittmenge exegetischer Meinungen zwischen Arianern und Nizänern. Gregor kann nicht bestreiten, dass Eunomius Positionen vertritt, die ihm ebenfalls zu eigen sind. Auch bei ihm finden sich Bezeugungen der von Gregor anerkannten Wahrheit. Diese Problematik ist innerhalb eines antihäretischen Diskurses dann wenig hilfreich, wenn man – wie im vorliegenden Fall – den Gegner als völlig Irrenden darstellen will.

Um dieses Problem zu lösen, greift Gregor auf die Kaiphas-Prophetie als Exempel zurück: Die Wahrheit mag scheinbar von ihren Gegnern zerstört werden. Tatsächlich eignet ihr aber eine solche Macht, dass sie selbst im Mund der Gegner Wahrheit bleibt, sodass sie gegen den Willen des Sprechenden offenbar wird.

Ähnliches gilt für die rechtgläubige Lehre, die auch da zutage tritt, wo sie bekämpft wird. Und hier ist genau der Vergleichspunkt: So wie die Häretiker ohne Verständnis die wahre Lehre verkünden, so wurde der heilbringende Tod Jesu von Kaiphas prophezeit, ohne dass er wusste, was er sagte.¹⁰³

Innerhalb der Argumentation des Gregor ist dieses Beispiel stringent. Der Rede muss die Wahrheit nicht abgesprochen werden, weil sie gleichsam aus sich selbst heraus existiert. Sie ist damit vom Wissen und Wollen der Sprechenden losgelöst. Für diese These ließ sich nach Gregor kaum ein besseres Beispiel als das des Kaiphas finden, da er Wahrheit sprach, aber ohne dass es für Gregor nötig wäre nachzuweisen, dass er ein Feind der Wahrheit war. So gesehen ist er ein ideales Beispiel für die

¹⁰³ Contra Eunomium III, 2: „Ἄλλ’ ἔοικεν ἡ ἀλήθεια καὶ διὰ τῶν πολεμούντων αὐτῇ φανερούσθαι, μὴ δυναμένου καθάπαξ μηδὲ ἐν ταῖς τῶν ἐχθρῶν φωναῖς ὑπερισχύειν τῆς ἀληθείας τοῦ ψεύδους. διὰ τοῦτο τῷ στόματι τῶν ἀντικειμένων καὶ μὴ εἰδότην ἃ λέγουσιν ὁ τῆς εὐσεβείας ἀνακηρύσσεται λόγος· καθάπερ καὶ ὑπὸ τοῦ Καϊάφα τὸ σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ κυρίου πάθος προηγόρευτο, οὐκ εἰδότης ὁ λέγει.“ (zitiert nach ThLG <http://stephanus.tlg.uci.edu>).

Lösung eines innertheologischen Konflikts. Allerdings ist dabei auch nicht zu übersehen, dass Gregor nicht von einem singulären Fall ausgeht, sondern ihn in Variation auch in seiner Zeit für möglich hält. Eindrucksvoll genug ist damit ausgesagt, dass sich die Wahrheit wegen der ihr innewohnenden Kraft auch außerhalb der Rechtgläubigkeit zeigen kann.

6. (Ps)-Basilius, *Enarratio in prophetam Isaiam*

Die Schrift *Enarratio in prophetam Isaiam* ist innerhalb der Forschung zu Basilius umstritten. Es werden Argumente für die Verfasserschaft des Basilius angeführt,¹⁰⁴ von der auch schon Maximus Confessor ausging, aber auch Gegenargumente. Mit Johannes Quasten ist festzuhalten:

„Today the opinion prevails that the work is not authentic.“¹⁰⁵

Der Text ist gleichwohl für die Rezeptionsgeschichte von Interesse, da ihm die – ob nun tatsächliche oder vermeintliche – Verfasserschaft des Basilius zu hohem Ansehen verhalf. Die Prophetie des Kaiphas kommt in einem Diskurs über die Frage, was ein Prophet ist, zur Sprache.

„Πῶς δὲ καὶ Βαλαὰμ προφητεύει καὶ Καϊάφας; Ὅτι κάκεῖνοι τοὺς πειθομένους εἶχον· καὶ ὁ μὲν ὡς ἀρχιερεὺς, ὁ δὲ ὡς μάντις. Οὐ γὰρ ψυχῆς καθαρότης ἐνταῦθα, οὐδὲ διαύγεια νοῦ ἐνορῶντος Θεὸν, καὶ τὴν ἐκεῖθεν δύναμιν ἐπισπῶντος· ἀλλ' οἰκονομικῶς ἐν αὐτοῖς ὁ λόγος, οὐ

¹⁰⁴ Die Echtheit wird vertreten in: San Basilio, *Commento al profeta Isaia*, Hg. P. Trevisan, 2vols. Turin: Società Editrice Internazionale, 1939; eine Übersicht zur Debatte bieten: Gryson, R. Szmatala, D., *Les commentaires patristiques sur Isaie d'Origène à Jérôme*, in: RE Aug 36 (1990), 3-41; 38-39.

¹⁰⁵ Quasten, *Patrology*, 219.

κατὰ τὴν ἀξίαν, ἀλλὰ πρὸς τὸν καιρὸν.“¹⁰⁶

Die Verbindung von Bileam und Kaiphass findet sich auch hier. Zunächst wird ihre Überzeugungskraft durch ihre Stellung erklärt, einerseits als Seher, andererseits als Hoherpriester. Aber beide waren nicht disponiert zum Prophetenamt, da es ihnen an Voraussetzungen dazu mangelte. Weder gab es eine reine Seele noch einen gottsuchenden Geist noch überhaupt irgendeine Tugend. Aber dennoch waltete, so (Ps)-Basilius, in ihnen das Wort eben nicht gemäß ihres eigenen Verdienstes, sondern wegen des Zeitpunkts, zu dem sie sprachen.¹⁰⁷

(Ps)-Basilius bestimmt Bileam und Kaiphass als funktional und situativ prophetisch auftretende Figuren. Dass sie, obwohl sie in keiner Hinsicht der prophetischen Vorstellung entsprechen, ausgewählt werden, hat einerseits zu tun mit ihren Ämtern, die ihnen von vornherein eine solche Autorität zusprechen, sodass sie Gehör finden. Die andere Begründung ist völlig unabhängig von ihnen und paradoxal zu ihrer ethischen Verfasstheit. Das prophetische Wort ergeht eben durch sie, weil es der Zeitpunkt für dieses prophetische Wort ist. Nun kann man über die Einsichtigkeit des letzten Arguments streiten.

Allerdings hat (Ps)-Basilius damit eine Lösung gefunden, die ihn weder nötigt, ein eingeschränktes Prophetenverständnis zu entwickeln, noch darüber zu diskutieren, warum die prophetische Gabe, die ihnen gleichsam als Fremdes widerfuhr, bei ihnen zu finden war. Es war eben der richtige Zeitpunkt, der Kairos, in dem sie, denen Aufmerksamkeit

¹⁰⁶ PG 30, 125.

¹⁰⁷ Eine Variante findet sich PG 30, 461: „Ἀχάζ δὲ οὕτως ἐδέξατο τὴν περὶ τῶν ἐσομένων προφητείαν, ὡς Λάβαν, ὡς Ἄβιμέλεχ, ὡς Ναβουχοδονόσορ, ὡς Φαραῶ, ὡς Καϊάφας τὸ τελευταῖον, οὐ διὰ τὴν τοῦ βίου ἀξίαν, ὅσον διὰ τὴν ἐκ τοῦ ἀξιώματος προσοῦσαν αὐτῷ ἀξιοπιστίαν.“

gewiss war, als Instrument für das prophetische Wort dienten. Damit wird zwar radikal zwischen Sprechenden und Wort unterschieden, aber die Wahrheit des Wortes bleibt von der Verfasstheit der Sprechenden unberührt.

7. Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus¹⁰⁸ hat eines der umfangreichsten Werke der Spätantike hinterlassen. Der um 349 geborene und 407 gestorbene Kirchenvater ist zweifelsohne in zeitgenössischer und späterer Wirkung einer der größten Prediger nicht nur der griechischen Kirche. Von 386-397 predigte er über die Bücher der Heiligen Schrift; zahlreiche dieser Predigten wurden publiziert und geben bis heute ein Zeugnis seines Schriftverständnisses, das allerdings auch einen entwickelten theologischen Antijudaismus enthielt.¹⁰⁹ Schriftauslegung betrachtete er als Dienst an der Schrift für die Gemeinde: „Always anxious to ascertain the literal sense and opposed to allegory, he combines great facility in discerning the spiritual meaning of the scriptural text with an equal ability for immediate, practical application to the guidance of those committed to his care. The depth of his thought and the soundness of his masterful exposition are unique and attract even

¹⁰⁸ Vgl. Allen, Pauline/Mayer, Wendy, John Chrysostom, London 2000; Brändle, Rudolf, Johannes Chrysostomus. Bischof, Reformator, Märtyrer, Stuttgart 1999; Kelly, John N.D., Golden Mouth. The Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop, Ithaca/NY 1995.

¹⁰⁹ Vgl. Brändle, Rudolf, Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/387. Ein Beitrag zur Geschichte altkirchlicher Judenfeindschaft, in: Kirche und Israel 2 (1987) 142-160; Kampling, Rainer, Art.: Chrysostom, John (349-407), in: Levy, Richard S. (Hg.), Antisemitism. A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution, Santa Barbara 2005, 121-122.

modern readers. He is equally at home in the books of the Old and the New Testament and has the skill to use even the former for the conditions of the present and the problems of daily life.“¹¹⁰

7.1 Kaiphas – ein böser Prophet

Die Kaiphas-Prophetie findet mehrfach in den Werken des Chrysostomus Erwähnung. Vereinfachend kann man sagen, dass neben der Nennung des Kaiphas in anderen biblischen Texten außerhalb des Johannesevangeliums es primär Texte sind, in denen es um das Sprechen Unwürdiger geht.

Besonders auffällig ist dieser Zusammenhang in einer Predigt zum Kolosserbrief. Johannes Chrysostomus spricht von seiner Schwäche, die aber durch die Kraft Gottes aufgefangen werde. Dass Gott sich nicht scheut, zum Heile vieler auch mit Niedrigen oder Verworfenen zu sprechen, belegt Chrysostomus u.a. an Kain, dem Pharao oder Nebukadnezar.¹¹¹ Hier findet nun auch Kaiphas Erwähnung: „Und Kaiphas sprach prophetisch, obwohl er ein Christusmörder und unwürdig war,

¹¹⁰ Quasten, Patrology III, 433; vgl. weiterhin mit zahlreichen Literaturangaben: Kannengiesser, Handbook, 783-798; Berry-Wylie, Amanda, The Exegesis of History in John Chrysostom's Homilies on Acts, in: Burrows, Mark S. (Hg.), Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on his Sixtieth Birthday, Grand Rapids 1991, 59-72; Mitchell, Margaret M., The heavenly trumpet. John Chrysostom and the art of Pauline interpretation (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 40), Tübingen 2000.

¹¹¹ Eine ähnliche Reihung findet sich in der Predigt zu 1 Kor: „Καὶ γὰρ τῷ Βαλαὰμ ἐνήργησεν ὁ Θεὸς, καὶ τῷ Φαραὼ τὰ μέλλοντα ἀπεκάλυψε, καὶ τῷ Ναβουχοδονόσορ, καὶ Καϊάφας προεφήτευσεν, οὐκ εἰδὼς ἃ ἔλεγε“ (zitiert nach ThLG <http://stephanus.tlg.uci.edu>).

wegen der Würde des Priesteramtes.“¹¹² Die Qualifizierung als Christusmörder stellt Kaiphas in ein derart schlechtes Licht, dass die Bemerkung, er sei unwürdig, dagegen abfällt und als Kontrast zur folgend genannten Amtswürde zu verstehen ist. Der Begriff des χριστοκτόνος begegnet bei den griechischen Vätern im Plural häufig zur Kennzeichnung der Juden.¹¹³ Dass er hier auf Kaiphas angewendet wird, ergibt sich am ehesten aus dem Umstand, dass die Worte des Kaiphas auf den Tod Jesu abzielen. Um zu erklären, warum diese Worte als Prophetie zu verstehen sind, bleibt Chrysostomus eng am Text, indem er sie aus dem Amt und damit nicht der Person ableitet. Aufgrund des Kontextes darf angenommen werden, dass sie sich letztlich göttlichem Wirken verdankt.

Der Gegensatz zwischen Amtswürde und unwürdigem Amtsinhaber wird von Chrysostomus in Predigten zur Apostelgeschichte hervorgehoben. Mit Kaiphas wurde das Amt des Hohenpriesters entehrt und dem Niedergang preisgegeben. Die Worte des Kaiphas werden von ihm als prophetische verstanden, die sich in der Kirche erfüllen. Vom Wortlaut her waren sie Ausdruck des Begehrens, Christus zu töten, dem Sinn nach aber waren sie geistig zu verstehen. Sie legen dar, dass Christus um der Juden und Völker willen sterben musste. Daran, so Chrysostomus, kann man die Kraft Gottes erkennen, welche die Feinde zwingt, die Wahrheit zu künden.¹¹⁴ Während der letzte Gedanke sehr

¹¹² In epistulam ad Collosenses: καὶ Καϊάφας προεφήτευσε χριστοκτόνος ὢν καὶ ἀνάξιος, διὰ τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα (zitiert nach ThLG <http://stephanus.tlg.uci.edu>).

¹¹³ Vgl. Schreckenberg, *Adversus-Judaeos*, passim.

¹¹⁴ In principium Actorum „Εἶδες δύναμιν Θεοῦ, πῶς τὴν γλῶτταν τῶν ἐχθρῶν ἀναγκάζει τὰ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας λέγειν;“ (zitiert nach ThLG <http://stephanus.tlg.uci.edu>).

stark an Gregor von Nyssa erinnert,¹¹⁵ ist der Gedanke der doppelten Aussage durchaus originell. Die Kaiphas-Prophetie wird damit ein gleichsam vom Evangelisten vorgegebenes Lehrstück über den doppelten Schriftsinn.¹¹⁶ Dass Kaiphas nicht wusste, was er wirklich sagte, ist für Chrysostomus offenkundig anzunehmen.¹¹⁷

7.2 Die Kaiphas-Prophetie im Johanneskommentar

In seinem homiletisch angelegten Kommentar widmet sich Johannes Chrysostomus ausführlich den Versen des Johannesevangeliums, deren Deutung sowohl hinsichtlich der Worte der Prophetie, wie aber auch der Person des Kaiphas bemerkenswert ist.¹¹⁸ Seiner Auslegung stellt er Ps 9,15 nach der LXX voran und wendet das Motiv derer, die sich in ihren eigenen Fallen verstricken, auf die Juden an, die er hier gleichsetzt mit der im Evangelium genannten Versammlung. Der Psalmvers habe

¹¹⁵ Vgl. Kapitel IV,4.

¹¹⁶ In principium Actorum „Τούτου τοῦ ῥήματος ἡ δύναμις ὅρα πῶς μεθ' ἡμῶν ἐγένετο· ἵνα μάθῃς ὅτι τὸ μὲν ῥήμα ἦν τοῦ ἱερέως, τὸ δὲ νόημα ἠδυνήθη γενέσθαι πνευματικόν“ (zitiert nach ThLG <http://stephanus.tlg.uci.edu>).

¹¹⁷ In Acta apostolorum „καθάπερ καὶ Καϊάφας προεφήτευσεν οὐκ εἰδῶς“ (zitiert nach ThLG <http://stephanus.tlg.uci.edu>).

¹¹⁸ Hom.65 in Joh: Ὁρᾶς πόση τῆς ἀρχιερατικῆς ἐξουσίας ἡ δύναμις; Ἐπειδὴ γὰρ ὅλως ἠξίωτο τῆς ἀρχιερωσύνης, καίτοι ἀνάξιος ὢν τοῦ πράγματος, προεφήτευσεν, οὐκ εἰδῶς ἅπερ ἔλεγε· καὶ τῷ στόματι μόνον ἐκέχρητο ἡ χάρις, τῆς δὲ μιαρᾶς καρδίας οὐχ ἤψατο. Πολλοὶ γοῦν καὶ ἄλλοι τὰ μέλλοντα εἶπον, ἀνάξιοι ὄντες, ὁ Ναβουχοδονόσορ, ὁ Φαραῶ, ὁ Βαλαάμ· καὶ πάντων ἡ αἰτία δῆλη. Ὁ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· [...] Τί δέ ἐστιν, Ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου; Μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τοῦτο διεφθαρτο. Οὐκέτι γὰρ τὸν χρόνον ἅπαντα τῆς ζωῆς ἱεράτευον, ἀλλ' ἐνιαυτόν, ἐξ οὗ γεγόνασιν ὠνήται αἱ ἀρχαί. Πλὴν ἀλλὰ καὶ οὕτω παρῆν ἔτι τὸ Πνεῦμα. Ἐπειδὴ δὲ τὰς χεῖρας ἤραν κατὰ τοῦ Χριστοῦ, τὸ τηρικαῦτα αὐτοῦς ἐγκατέλιπε, καὶ μετῆλθεν ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους. (zitiert nach ThLG <http://stephanus.tlg.uci.edu>). Die Homilie wird wegen ihrer Länge hier nur in Auszügen wiedergeben.

sich an ihnen erfüllt, da ihnen durch die Ermordung Jesu genau das Gegenteil von dem widerfahren sei, was sie durch die Tötung hätten verhindern wollen. Damit ist nicht nur der Verlust von Stadt und Tempel an die Römer gemeint, sondern auch die Gewissheit der Höllenstrafe. Das Auftreten des Kaiphas wird von Johannes als Ausdruck von dessen Schamlosigkeit und Verwegenheit gedeutet. In dieser Haltung spricht er offen aus, was die anderen noch in Erwägung zogen. Die Begründung des Evangelisten, er habe als Hoherpriester gesprochen, wird von Chrysostomus als Hinweis auf die Würde des Amtes verstanden und der ihm innewohnenden Macht. Da Kaiphas selber aber des Amtes unwürdig war, verstand er nicht, was er sagte. Sein Mund war Instrument der Gnade, auf die diese Prophetie zurückging. Wie sehr ihm das Gesagte fremd war, zeigt Chrysostomus daran, dass er meint, die eigenen Worte hätten das Herz des Hohenpriesters nicht erreicht. Für den Nachweis, dass auch Unwürdige Wahrheit reden können, führt Chrysostomus die Reihe von Nebukadnezar über den Pharao bis Bileam an, zu der dann eben auch Kaiphas gehört. Die Worte des Kaiphas sind Erweis der Macht des Geistes, der selbst aus dem Bösen Worte der Prophetie hervorbringen kann.

Ausführlicher geht Chrysostomus der Frage nach, welche Bedeutung die Formulierung ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐν αὐτοῦ ἐκείνου hat. Er hält fest, dass auch das hohepriesterliche Amt zu jener Zeit käuflich war und schon verderbt. Dennoch sei der Geist mit dem Amt verbunden gewesen. Erst nach der Tötung Jesu habe der Geist die Amtsinhaber verlassen und sei auf die Apostel übergegangen. Belege hierfür findet er im Zerreißen des Vorhangs, der Ankündigung Jesu nach Mt 23,38 und bei Josephus. Chrysostomus verknüpft hiermit weiterhin Motive aus dem Gleichnis vom

Mord im Weinberg und mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn. Wie ein Vater ein wertvolles Gewand seinem unnützen Sohn nimmt, so hat Gott das Pneuma von den Juden weggenommen und denen aus den Völkern gegeben. Das Ersteren nach den Worten des Evangelisten ebenfalls durch den Tod Jesu Heil zuteil wird, nimmt Chrysostomus nicht in den Blick, sondern radikalisiert den Text zu einer heilsgeschichtlichen Ablösung, die in dem prophetischen Wort vorgezeichnet wird und sich in der kirchlichen Wirklichkeit als Gemeinschaft verschiedener Ethnien realisiert. Die Prophetie des Kaiphas ist mithin Prophetie seines und der Juden Ende.

Johannes Chrysostomus sieht durchaus den Widerspruch, der in der Person des Kaiphas als Prophet und Gegner Jesu zugleich angelegt ist. Er löst diesen, indem er Kaiphas nochmals stärker negativ akzentuiert und die Prophetie als umso größeren Machterweis des Geistes deutet, während der Hohepriester nur noch dessen Instrument ist. Allerdings hält Johannes daran fest, dass zwar nicht der Person, aber dem Amt besondere Begabung und Begnadung zu eigen ist, die sich im Pneuma ausdrücken. Das Amtsscharisma existiert unabhängig von der Person des Amtsträgers. Als Eintragung ist die Vorstellung der heilsgeschichtlichen Ablösung zu betrachten. Durch eine Verknüpfung verschiedener Motive aus verschiedenen Texten wird bei Chrysostomus die Kaiphas-Prophetie zu einem Wendepunkt in der Geschichte Israels, die mit der dort angekündigten Tötung Jesu ihr Ende findet.

8. Kyrill von Alexandrien

Kyrill von Alexandrien¹¹⁹ gehört zweifelsohne zu den kontroversen Gestalten der christlichen Spätantike. Seine Streitlust und Neigung zur Polemik hat ihn zu einer zentralen Figur in kirchenpolitischen und theologischen Kontroversen des 5. Jahrhunderts werden lassen. Allerdings forcierte er auch ausstehende dogmatische Lösungen, sodass seine Wirkung bis in die Gegenwart anhält.

Um 375 geboren, gestorben 444, gehörte er in die Zeit großer politischer und kultureller Umbrüche. 412 folgte er seinem Onkel Theophilus auf den Patriarchenstuhl von Alexandria. Ähnlich wie dieser war er im Umgang mit nicht-nizänischen Christen, mit Heiden und Juden von einem Rigorismus, der ihm sogar Ärger mit staatlichen Stellen bereitete. In Auseinandersetzungen scheute er auch vor Gewalt nicht zurück, dabei waren gewalttätige Mönche seine Handlanger. In die Zeit seines Patriarchats fällt die Ermordung der Philosophin Hypatia. Er gehört zu den schreibfreudigsten Vätern der griechischen Kirche, wobei neben das dogmatische Schrifttum auch eine Vielzahl bibeltheologischer Texte tritt. Die Schriftauslegung war für ihn ein wichtiges Instrument, um dogmatische Probleme zu diskutieren und sie

¹¹⁹ Vgl. Hardy, Edward R., Art. Cyrillus von Alexandrien, in: RE 8 (1981), 254-260; Russell, Norman, Cyril of Alexandria, London 2000; Weinandy, Thomas G./Keating, Daniel A. (Hgg.), The Theology of St. Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation, London 2003; Hainthaler, Theresia, Cyrill von Alexandrien. Vater der Kirche im 5. und 6. Jahrhundert und in der Ökumene heute?, in: Arnold, Johannes u.a. (Hgg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit, Paderborn 2004, 283-312.

einer Klärung zuzuführen.¹²⁰ Von besonderer Bedeutung ist hierbei sein großer Kommentar zum Johannesevangelium.¹²¹ „Cyril’s monumental commentary is eminently theological, with ample use of spiritual interpretation. Doctrinally he fights against the Arians and the christology of Antioch, though Nestorius is not mentioned by name, and therefore the commentary is dated before 429.“¹²²

Wenn man bedenkt, dass Kyrill die Ablehnung, um nicht zu sagen Feindschaft gegen Johannes Chrysostomus gleichsam von seinem Onkel geerbt hat, ist es auffällig, welche Nähe es zwischen Kyrill und Johannes Chrysostomus in der Auslegung der Kaiphas-Prophetie¹²³ gibt.¹²⁴ Es verdankt sich wohl dem Interesse an der theologischen Interpretation, dass Kyrill dem Synhedrium vorwirft, dass es nicht an Jesus geglaubt hat, obwohl die inspirierte Schrift (ἡ θεόπνευστος γραφή) vorausgesagt hatte, dass der Christus viele Wunder tun würde. Die Pläne, die angesichts der Erweckung des Lazarus von ihm angestellt werden, sind demnach nicht nur Ausdruck der Bösartigkeit, sondern auch ein Sich-Verschließen vor der Heiligen Schrift. Ähnlich wie Johannes betont Kyrill, dass das, was man durch die Tötung anstrebte zu vermeiden, nun tatsächlich eingetreten sei. Die Juden haben sich selbst

¹²⁰ Farag, Lois M., St. Cyril of Alexandria. A New Testament Exegete. His Commentary on the Gospel of John, Piscataway, NJ 2007; Wilken, Robert L., Cyril of Alexandria (CA. 375-444) Biblical exegete, in: Kannengiesser, Handbook, 840-869.

¹²¹ PG 73, 9-756.

¹²² Kannengiesser, Handbook, 347.

¹²³ Im Commentarius in Isaiam prophetam, PG 70, 889, 1308 geht Kyrill auf die Prophetie ein, wobei ihn wie im Kommentar zu Joh die Frage der unwillentlich prophetischen Rede interessiert.

¹²⁴ Gegen Russel, Cyril, 96.

zerstört durch die Tötung Jesu. Obwohl Kaiphas wie alle anderen verdorben war, hat er dennoch etwas Wahres gesagt, wobei diese Wahrheit aber nicht aus ihm kam, sondern aus der Kraft Gottes. Er selber sprach ohne Verständnis, aber als jemand, der das Amt eines Propheten innehatte. Indem er die Heilsamkeit des Todes Jesu ankündigte, hat er Gott verherrlicht, allerdings geschah dies gleichsam gezwungenermaßen; als Vergleich führt Kyrill Bileam an. Diese Problematik, nämlich aus welchen Gründen Kaiphas prophezeien konnte, beschäftigt Kyrill noch weitergehend. Kaiphas hatte das priesterliche Vorrecht. Daher wurde die Gabe der Prophetie nicht ihm zuteil, sondern der Würde des Priesteramtes. Kyrill hält demnach an der Begründung des Evangeliums fest, auch um den Preis, dass er dem hohepriesterlichen Amt eine eigene Würde zusprechen muss. Er unterscheidet streng zwischen Person und Amt und entfaltet die Vorstellung, dass das Eine, ohne das Andere zu tangieren, wirkmächtig wird. Kyrill illustriert das unwissentliche und dennoch prophetische Reden am Beispiel der Heilswirksamkeit des Todes Jesu. Während Kaiphas meinte, der Tod Jesu käme in irdischer Weise den Juden zugute, so ist er – wie Kyrill mit Bezug auf das Evangelium betont – für die ganze Menschheit heilsam. Allerdings hat die Vorstellung, dass die Juden gleichsam zuerst die Heilempfänger sind, bei ihm keinen Platz. Er nivelliert eine Rangfolge. Kyrill begründet dies dadurch, dass alle Menschen durch einen Vater geschaffen seien, sie also als Geschöpfe Gottes Kinder genannt werden können.¹²⁵ Diese Schöpfungswirklichkeit wird immer wieder durch den Satan gefährdet; Christus aber hat alle in der einen Kirche gesammelt und zu einer Einheit zusammengeführt

¹²⁵ Vgl. auch: Homiliae Paschales 5,4 Pg 77, 484.

unabhängig von der ethnischen Herkunft. Auf diese ekklesiale Wirklichkeit hin hatte Kaiphas gesprochen, ohne es zu wissen.¹²⁶ Die Interpretation des Kyrills ist facettenreich. Sie verbindet textbezogene Elemente mit Ausführungen zum Verständnis der Prophetie und mit ekklesialen Aspekten. Dass der Hohepriester nach Kyrill die Zukunft der Kirche voraussagt, belegt, wie ernst es Kyrill mit der Aussage ist, Kaiphas habe tatsächlich im Vollsinn eine Wahrheit von prophetischem Gehalt gesprochen.

9. Ergebnis

¹²⁶ Ἄλλ' ὅπερ ἐλέγομεν, ὅπερ λάθρα ἐμελέτων Ἰουδαῖοι ποιῆσαι, τοῦτο φανερώς αὐτοῖς ὁ τούτων ἀρχιερεὺς συμβουλεύει ποιεῖν καὶ φονεῦσαι τὸν Χριστὸν, ὡς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τοῦτο λέγων, καίπερ τὸ ἔθνος ἄδικον. πρᾶγμα δὲ ἀληθές φησιν, οὐκ ἐκ τῆς αὐτῶν δυστροπίας κατωρθωμένον, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως καὶ σοφίας. οἱ μὲν γὰρ ἐπ' ὀλέθρῳ ἰδίῳ τὸν Χριστὸν ἀπέκτειναν, ὁ δὲ "θανατωθεὶς σαρκί," πάντων ἡμῖν γέγονεν αἴτιος τῶν ἀγαθῶν. ἀπώλειαν δὲ τοῦ ἔθνους καλεῖ, τὸ ὑπὸ χεῖρα γενέσθαι τὴν Ῥωμαϊκὴν, καὶ ἀπολέσθαι τὴν τοῦ νόμου σκιάν· ὅπερ ἀνατρέψαι ζητοῦντες, ὑπέμειναν. ἐξ ἀνόμου μὲν οὖν εἶπε γνώμης ὁ Καϊάφας ὁ εἶπεν· ὅμως ὁ λόγος γέγονε πράγματος ἀληθοῦς ἐρμηνευ 2.295 τικὸς, ὡς ἐν τάξει προσενεχθεὶς προφητείας. ὅσων γὰρ γέγονεν αἴτιος ἀγαθῶν ὁ τοῦ Χριστοῦ θάνατος, προανα φωνεῖ λέγων ὁ οὐκ οἶδε, καὶ δοξάζων τὸν Θεὸν ὡς ὁ Βαλαάμ κατὰ ἀνάγκην, ἐπεὶπερ ἦν ἔχων τὸ ἱερατικὸν ἀξίωμα, ὡς οὐκ αὐτῷ δοθείσης τῆς προφητείας, ἀλλὰ τῷ τῆς ἱερωσύνης σχήματι· ἦτοι ἐξ ὧν ὕστερον τὰ εἰρημένα γέγονεν ὑπὸ τοῦ Καϊάφα καὶ ἀπέβη οὐ πάντως λαβόντος προφητικὴν χάριν. εἰκὸς γὰρ ὅτι ὁ λαλοῦσί τινες γίνεται· εἰ καὶ μὴ εἰδότες ὅτι πάντως ἔσται, λαλοῦσιν. ὁ μὲν οὖν Καϊάφας ὑπὲρ μόνων Ἰουδαίων ἔλεγεν ἔσεσθαι τὸν Χριστοῦ θάνατον, ὁ δὲ ὑπὲρ πάσης φησὶν αὐτὸν γενέσθαι τῆς ἀνθρωπότητος. γένος μὲν γὰρ καὶ τέκνα Θεοῦ ἅπαντες χρηματίζομεν, καθὸ πάντων ἐστὶ πατὴρ τρόπῳ δημιουργικῷ γεννήσας καὶ ἀγαγὼν ὡσπερ εἰς ὕπαρξιν τὰ οὐκ ὄντα. ἔτι δὲ καὶ ὅτι κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐτιμήθημεν γεγονότες ἐξ ἀρχῆς, καὶ ἄρχειν λαχόντες τῶν ἐπὶ γῆς, καὶ τῆς θείας ὁμολογίας ἠξιωμένοι, καὶ τῆς ἐν παραδείσῳ διαίτης τε καὶ τρυφῆς ἀπολαύοντες. ἀλλ' ἐσκόρπισεν ὁ σατανᾶς ἐν ταύτῳ μείναι μὴ συγχωρήσας, καὶ ἀποβουκολήσας πολυτρόπως τῆς εἰς Θεὸν προσεδρείας τὸν ἄνθρωπον. συνεισῆγαγε δὲ πάλιν καὶ συνεκόμισσε πάντας διὰ τῆς πίστεως ὁ Χριστὸς εἰς μίαν αὐλήν τὴν Ἐκκλησίαν, καὶ ὑπὸ ζυγὸν ἓνα παρεσκεύασε, πάντων ἐν γεγονότων, Ἰουδαίων, Ἑλλήνων, Βαρβάρων, Σκυθῶν, καὶ "εἰς ἓνα καινὸν "ἄνθρωπον" ἀναπλαττομένων, καὶ προσκυνούντων ἓνα Θεόν (zitiert nach ThLG <http://stephanus.tlg.uci.edu>).

Die Entwicklung der Auslegungsgeschichte zur Kaiphas-Prophetie in der auf Origenes folgenden Zeit lässt einerseits deutlich seinen Einfluss erkennen, andererseits zeigt sich trotz aller Unterschiede eine Tendenz zur Vereinheitlichung der Exegese. Letztere begegnet insbesondere in der Reihung von negativ besetzten biblischen Personen, die gleichwohl von Gott als Instrument der prophetischen Rede benutzt wurden. Dabei bildet sich Bileam als der ‚klassische‘ Gegenpart heraus. Die polemische Akzentuierung des Kaiphas zeigt sich u.a. dann, wenn er und seine Prophetie polemisch benutzt werden, um andere Meinungen der christlichen Gruppe zu diffamieren.

Die Einbindung in den theologischen Antijudaismus kann man daran erkennen, dass Kaiphas gleichsam als Vertreter des Judentums angesehen wird. Allerdings bleibt festzuhalten, dass die Prophetie bzw. der Text des Evangeliums zu vielschichtig war, um ausschließlich antijüdisch instrumentalisiert zu werden.

Das zentrale Problem des Textes bestand für die Autoren darin, dass man einem klaren Gegner Jesu zugestehen musste, die Wahrheit sprechen zu können. In Zeiten inner- und außerkirchlicher Abgrenzungsversuche war diese Aussage zweifelsohne besonders problematisch. Die Lösung hierfür wurde im Fall des Kaiphas in einer völligen Diskrepanz zwischen Amt und Amtsträger gesucht. Das Amt wirkte trotz der Unwürdigkeit seines Inhabers ohne dessen Wissen wie aus sich selbst. Bei Gregor von Nyssa wird der „Fall“ Kaiphas dann sogar zu einer Analogie im Umgang mit als häretisch angesehenen Gruppen und deren gleichlautenden Positionen. Auch wenn das zweifelsohne eine besondere Funktionalisierung ist, zeigt sie dennoch, auf welche Weise

die verschiedenen Aspekte des Kaiphas-Bildes einsetzbar waren. Die Diastase zwischen dem Verfolger Jesus und dem Hohenpriester, der wahrhaftig prophezeit, konnte dann sogar zu einer polemischen Abzweckung dienen, die die Gegner noch stärker diskreditierte. So wird zwar das Problem des Textes nicht wirklich gelöst, aber durch die Verwendung in innerchristlichen Kontroversen konnte die Negativzeichnung des Kaiphas und seine Prophetie argumentativ in ihrer Widersprüchlichkeit Bestand haben.

VI. Die Kaiphas-Prophetie in der lateinischen Literatur ab dem 4. Jahrhundert

1. Einleitung

Die zeitliche Spanne dieses Kapitels reicht von Hilarius von Poitiers (315-367) bis zu Gregor von Tours (538-594). In diesen nicht einmal dreihundert Jahren nehmen das Christentum und seine Theologie eine geradezu rasante Entwicklung. Soziologisch ist es die Entfaltung von einer vergleichsweise kleinen Gruppierung zu einer Kirche, die nicht nur in enger Beziehung zur staatlichen Macht steht, sondern selbst eine Machtposition innehat und der sich die Überzahl der Bevölkerung zugehörig weiß. Weiterhin findet eine Transformation kirchlichen Lebens in den verschiedenen Provinzen des Reiches statt, die im Voranschreiten der Zeit eine immer stärkere Dynamik entfaltet und zu einer Ausbildung einer eigenen lateinischen Theologie führt. Obschon etwa Hilarius noch als ein Vermittler zwischen griechischer und lateinischer Theologie

gelten darf,¹²⁷ wird mit Gregor von Tours nicht nur der Übergang zum Frühen Mittelalter angezeigt, sondern es taucht hier ein Autor auf, dem offensichtlich bewusst war, dass er in einer Zeit lebte, in der es um die Bewahrung des antiken Erbes ging,¹²⁸ wozu für ihn als eine Gestalt der Vergangenheit eben auch Hilarius gehörte: „Beatissimus Helarius Pictavinsis episcopus suasu hereticorum exilio deputatur, ibique libros pro fide catholica scribens, Constantio misit; qui quarto exilii anno eum absolvi iubens, ad propria redire permisit.“¹²⁹

Bei Gregor von Tours ist mit dieser Erinnerung schon angezeigt, was sich in der Folgezeit als theologische Basis etablieren wird: Die Autoren dieser Epoche werden zu Autoritäten, deren Werke die späteren Theologen benutzten, weitergaben und transformierten, wobei sie sich deren Ansehen zu eigen machten, um eigene Positionen zu vertreten.¹³⁰ Im Hinblick auf die Kaiphas-Prophetie bedeutet dieser Befund, dass die Motive der spätantiken Auslegung in die mittelalterliche theologische Literatur aufgenommen und fortgeschrieben werden. Von hier konnten

¹²⁷ Vgl. Burns, Paul C., West meets East in the De Synodis of Hilary of Poitiers, in: *Studia patristica* 28 (1993), 24-28; Torrance, Thomas Forsyth, Transition to the West; the Interpretation of Biblical and Theological Statements according to Hilary of Poitiers, in: Ders., *Divine meaning: studies in patristic hermeneutics*, Edinburgh 1995, 392-428.

¹²⁸ Vgl. Goetz, Hans-Werner, Antike Tradition, römische Kontinuität und Wandel in den frühmittelalterlichen Reichen in der Wahrnehmung der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung. Gregor von Tours und Paulus Diaconus im Vergleich, in: Becher, Matthias/Dick, Stefanie (Hgg.), *Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter*, München 2010, 255-278.

¹²⁹ Krusch, Bruno/Levison, Wilhelm (Hgg.), *Scriptores rerum Merovingicarum* 1,1: Gregorii Turonensis Opera. Teil 1: Libri historiarum X. Hannover 1951, 27.

¹³⁰ Vgl. Contreni, John J., The Patristic Legacy to c. 1000, in: Marsden, Richard/Matter, E. Ann (Hgg.), *The New Cambridge History of the Bible* 2; from 600 to 1450, Cambridge 2012, 505-535.

sie sich in andere Formen der Rezeption verbreiten, wie etwa den mittelalterlichen Passionsspielen.¹³¹

Allerdings fällt in diese Zeit der Spätantike auch der Prozess der Entfremdung zwischen Juden und Christen, der einhergeht mit einer Ausgrenzung der Juden aus der sich konstituierenden christlichen Gesellschaft.¹³² Auch hier wurden in der Epoche, die den Rahmen der Untersuchung bestimmt, die Weichen für die weitere Entwicklung im lateinischen Westen gestellt. Dass daran auch die Bibelauslegung ihren Anteil hatte, steht angesichts ihrer Bedeutung für die Lehre und das Leben der Kirche außer Frage.

2. Hilarius von Poitiers

2.1 Einleitende Bemerkungen

Bei dem um 315 in Poitiers geborenen Hilarus handelt es sich nicht nur um einen der bedeutendsten lateinischen Theologen der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, sondern auch um einen Vermittler zwischen

¹³¹ Vgl. Wenzel, Edith, „Do worden die Judden alle geschant“. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen, München 1992, insb.140-145.

¹³² Unverzichtbar für diesen Zeitraum: Katz, Steven T. (Hg.), *The Cambridge History of Judaism 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006; vgl. auch: Stroumsa, Gedaliahu G., *Religious dynamics between Christians and Jews in late antiquity (312-640)*, in: Casiday, Augustine M. (Hg.), *The Cambridge History of Christianity 2: Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, 151-172; zur Bedeutung der Bibel vgl.: Sapir Abulafia, Anna, *The Bible in Jewish-Christian dialogue*, in: Marsden, Richard/Matter, E. Ann (Hgg.), *The New Cambridge History of the Bible 2; from 600 to 1450*, Cambridge 2012, 616-638.

griechischer und lateinischer Literatur.¹³³ Dabei ergab sich dies nicht etwa aus einer freien Entscheidung, sondern es war die Folge einer von Kaiser Constantius II. initiierten Verbannung nach Phrygien,¹³⁴ die von 356 bis 360 andauerte. Diese nutzte Hilarius aber nicht nur, um mit anderen exilierten Bischöfen der westlichen Reichshälfte Kontakt zu halten, sondern auch, um sich in die aktuellen theologischen Streitfragen und deren Diskurse in der griechischen Theologie einzuarbeiten, um sie so der lateinischen zugänglich zu machen.¹³⁵ Sein zentrales Werk *De Trinitate* ist als eine Glanzleistung des Transfers anzusehen; er begann damit wohl noch im Exil, um es dann in Gallien zu vollenden. Und obwohl er auch ältere lateinische Autoren wie etwa Tertullian und Novatian benutzt, erweist er sich damit als einer der Großen unter den lateinischen Autoren, die das trinitarische Bekenntnis theologisch zu durchdringen suchten.¹³⁶

Allerdings kam er auch mit exegetischen Arbeiten auf Griechisch in Kontakt; namentlich ist hier Origenes zu nennen, wobei das Maß des

¹³³ Zu Leben und Werk vgl.: Brennecke, Hanns Christof, Hilarius von Poitiers, in: TRE 15 (1986), 315–322; Doignon, Jean, Art. Hilarius von Poitiers, in: RAC 15 (1991) 139–167.

¹³⁴ Die Hintergründe sind nicht ganz klar, da die Selbstzeugnisse gewiss nicht alles offen legen; vgl. Hunter, David G., Fourth-century Latin writers: Hilary, Victorinus, Ambrosiaster, Ambrose, in: Young, Frances M. u.a. (Hg.), *The Cambridge history of early Christian literature*, Cambridge 2004, 302–317, 302; Beckwith, Carl L., The condemnation and exile of Hilary of Poitiers at the synod of Béziers (356 C.E.) in: *Journal of Early Christian Studies* 13 (2005), 21–38.

¹³⁵ Diese Bedeutung des Hilarius war auch nachfolgenden Autoren durchaus bewusst; vgl. Lafferty, Maura K., Translating Faith from Greek to Latin: Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan, in: *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003), 21–62.

¹³⁶ Vgl. Weedman, Mark, *The Trinitarian theology of Hilary of Poitiers (Vigiliae christianae. Supplement 89)*, Leiden 2007; Beckwith, Carl L., *Hilary of Poitiers on the Trinity from De fide to De trinitate*, Oxford 2008.

Einflusses auf die nachexilischen exegetischen Arbeiten des Hilarius nicht im Sinne einer reinen Imitation, sondern einer reflektierten Rezeption zu verstehen ist,¹³⁷ wie Charles Kannengiesser mit Recht anmerkt: „Hilary assumes the Origenian legacy with a strong and independent self-awareness.“¹³⁸ Insgesamt allerdings kann Hilarius wegen seiner gesamten theologischen Entwicklung im und nach dem Exil als „einer der frühesten Hauptvertreter dessen, was man gelegentlich den ‚westlichen Origenismus‘ nennt“¹³⁹, gelten.

Zu den exegetischen Arbeiten nach dem Exil gehört die um 364-367 geschriebene Abhandlung über die Psalmen (Tractatus super psalmos).¹⁴⁰ Das nur unvollständig überlieferte Werk hat programmatischen Charakter für die Beschäftigung des Hilarius mit biblischen Texten. In der Einleitung zu seinen Auslegungen legt Hilarius dar, wie er einen alttestamentlichen Text liest, nämlich auf das Neue Testament und seine Ereignisse bezogen.

„Es ist unzweifelhaft, dass das, was in den Psalmen gesagt ist, angemessen nach der Verkündigung des Evangeliums verstanden werden muss. Unabhängig von der Person, von der der prophetische Geist geredet haben mag, ist dennoch dieses alles auf die Erkenntnis der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi, seiner Menschwerdung, seines Leidens, seines Reiches und auf die Herrlichkeit und Kraft unserer

¹³⁷ Vgl. besonders: Jacob, Christoph, The reception of the Origenist tradition in Latin exegesis, in: Saebø, Magne (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament – the History of Its Interpretation I,1, Göttingen 1996, 682-700, 682-684.

¹³⁸ Kannengiesser, Handbook, 1002.

¹³⁹ Marksches, Christoph, Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien (TU160), Berlin 2007, 202.

¹⁴⁰ Vgl. dazu: Burns, Paul C., A Model for the Christian Life. Hilary of Poitiers' Commentary on the Psalms, Washington 2012.

Auferstehung zu beziehen. Denn es ist alles mit allegorischen und typologischen Bedeutungen verwebt; und durch dieses werden alle Geheimnisse des eingebornen Sohnes Gottes [...] entfaltet.“¹⁴¹

Es geht hier um nicht weniger als ein hermeneutisches Programm, das zugleich die Methode und den Schlüssel benennt, mit dem dieser hermeneutische Ansatz umgesetzt werden kann. Die zentrale These wird zu Beginn entfaltet, indem der Maßstab des Verstehens und Interpretierens des alttestamentlichen Textes durch das Neue Testament vorgegeben wird. Damit ist zugleich das Verhältnis der beiden zueinander geklärt: Das Alte existiert in einer Bezogenheit auf das Neue. Bemerkenswerterweise schließt Hilarius nicht aus, dass die Psalmen als prophetische Texte ursprünglich, gleichsam historisch betrachtet auf eine andere Figur verwiesen – *ut ex quacumque licet persona prophetiae spiritus sit locutus* –; diese ursprüngliche Intention ist aber post Christum anders zu deuten, genauer gesagt auf eben ihn hin und von ihm her.

Christus erschließt mithin eine weitere Dimension, die nach Hilarius den Psalmisten, die prophetisch sprachen, nicht bewusst gewesen sein muss, sondern entdeckt werden kann. Als literarischen Grund nennt Hilarius, dass der Text durch allegorische und typologische Elemente zusammengehalten wird. Sie werden also nicht an den Text herangetragen, sondern werden im Prozess der christlichen

¹⁴¹ Hilarius, *Tractatus super psalmos* CCSL 61, *instructio psalmodum*, 5: *Non est uero ambigendum ea quae in psalmis dicta sunt secundum euangelicam praedicationem intellegi oportere, ut ex quacumque licet persona prophetiae spiritus sit locutus, tamen totum illud ad cognitionem aduentus Domini nostri Iesu Christi et corporationis et passionis et regni et resurrectionis nostrae gloriam uirtutem que referatur [...] Sunt enim uniuersa allegoricis et typicis contexta uirtutibus, per quae omnia unigeniti Dei Filii [...] panduntur.*

Interpretation offengelegt und interpretiert. Sie alle (omnia) beziehen sich auf Christus und die mit ihm einsetzende Heilsgeschichte.

Mit Christoph Jacob ist sicherlich festzuhalten, dass Hilarius die Allegorie und die Typologie nicht als methodische Lösungen betrachtet, die dazu verhelfen sollen, dunkle und unverständliche Stellen zu erklären, sondern es sind die Methoden, mit denen der ganze Text in seiner christlichen Bedeutung verstanden und gedeutet werden will.¹⁴² Hilarius hat damit eine exegetische Grundsatzentscheidung gefällt, deren Konsequenzen bisweilen erstaunlich zu nennen sind, die aber gleichwohl von einer bemerkenswerten Stringenz ist.

Man kann durchaus fragen, ob Hilarius ohne die Begegnung mit der griechischen Theologie und dabei besonders der des Origenes in der Lage gewesen wäre, einen solchen Kommentar zu schreiben.¹⁴³

Allerdings wird man auch bei der Kommentierung der Psalmen anmerken können, dass Hilarius trotz einer feststellbaren Abhängigkeit in der Lage zu eigener kreativer theologischer Deutung war.¹⁴⁴

2.2 Texte

Die hermeneutischen und methodischen Arbeiten an den Psalmen finden ihre Fortsetzung im Werk *Tractatus mysteriorum*, das zeitlich unmittelbar an *Tractatus super psalmos* anknüpft und dieses

¹⁴² Vgl. Jacob, *reception*, 683-686.

¹⁴³ Vgl. Hunter, *Latin writers*, 303: „Comparison with the remaining fragments of Origen shows that Hilary relied heavily on the great Alexandrian, whose writings he came to know during his exile in the East.“

¹⁴⁴ Das ist eine der zentralen Themen von Burns, *Model*.

voraussetzt.¹⁴⁵ Und wie auch dort wird gleich zu Beginn von Hilarius klar und deutlich seine Position formuliert: „Omne autem opus, quod sacris uolumnibus continetur, aduentum Domini nostri Jesu Christi [...] et dictis nuntiat et factis exprimit et confirmat exemplis.“¹⁴⁶ Die ganze Schrift in jedem ihrer einzelnen Bücher verkündigt und belegt in Worten, Taten und Beispielen das im Neuen Testament und im christlichen Glauben bezeugte Christusgeschehen. Es handelt sich bei dem Werk wohl nicht um Predigttexte, sondern um eine Art Handbuch der Typologie, das Hilarius anderen Predigern zur Verfügung stellte.¹⁴⁷ Damit leistet er einen Wissenstransfer zwischen westlicher und östlicher Theologie und ihrer Vermittlung an die Gläubigen.

In *Tractatus mysteriorum* will Hilarius genau das in Bezug auf biblische Personen und ihre Geschichten erweisen. Er stellt zwischen den alttestamentlichen Personen – Adam, Eva, Kain, Abel, Lamech, Seth, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Esau – Entsprechungen zu Jesus Christus her. Dies geschieht über von Hilarius wahrgenommene Elemente in den Erzählungen, die er in neutestamentlichen Texten wiederfindet. Und auch Lamech verweist über sich selber hinaus: „Sed ne in Lamech quidem extra futuri speciem res geruntur.“¹⁴⁸

¹⁴⁵ Vgl. Kannengiesser, *Handbook*, 1002; zu Einleitungsfragen vgl. die Einführungen von Brisson, Jean-Paul, in: Hilarius von Poitiers, *Tractatus mysteriorum/Traité des mystères* (SC 19). Texte établi et trad. avec introd. et notes par Jean-Paul Brisson, Paris 1947, 7-70.

¹⁴⁶ *Tractatus mysteriorum* 1,1 SC 19, 73.

¹⁴⁷ Vgl. Brisson, SC 19, 7-14.

¹⁴⁸ *Tractatus mysteriorum* 1,9 SC 19,92.

Zunächst analysiert Hilarius den Text auf der Ebene der Erzählung; offenbar ist das sein Anspruch. Allerdings ist das Verständnis der Auslegung des Hilarius dadurch erschwert, dass er ein eigenes Element in seine Interpretation integriert, deren Herkunft unbekannt bleibt.¹⁴⁹ Er geht davon aus, dass Lamech neben seinen genannten Frauen noch eine weitere unbekannte Frau gehabt habe, die aber noch nicht im Stand der Ehe war.

Nun kennen das Jubiläenbuch (4, 48) und das Genesis Apokryph (1Q20) eine weitere Frau des Lamech namens Bitenosh, die Mutter Noahs,¹⁵⁰ und es ist keineswegs ausgeschlossen, dass Hilarius während seines Exils von diesen parabiblischen Überlieferungen Kenntnis erhielt.¹⁵¹ Doch sind das Motiv der unbekannten Frau des Lamech bei Hilarius und dessen typologische Verwendung singulär. Es geht darum, dass die Namenlose unbeteiligt ist an den Taten. Weiterhin ist für Hilarius von Wichtigkeit, die unterschiedliche Folge bzw. Strafe des Tuns von Kain und Lamech zu betonen. Sein Fazit aus Gen 4, 23-24 ist daher, dass Lamech, der Gottlose, als Prophet spricht: „Prophetat impius [...]“. Damit, so zeigt

¹⁴⁹ Ebd.: Hic refertur fuisse duarum uxorum maritus, quarum nominibus etiam tertie mulieris, ab ejus tamen coniugio liberae, nomen adjectum est atque etiam idem Lamech scribitur ista dixisse Dixit autem Lamech mulieribus suis Ada et Sellae [...] Et quis hic est illo iusto Abel iustior, cuius tanto nunc maiore poena mors uindicanda sit? Nomen perernpt tacetur, uulnus non ad peremptum, sed ad peremptorem refertur et liuor caedentis potius docetur esse, non caesi. Interfectio iuuenis uxoribus nuntiat; cum trium mulierum nomina contineantur, tantum duas sermo est. Prophetat impius et ultra Cayn poenam utionern commissae a se caedis accumulatur.

¹⁵⁰ Vgl. Fitzmyer, Joseph A., The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentar (Biblica et. Orientalia 18/B), Rom 2004, 123-124.

¹⁵¹ Manns, Frédéric, Une tradition judéo-chrétienne dans le "Traité des mystères" de Hilaire de Poitiers, in: Mimouni, Simon C. (Hg.), Le judéo-christianisme dans tous ses états, Paris 2001, 317-321 nimmt an, dass Hilarius Formen der Gematria kannte, die er bei der Interpretation des Namens „Abraham“ benutzte.

sich dann in der typologischen Auslegung, ist die Verbindung zu Kaiphas und dessen Prophetie hergestellt. In Lamech' Person, Rede und Tun ist Kaiphas vorausgebildet bzw. Lamech nimmt das Geschehen des Neuen Testaments vorweg. Das erschließt sich, wenn man den Text, so Hilarius, sorgfältig zur Kenntnis nimmt:

„Dies darf nicht nebenbei gehört werden, sondern man muss darin die Form des Zukünftigen suchen. Lamech hat die Erscheinung des Hohen Priesters, der mit Zustimmung von Juden und Heiden den Herrn ans Kreuz brachte. Denn aus dem Innenhof des Hohen Priesters wurde er zu Herodes geschickt, während das Volk der Glaubenden keine Rolle bei dem Verbrechen spielte. Er rühmte sich der Ermordung des jungen Mannes, wie er Lamech vor seinen Frauen. Und weil es keinen Grund gab, ihn zu bestrafen, nahm er die Wunde und die Strieme der Ungerechtigkeit und des Verbrechens auf sich. Er sprach sogar in prophetischer Eingebung. Allerdings prophezeite der Hohe Priester, ohne es zu wissen. So steht es im Evangelium geschrieben: *Vnus autem ex his Cayphas nomine [...]*. Es gibt völlige Übereinstimmung zwischen den Menschen, Ereignissen und Glaubenshaltungen. Die Geschehnisse verweisen auf die Zukunft.“¹⁵²

Der methodische Weg, auf dem Hilarius zu seiner Interpretation gelangt,

¹⁵² Tractatus mysteriorum 1,10 SC 19,92. 94. Haec non transcursim audienda sunt, sed in his futurorum figuratio scrutanda est. Lamech principis sacerdotum habet speciem, qui consentientibus sibi Iudaeis et gentibus cruci Dominum suffigit; nam ex atrio principis sacerdotum ad Herodem idem Dominus ductus est plebe credentium a sceleris communione secreta et idcirco duabus tanquam sociis sibi et uxoribus caedem iuuenis gloriatur. Et quia nullus de eo sensus est poenae, in se et uulnera et liuorem iniuriae et caedis excepit. Instinctu etiam prophetico est locutus; nam et tum princeps sacerdotum nesciens prophetauit, sicut in euangeliiis scriptum est: *Vnus autem ex his Cayphas nomine*, concurrunt ergo omnia sibi personis, rebus effectu et gestorum fides speciem complectitur futurorum.

ist jener der Typologie. Das Element der öffentlichen Vorführung Jesu in der neutestamentlichen Erzählung – Hilarius hat hier insbesondere das Lukasevangelium vor Augen – entspricht der Rede des Lamech vor seinen beiden Frauen, deren passive Haltung als Zustimmung gewertet wird. Daher sind auch sie typologisch zu deuten: Sie bilden Juden und Heiden gleichermaßen ab. Die von ihm gegen den Text der Genesis angeführte unbekannte Frau steht für die *plebs credentium*; auch hier ist Hilarius nicht ganz klar in seiner Aussage, da der Begriff *plebs* zusammenfassend eine Volksmenge bezeichnen kann. Allerdings hatte bereits Cyprian *plebs credentium* im Sinne des Kirchenvolks verwendet.¹⁵³ Daher wird man sich dafür entscheiden können, bei Hilarius eine entsprechende Bedeutung anzunehmen, die sich aufgrund seiner Auslegung am ehesten so beschreiben lässt: Die *plebs credentium* ist zwar gegenwärtig, wird aber im Text nicht erwähnt oder mit Namen benannt. Sie bildet gleichsam eine unbeteiligte Größe, die noch in Erscheinung treten wird. Wegen des Kontexts ist anzunehmen, dass sie sich aus Juden und Heiden bildet.

Gewiss bewegt sich Hilarius hier an der Grenze der eigenen Methode: Die Deutung einer Handlung, die dann auch für die Figur wichtig ist, erschließt sich nicht im Wortlaut, sondern erst wiederum in seiner Deutung. Wie weit sich Hilarius allerdings von der Methode der Typologie bestimmen lässt, kann man daran sehen, dass er Kaiphas als den Akteur und Betreiber der Kreuzigung und Hauptverantwortlichen benennt. Ansonsten vertritt Hilarius vehement die Meinung, und zwar auch im *Tractatus mysteriorum*, dass die Juden in ihrer Gesamtheit für die

¹⁵³ Vgl. Evers, Alexander, *Church, Cities, and People. A Study of the 'Plebs' in the Church and Cities of Roman Africa in Late Antiquity* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 11), Leuven 2010, 51-135.

Kreuzigung haftbar zu machen und als Schuldige zu bezeichnen sind.¹⁵⁴ Um die Entsprechung zwischen Lamech und Kaiphas weiter zu untermauern, kommt Hilarius dann auf Joh 11,47-53 zu sprechen. Der Hohepriester sprach zweifelsohne prophetisch, aber ohne sein Wissen. Diese Vorstellung des unwissentlichen Propheten ergibt sich bei Hilarius unschwer aus der Vorlage und ihrer Interpretation, da auch Lamech, als er vor seinen Frauen redete, nicht darum wusste, dass und was er prophezeite. Durch den hermeneutischen Ansatz des Hilarius kann das freilich mehr oder weniger auf jeden und jede der alttestamentlichen Figuren zutreffen. Hier gilt: Der Akt des Rühmens und der Schuldübernahme durch Lamech ist nach Hilarius typologisch in der Haltung und Handlung des Hohenpriesters beantwortet. Die Erwähnung von Joh 11,47-53 dient zwar noch der Bestätigung des Prophezeiens, trägt aber zur eigentlichen Auslegung nichts mehr bei. Der Umstand, dass Hilarius im Anschluss auf Schuld und Vergebung zu sprechen kommt,¹⁵⁵ kann vielleicht doch als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass er seiner eigenen Beteuerung von der völligen

¹⁵⁴ Vgl. Kampling, Blut, 65-76.

¹⁵⁵ Tractatus mysteriorum 1,10 SC 19,9: Numerus quoque in Cayn et Lamech poenae non sine aliqua significatione perscribitur. Cum enim secundum prophetas septemplex poena in iniustos sit constituta, Petrus, super quem ecclesiam tamquam uiuo fundamento (Dominus) aedificabat, an peccanti in se secundum legem septies sit remissurus, interrogat; cui Dominus, ut septuagies septies indulgeret, respondit per hanc significantam docens ipsam illis, qui credituri essent, passionis suae poenam remittendam, cum, in quantum uindicta eius multiplicata esset, in tantum rursum uenia abundaret.

Übereinstimmung nicht ganz trauen mag.¹⁵⁶

2.3 Zusammenfassung

Auch wenn die typologische Auslegung des Hilarius Fragen darüber offenlässt, so zeigt sie doch, wie Hilarius am Bild des Kaiphas mitschreibt: Er greift auf den Topos des unwissenden Propheten zurück, der ihm vielleicht durch die Auslegung des Origenes bekannt war¹⁵⁷, um ihn mit der Lamechfigur¹⁵⁸ zu verbinden. Für beide postuliert Hilarius eine Verantwortung für den Tod eines Schuldlosen; gemeinsam ist beiden weiterhin, dass ihnen jedes Schuldbewusstsein fehlt und sie sich obendrein ihrer Tat in Wort oder Handlung rühmen. Für diese typologisierende Deutung nimmt Hilarius sogar in Kauf, dass er von seiner These, das gesamte jüdische Volk sei schuldig an der Kreuzigung, abweicht. Da Lamech nach Hilarius in allem Kaiphas entspricht, gilt für ihn letztlich: Prophetat impius.

3. Ambrosiaster

¹⁵⁶ Hilarius war sich der Problematik der allegorischen und typologischen Auslegung bewusst, wie diese Ausführungen belegen: *Tractatus mysteriorum* 1,13 SC 19, 156.158: *Admonuimus frequenter eam lectioni divinarum scripturarum diligentiam adhiberi oportere. quae sollicito examine et iudicio non inani posset discernere, quando rerum gestarum commemoratio vel simpliciter esset intellegenda vel typice, ne intemperanter atque imperite ureoque abusi utrumque inutile audientibus redderemus, si aut simplicium cognitio inani praefigurationum assertione corrumperetur aut virtus praefigurationum sub simplicium opinione ignoraretur.*

¹⁵⁷ Vgl. in dieser Arbeit IV.2.1.

¹⁵⁸ Brisson, SC 19, 96 Anm. 1 verweist auf die Erweiterung des Bildes der Lamechfigur durch Hilarius.

3.1 Einleitende Bemerkungen

Zwischen der Bemerkung von Wilhelm Mundle: „Schon jetzt aber ist es keinem Zweifel unterworfen, daß diesem Exegeten unter den altkirchlichen Auslegern ein Ehrenplatz zukommt, ja daß er als der bedeutendste Ausleger des lateinischen Westens zu gelten hat.“¹⁵⁹ und der von Joshua Papsdorf: „The figure known to us as Ambrosiaster may well be the greatest enigma in the history of Pauline exegesis. This anonymous, fourth-century latin author, who produced the earliest surviving set of commentaries on Paul in western Christianity, [...] is widely extolled by modern scholars as one of the greatest Pauline exegetes of any era. And yet, despite intense scholarly effort over the past century, Ambrosiaster’s true identity remains an apparently insoluble mystery.“¹⁶⁰ liegen zwar fast hundert Jahre, aber doch ist die Faszination, die der lateinische Autor auslöst, welcher zur Zeit des Papstes Damasus (366 - 384) schrieb,¹⁶¹ in beiden spürbar. Was sich geändert hat, ist der Umstand der Literaturvermehrung, die gerade in der letzten Dekade zu verzeichnen ist.¹⁶² Neben Einzelfragen¹⁶³ liegen

¹⁵⁹ Mundle, Wilhelm, Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster, Marburg 1919, 16.

¹⁶⁰ Papsdorf, Joshua, „Ambrosiaster“ in Paul in the Middle Ages, in: Cartwright, Steven R. (Hg.), A companion to St. Paul in the Middle Ages (Brill's companions to the Christian tradition 39), Leiden 2013, 51-77, 51.

¹⁶¹ Vgl. Plumer, Eric, Art. Ambrosiaster, in: EBR 1 (2009), 960-962.

¹⁶² Eine hervorragende Einleitung in die Ambrosiaster-Forschung bietet: Hunter, David G., The Significance of Ambrosiaster, in: Journal of Early Christian Studies 17 (2009), 1-26.

¹⁶³ Krans, Jan, Who Coined the Name „Ambrosiaster“?, in: Ders. u.a. (Hgg.), Paul, John, and Apocalyptic Eschatology (FS Martinus C. de Boer), Leiden 2013, 274-281.

über den Autor insbesondere Arbeiten vor, die das Gesamtwerk, seine theologischen Leitlinien und seinen kirchlichen und historischen Kontext untersuchen.¹⁶⁴ Allerdings haben auch diese Untersuchungen zwar das Verständnis des Werkes vermehrt, aber nicht klären können, wer dieser singuläre Exeget des lateinischen Westens war. Dabei sind nicht nur seine Skepsis gegen Allegorie und Allegorese und seine scharfsinnige Textarbeit außergewöhnlich,¹⁶⁵ sondern auch seine profunde Kenntnis des Judentums, die zu Vermutungen hinsichtlich seiner Herkunft geführt haben: „The anonymous author knew much about synagogue usage, and once allows himself to say that the ideal expositor of scripture is a converted Jew. He may have been referring to himself.”¹⁶⁶

Dass der Ambrosiaster ein origineller Exeget war, beweist er auch mit seiner Interpretation der Kaiphas-Prophetie, wobei die Besonderheit bei

¹⁶⁴ Eine Auswahl jeweils mit weiterführender Literatur: Bray, Gerald, Ambrosiaster, in: Greenman, Jeffrey P./Larsen, Timothy, Reading Romans through the Centuries. From the Early Church to Karl Barth, Grand Rapids 2005, 21-38; Di Santo, Emanuele, L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica, Rom 2008; Geerlings, Wilhelm, Der Ambrosiaster. Ein Paulus-Kommentator des vierten Jahrhunderts, in: Ders. (Hg.), Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Neue Beiträge zu seiner Erforschung 2, Leiden 2004, 213-224; Ders., Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster, in: Schöllgen, Georg (Hg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum (FS Ernst Dassmann), Münster 1996, 444-449; Ders., Das Verständnis von Gesetz im Galaterbriefkommentar des Ambrosiaster, in: Wyrwa, Dietmar (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche (FS Ulrich Wickert), Berlin 1997, 101-113; Lunn-Rockliffe, Sophie, Ambrosiaster's political theology (Oxford early Christian studies) Oxford 2007; Dies., Bishops on the chair of pestilence: Ambrosiaster's polemical exegesis of Psalm 1.1, in: Journal of Early Christian Studies 19 (2011), 79-99.

¹⁶⁵ Vgl. etwa Kannengiesser, Handbook, 1082: „Hence, with Ambrosiaster, the task of interpreting scripture shifts from the pastoral level to the level of individual scholarship, the private composition of the commentary seeming to replace homiletic delivery.“

¹⁶⁶ Chadwick, Henry, The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great, Oxford 2001, 379.

ihm durch den Kontext, in dem er sie benutzt, begründet ist.

3.2. Texte

Der Ambrosiaster beteiligte sich in seinen biblischen Quaestiones und Kommentaren an innerkirchlichen Debatten um das priesterliche Amt sowie dessen Würde und Befähigung. Er vertritt dabei rigoros die Position, dass die Gültigkeit der Amtshandlungen nicht von der persönlichen Konstitution des Amtsträgers abhängt, sondern von dem ihm kirchlich zuteil gewordenen Amt.¹⁶⁷ Dieses hat einen Überschuss an Wirksamkeit, der nicht im Vermögen des Amtsinhabers begründet ist und daher unabhängig von ihm gültig wirkt.¹⁶⁸ Da er mit dem Amt betraut ist, steht er auch in der Gnade, aus der sein Amtshandeln möglich ist: „et in loco ordinis officii ecclesiastici positus gratiam habet, qualisvis sit, non utique propriam, sed ordinis per efficaciam spiritus

¹⁶⁷ Vgl. Bévenot, Maurice, Ambrosiaster's Thoughts on Christian Priesthood, in: Heythrop Journal 18 (1977), 152-64.

¹⁶⁸ Die Nähe zum Verständnis des Augustinus ist auffallend; vgl. dazu: Hunter, Significance, 21.

sancti.“¹⁶⁹

Und in diesem Kontext ist Kaiphas ein Beleg für seine These. Der Hohepriester steht trotz seiner offensichtlichen Missetaten in der Würde und Befähigung seines Amtes: „Quanta autem dignitas sit ordinis sacerdotalis, hinc aduertamus dictum est autem de nequissimo Caipha, interfectore saluatoris, inter cetera: hoc autem a semet ipso non dixit, sed cum esset princeps sacerdotum anni illius, profetauit. per quod ostenditur spiritum gratiarum non personam sequi aut digni aut indigni, sed ordinationem traditionis, ut quamuis aliquis boni meriti sit, non tamen possit benedicere, nisi fuerit ordinatus, ut officium ministerii exhibeat. dei autem est effectum tribuere benedictionis.“¹⁷⁰

Der Ambrosiaster wählt Kaiphas als exemplarischen Beleg, weil an seiner

¹⁶⁹ Com. I Cor 12,4; Lunn-Rockliffe, Ambrosiaster's political theology, 120-122, 135-136 hat das unter Berücksichtigung der Kaiphas-Prophetie herausgearbeitet; Vgl. Dies., Early Christian Political Philosophy, in: Klosko, George (Hg.), The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy, Oxford 2011, 142-154; 149: „The struggle over if and how to accommodate lapsed Christians back into the Church raised a related problem; should, and could, lapsed clergy still exercise their priestly functions? Many of the struggles over episcopal succession in this period originated with claims that a particular bishop had been consecrated by a bishop whose own sacramental capabilities had been compromised by sin, be it heresy, schism, apostasy, or something else altogether. It became important for opponents of rigorists like the Donatists to affirm that a cleric's actions were unaffected by the quality of his life, but had universal efficacy from the fact of his ordination. Ambrosiaster develops this idea in his biblical exegesis. He repeatedly states that the high priest Caiaphas continued to prophesy even when he had sinned, as this gift was contingent on his office (ordo) not personal merit.“

¹⁷⁰ Quaestiones Ueteris et Noui testamenti 1,2: Welche hohe Würde der priesterliche Ordo hat, das wollen wir lernen. Es wurde aber über den bösesten Kaiphas, Mörder des Heilands, unter anderem gesagt: „Dies aber sagte er...“. Das zeigt, dass der Geist der Gnadengaben nicht einer Person, sei sie würdig, sei sie unwürdig, folgt, sondern dem Ordo der Übergabe. Es kann jemand, obwohl er gute Verdienste besitzt, dennoch nicht segnen, es sei denn, er ist ordiniert zur Ausübung des Amtes. Aber es liegt bei Gott, die Wirkung des Segens zu gewähren.

Verkommenheit kein Zweifel besteht. „Nequissimo“ und „interfectore saluatoris“ erklären sich gegenseitig und sind kaum zu überbieten, denn der Umstand, dass der Hohepriester als Mörder des Heilands dargestellt wird, hat in diesem Kontext durchaus eine argumentative Funktion: Es gibt kaum etwas Erdenkliches, was daran heranreichen oder dieses überbieten könnte. Dennoch ist die ihm übergebene Würde nicht von ihm gewichen. Vielmehr ist der Geist noch in ihm gegenwärtig tätig. Eingeschränkt wird diese Gabe ausschließlich durch das Vorrecht Gottes. Auf Grund dieser Vorstellungen kann der Ambrosiaster Kaiphas, den homo pessimus, sogar im Sinne der Vergewisserung als eine Art Vorläufer und Vorbild von Bischöfen darstellen, denen er so versichert, dass sie der Würde des Ordo selbst im extremsten Fall nicht verlustig gehen können.¹⁷¹

Welche argumentative Bedeutung der Ambrosiaster der Person und Prophetie des Kaiphas im Kontext seiner Amtstheologie zuspricht, kann man an seinem Kommentar zu 1 Kor 12,28 ablesen. Hier wird damit eine Aussage zu den Aposteln als Propheten gestützt: „Prophetas duplici genere intelligamus: et futura dicentes et scripturas reuelantes, quamuis sint et apostoli prophetae: quia primus gradus omnia subiecta habet. Denique pessimus Caiphas propter quod princeps sacerdotum erat prophetauit ordinis utique causa, non proprii meriti.“¹⁷² Man könnte fast

¹⁷¹ Quaestiones Ueteris et Noui testamenti 101, 6: Quanta autem sit dignitas ordinis sacerdotalis, causa ostendit Caiphae, qui, cum esset homo pessimus, profetavit. quare? inquit: “quia princeps erat sacerdotum”.

¹⁷² Comm. I Cor. 12,28. 1: „Wir können also zwei Arten der Propheten unterscheiden: Die einen sagen die Zukunft voraus, die anderen legen die Schrift aus. Die Apostel sind Propheten, da dem höchsten Rang alle anderen untergeordnet sind. Selbst der übelste Kaiphas hat prophezeit, weil er Hohepriester war – des Ordo wegen, nicht des eigenen Verdienstes wegen.“

von einer provokativen Paradoxie sprechen, die darin besteht, dass zunächst die These aufgestellt wird, dass den Aposteln aufgrund ihrer Stellung alles zukommt, um dann ihre Würde mit der des Kaiphas zu vergleichen. Der neutestamentliche Bericht stützt zumindest die Aussage des Ambrosiaster. Denn nach ihm handelt Kaiphas gemäß seinem Amte im Augenblick des Rates, sich Jesu zu entledigen, und ist Geistträger.

Der Ambrosiaster greift den Gedanken nochmals bei seiner Auslegung zu 1 Kor 13,2 auf. Er liest den Vers als Beleg dafür, dass die Haltung der Liebe nicht notwendig ist, um zu prophezeien, insofern die menschliche Prophetie nicht auf sich selber gerichtet ist, sondern allein von Gott kommt, von ihm bewirkt ist und auf ihn und sein Tun zielt: „Nam et Baalam prophetauit, cum propheta non esset, sed hariolus et Caifas profetauit non merito, sed dignitate ordinis sacerdotalis, et Saul profetauit, cum iam inoboedientiae causa spiritu malo fuisset repletus, sed propter dei causam, ne posset comprehendere Davi [...]“¹⁷³ Sie sind alle Werkzeuge Gottes, „a channel for God’s working“¹⁷⁴. Im Falle von Kaiphas gelingt es dem Ambrosiaster wiederum, den Gedanken seiner Ordo-Theologie einzubringen, wobei er implizit erklärt, dass die Prophetie des Hohenpriesters nur vom Wirken Gottes zu verstehen ist.

¹⁷³ Comm. I Cor. 13,2. 1: „Denn auch Bileam prophezeite, obwohl er kein Prophet war, sondern Wahrsager; und Kaiphas prophezeite nicht durch Verdienst, sondern wegen des priesterlichen Ordo, und Saul prophezeite, obwohl er schon wegen seines Ungehorsam einen bösen Geist hatte, aber eben um Gottes wegen, damit er sich nicht des Davids bemächtigen könnte.“

¹⁷⁴ Lunn-Rockliffe, Ambrosiaster's political theology, 122.

3.3 Zusammenfassung

Der Ambrosiaster beweist im Umgang mit der Prophetie des Kaiphas seine ihm eigene exegetische Kreativität. Er hat nicht nur mit dem Erzählten keine Probleme, sondern auch mit dessen Deutung (τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλ' ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν). Vielmehr versteht er beides im Rahmen seiner priesterlichen Ordo-Theologie: „An important part of Ambrosiaster's thinking on the priesthood was his development of the idea that a priest should be thought of both as an individual and as tenant of an office.“¹⁷⁵ Diese Zweiteilung zwischen Individuum und Amtsträger erleichtert ihm nicht nur das Verständnis des biblischen Textes, sondern macht ihn in seiner Anstößigkeit für seine Argumentation brauchbar. Da es nach Ambrosiaster keinen Zweifel an der übelsten Gesinnung und Praxis des Hohenpriester geben kann – der Ambrosiaster geht erkennbar davon aus, dass seine Rezipienten diese Auffassung teilen –, kann seine Fähigkeit zur Prophetie nicht in ihm begründet sein oder von seiner Person her, sondern nur durch das Amt, das er innehat. Diesem Amt ist die Befähigung eigen, dass der Amtsinhaber weiterhin trotz aller seiner Defizite die dem Amt, nicht aber ihm gegebenen Gaben vollzieht. Diese Argumentation, die sich auf die Schrift berufen konnte, zieht ihre Stärke nicht zuletzt aus der negativen Besetzung des Hohenpriesters; man kann sagen, dass diese die Prämisse ist, mit der sie ihre Überzeugung entfalten kann. Der appellative Wert liegt auf der Hand: Selbst ein Bischof oder Priester, der diese Trennung von Amt und Person nicht mitvollziehen wollte, käme in arge Verlegenheit, eine Handlung zu

¹⁷⁵ Dies., ebd. 120.

nennen, die vergleichbar schrecklich wäre.

Das negative Bild des Kaiphas ist für den Ambrosiaster, der es durch geschickte Kontextualisierung noch hervorhebt, mithin die Grundlage, um ihn und seine Person für seine Theologie nutzbar zu machen. Damit entwickelt der Ambrosiaster auch ein eigenes Verständnis des neutestamentlichen Textes. Er reicht nach der Lesart des Ambrosiaster bis in die Auseinandersetzung seiner Gegenwart hinein, da er mit dem fast Undenkbaren konfrontiert: Das Wirken Gottes durch das Böse.

4. Ambrosius

4.1 Einleitende Bemerkungen

Ambrosius von Mailand (339-397) war ohne jeden Zweifel einer der bedeutendsten Männer der Kirche in der lateinischsprachigen Reichshälfte, wobei seine theologische Bedeutung mit der des Kirchenpolitikers durchaus vergleichbar ist. In beiden Bereichen genoss er hohes Ansehen und war für die weitere Entwicklung von zentraler Bedeutung.¹⁷⁶

Seine Beziehungen zum zeitgenössischen Judentum sind allerdings von

¹⁷⁶ Aus der fast unüberschaubaren Literatur zu Ambrosius vgl. nur: Dassmann, Ernst, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004; McLynn, Neil B., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994; Moorhead, John, *Ambrose. Church and society in the late Roman world*, London 1999; Nauroy, Gérard, *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale (Recherches en littérature et spiritualité 3)*, Bern 2003; Pizzolato, Luigi Franco (Hg.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani nel XVI Centenario della Morte di Sant'Ambrogio (Studia patristica Mediolanensia 21)*, Mailand 1998; zur Bibliographie: Bernardini, Paolo, *Bibliografia Ambrosiana 2007*, in: *Annali di scienze religiose* 4 (2011), 289-328.

scharfer Ablehnung gekennzeichnet;¹⁷⁷ zwar schätzte er das Alte Testament überaus als theologische Quelle und Inspiration, aber seine Ausfälle gegen Juden¹⁷⁸ sind nicht weniger heftig als gegen innerkirchliche Konkurrenten: „Ambrose represented a militantly triumphant Christendom that brooked no competition.“¹⁷⁹

Auch wenn seine theologischen und exegetischen Arbeiten in den letzten Jahrzehnten eine positivere Neubewertung fanden,¹⁸⁰ so bleibt doch – wenigstens auf der Ebene der Rezeptionsgeschichte – das vernichtende Urteil von Adolf Jülicher beachtenswert, weil es dem der überwiegenden Zahl der Zeitgenossen des Ambrosius widerspricht: „Seine exegetischen Arbeiten sind trotz des darauf verwandten Fleisses keine angenehme Lektüre, breit, schwülstig und in der Allegoristik ungeheuerlich ausschweifend, am peinlichsten die *expositio evangelii secundum Lucam* vom J. 386/7, wenig besser die in längeren Zeitabständen verfertigten *enarrationes* oder *expositiones* von Psalmen

¹⁷⁷ Vgl. Kampling, Rainer, „...zumal nur eine Synagoge angezündet wurde...“ (Ambrosius von Mailand). Die Judenfeindschaft der Alten Kirche und ihre Rezeption, in: Blum, Matthias (Hg.), *Im Angesicht Israels; Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel*. Stuttgart 2002, 183-194.

¹⁷⁸ Vgl. Blum, Matthias, Art. Ambrosius von Mailand (333/34-397), in: Benz, Wolfgang (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus: Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Band 2/1. Personen, Berlin 2009, 17-18; Doerfler, Maria, *Ambrose's Jews. The creation of Judaism and heterodox Christianity in Ambrose of Milan's "Expositio evangelii secundum Lucam"*, in: *Church History* 80 (2011), 749-772; Langmuir, Gavin I., *From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen. The transformation of hostility against Jews in northern Christendom*, in: *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 26 (1980), 313-373.

¹⁷⁹ Stow, Kenneth Richard, *The Church and the Jews. St. Paul to Pius IX.* in: Ders., *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages*, Aldershot 2007, 1-70, 9.

¹⁸⁰ Vgl. Fitzgerald, Allan D., Art. Ambrose of Milan, in: Klauk, Hans-Josef u.a. (Hgg.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception I*, Berlin/New York 2009, 957-960.

[...] und Apologia prophetae David.“¹⁸¹

4.2 Texte

Die drei Texte, in denen Ambrosius auf die Kaiphas-Prophetie Bezug nimmt – De apologia prophetae David¹⁸², Expositio Psalmi CXVIII¹⁸³ und der Brief an den Bischof von Aquilea, Chromatius¹⁸⁴ (ep. 28) – gehen alle mehr oder weniger auf Predigten zurück und sind in den späten Achtzigern und frühen Neunzigern des 4. Jahrhunderts verfasst worden.¹⁸⁵

Die „Apologie des David“ ist an Kaiser Theodosios gerichtet und hat zu vielfältigen Interpretationen Anlass gegeben, insbesondere solchen, die einen unmittelbaren politischen Bezug annehmen.¹⁸⁶ Der Inhalt lässt sich

¹⁸¹ Jülicher, Adolf, Art. Ambrosios 7, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft I,2, Stuttgart 1894, 1812–1814, 1813.

¹⁸² Ambrosius, De apologia prophetae David ad Theodosium Augustum (CSEL 32/2) ed. C. Schenkl, 1897, 297-355; Ambroise de Milan. Apologie de David (SC 239), introd., texte latin, notes et index par Pierre Hadot. Trad. par Marius Cordier, Paris 1977 .

¹⁸³ Ambrosius, Expositio de psalmo CXVIII (CSEL 62), ed. M. Petschenig/M. Zelzer 1913/1999.

¹⁸⁴ Ep. 28 (PL 50), Ambrosius, Epistulae et acta (CSEL 82/1-4), ed. O. Faller/M. Zelzer 1968/1996.

¹⁸⁵ Zelzer, Michaela, Zur Chronologie der Werke des Ambrosius. Überblick über die Forschung von 1974 bis 1997, in: Nec timeo mori, 73-92; dies., Ambrosius von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition, in: Wiener Studien 100 (1987), 201-226.

¹⁸⁶ Skeptisch dazu: Leppin, Hartmut, Das Alte Testament und der Erfahrungsraum der Christen. Davids Buße in den Apologien des Ambrosius, in: Pecar, Andreas/ Trampedach, Kai (Hgg.), Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne, München 2007, 119-134; hier auch weiterführende Literatur.

so skizzieren: „David is presented in this writing, which may once have been a sermon, as the model of the repentant sinner and the ideal king.“¹⁸⁷ Die Auslegung ist ein Musterbeispiel allegorisierender Interpretation. Sie zeigt aber auch die „christozentrische Norm der Auslegung [...] bei Ambrosius“¹⁸⁸.

Die Nathan-Parabel und deren zugehörige Aufschlüsselung in 2 Sam 12, 1-14 werden von Ambrosius inkarnatorisch gelesen; d.h. er allegorisiert die dem Gleichnis hinzugefügte Deutung nochmals. Damit wird der ambrosianische Text selber sehr verkapselt, da er auf verschiedenen Ebenen argumentiert und diese Ebenen ineinandergefügt. Ohne die verschlungenen Wege der Allegorese nachzuzeichnen, kann man zur Orientierung festhalten, dass der Reiche bzw. David Jesus Christus entspricht, während das Lamm bzw. Batseba als Allegorie des menschlichen Leibes des Sohnes Gottes von Ambrosius gelesen wird, was ihm durch Bezugnahme auf Phil 2,5-11 gelingt. Diesen Leib hat Christus, wie der Reiche seinem Gast das geraubte Lamm bereitete (2 Sam 12,4), heilswirksam für die Menschen hingegeben.

Daran schließt Ambrosius an: „Und zu recht sagt die Schrift ‚Lamm‘, weil er von einer Jungfrau geboren wurde. Und zu recht wird verkündet, dass jener Reiche des Todes würdig sei, und zwar als prophetischer Ausspruch, weil auch Kaiphas prophezeite, sprechend: ‚Es ist besser,

¹⁸⁷ Ramsey, Boniface, Ambrose, London 1997, 58f.

¹⁸⁸ Graumann, Thomas, Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand, Berlin 1994, 274.

dass ein Mensch stirbt denn das ganze Volk'.¹⁸⁹

Die Verbindung mit dem Text der Nathan-Parabel gelingt dann wieder über „agnus“. Nun ist durchaus damit zu rechnen, dass Ambrosius in der Aussage über die ein Lamm gebärende Jungfrau verschiedene neutestamentliche Motive, nämlich die Jungfrauengeburt und die Titulatur Jesu als Lamm¹⁹⁰, zusammenfassen will und voraussetzt, dass die Rezipienten seinen Kompilationen folgen können. Doch dürfte es im vorliegenden Fall näher liegen, eine Anspielung auf eine Passage aus den Testamenten der Zwölf Patriarchen anzunehmen: „Und ich sah, das aus Juda eine Jungfrau geboren wurde, die ein Gewand aus Byssus trug, und aus ihr ging ein unbeflecktes Lamm hervor.“¹⁹¹ In der Todesdrohung des Davids nach 2 Sam 12,5 sieht Ambrosius ganz offensichtlich das Kaiphas-Wort angekündigt. Bestimmt verfährt Ambrosius entsprechend seiner christozentrischen Zielsetzung mit dem Text und stellt daher Bezüge her. Joh 11,51 bot sich u.a. an, weil im Rahmen seiner Auslegung der soteriologische Aspekt seiner Exegese verstärkt wurde. Auffallend ist gleichwohl, wie er ohne weitere Kommentierung voraussetzt,¹⁹² dass es sich um eine wirkliche Prophetie durch Kaiphas

¹⁸⁹ Ambroise de Milan, *Apologie de David*. Introduction, texte latin, notes et index par Pierre Hadot. Traduction par Marius Cordier (Sources chrétiennes 239), Paris 1977, 98: Et bene agnam dixit Scriptura, quia erat Virginis partus. Bene dignus morte, pronuntiatur diues iste iudicio prophético, quia et Caiphas prophetavit dicens: ‚expedit unum hominem mori pro populo‘.

¹⁹⁰ Zur Bedeutung in der christlichen Spätantike vgl. immer noch: Nikolasch, Franz, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter*, Wien 1963.

¹⁹¹ Test Jo 19,8; Charles, Robert Henry (Hg.), *The Greek Versions of the Testaments of the twelve patriarchs*, Oxford 1908, 211.

¹⁹² Bei Juvencus IV, 524 wird aus dem „servum principis sacerdotum“ (Mt 26,51) ebenfalls ohne weitere Erläuterung „vatis famulo“ (Iuvencus, *Libri evangeliorum III*; ad fidem codicum antiquissimorum rec. Carolus Marold, Leipzig 1886, 96).

handelt, aus der zu erkennen ist, dass es sich bei David ebenfalls um einen prophetischen Spruch handelte.

Ps CXVIII mit seinen 176 Versen diente zwischen 386 und 390 Ambrosius als Vorlage zu sonntäglichen Homilien, die wiederum den Grundbestand seines Kommentars bildeten.¹⁹³ Der Kommentar ist zweifelsohne auch auf Grund der Vorlage bisweilen langatmig zu nennen.¹⁹⁴ Ambrosius hat seiner Auslegung einen Prolog vorangestellt, in dem er deren Grundlinien darlegt. Indem er den Verfasser, den Propheten David, als „moralium magnus magister“¹⁹⁵ vorstellt, zeigt er an, dass es ihm um die moralisch-ethische Aussage des Psalms geht, die er aber christologisch fundiert.

Der Vers im Ps 118,105 bietet Anlass, Weiteres über die Gabe des Sprechens im Auftrag des Herrn anhand biblischer Beispiele auszuführen, da Ambrosius liest: *voluntaria oris mei comproba Domine et iudicia tua doce me*. Grundsätzlich soll eine Übernahme des Auftrags durch Gott willig, gehorsam und mit Freude erfolgen. Doch gibt es auch Ausnahmen, wie Ambrosius an Jeremia zeigt. Aber auch er hat letztlich das Wort verkündet. Ambrosius zieht daraus den Schluss, dass es bei Gott als Beauftragendem liegt, den Menschen in den Zustand zu versetzen, dass dieser in Übereinstimmung mit Gottes und des eigenen

¹⁹³ Vgl. Ramsey, Ambrose, 59; Fitzgerald, Allan D., Ambrose, Paul and Expositio Psalmi cxviii, in: Augustiniana 54 (2004), 129-146.

¹⁹⁴ Vgl. auf der Maur, Hansjörg, Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche, Leiden 1977, 193.

¹⁹⁵ Ambrosius, Expositio de psalmo CXVIII (CSEL 62), ed. M. Petschenig/M. Zelzer 1913/1999, 3.

Willen redet.¹⁹⁶ Als Gegensatz dazu wird nun Kaiphas eingeführt:

„Prophetavit et Caiphas, quia expedit unum hominem mori pro populo: sed hoc voluntarium oris ministerium non erat; quia loquebatur invitus. Denique quid diceret, nesciebat.“¹⁹⁷

Ambrosius konstatiert einen Gegensatz zu anderen, die prophezeiten. Im Falle des Kaiphas handelt es sich zwar um eine wirkliche Prophetie, nämlich der Heilswirksamkeit des Todes Jesu, aber sie berührt nicht die Person des Sprechenden, der weder darum weiß, was er sagt, noch in willentlicher Übereinstimmung spricht. In diesem Sinne kann er nicht zu den Propheten gezählt werden, sondern ist eher wie ein Instrument. Hier zeigen sich bei Ambrosius Nähen zur Auslegung des Origenes in dessen Matthäus-Kommentar. Allerdings ist der Unterschied festzuhalten, dass Ambrosius keine Ausführungen dazu macht, in welcher Funktion Kaiphas dann überhaupt sprach.

Der exegetische Brief an Chromatius gibt darüber mehr Auskunft. Er stellt sich der Frage, wie jemand wie Bileam, obwohl er kein Glaubender war, eine wahre, von Gott eingegebene Prophetie verkünden könne.¹⁹⁸

Es ist Kaiphas, mit dem der Beleg zu erbringen ist, dass solch ein

¹⁹⁶ Ebd., 316: Advertimus igitur quod iis etiam qui aut excusandum officium suum, aut certa aliqua causa negandum putaverint, Dominus tamen noster aut ratione persuadeat, aut cupiditate propheticae revelationis inspiret; ut ad subeundum officium voluntate concurrant, non necessitate conscendant; quo merces ad eos integrae devotionis possit plenior pervenire.

¹⁹⁷ Ebd.: Es prophezeite auch Kaiphas: ‚Es ist besser, dass ein Mensch stirbt denn das ganze Volk‘; aber dies war kein Dienst des Mundes aus freiem Willen, da er gegen seinen Willen redete. Und überhaupt: was er sagte, wusste er nicht.

¹⁹⁸ Zum Brief vgl. Zelzer, Michaela, Hoc munuseulum sanctae menti tuae transmissi... . Zum Brief des Ambrosius an Chromatius (ep. 28), in: Beatrice, Pier Franco (Hg.), Chromatius of Aquileia and his age, Turnhout 2011, 179-191.

Geschehen durchaus im Bereich der Möglichkeit Gottes liegt¹⁹⁹: „Sed non mireris infusum auguri a Domino, quod loqueretur; quando infusum legis in Evangelio etiam principi Synagogae uni ex persequentibus Christum, quia oportet unum hominem mori pro populo. In quo non prophetiae meritum, sed assertio veritatis est; ut adversariorum testimonio manifestaretur, quo perfidia non credentium vocibus suorum augurum redargueretur.“²⁰⁰

Hier führt Ambrosius das Wort des Kaiphas, dessen Feindschaft gegen Christus hervorgehoben wird, eindeutig auf Gottes Wirken zurück. Er wird als „princeps Synagogae“ bezeichnet, obwohl der johanneische Text in der Titulatur ganz eindeutig ist. Es geht Ambrosius offensichtlich darum, den Konflikt zum zeitgenössischen Judentum mit der Nennung der Synagoge in den Text einzutragen.²⁰¹ Sie hat in Kaiphas ihr Oberhaupt. Ambrosius negiert völlig die Möglichkeit, dass Kaiphas ein Prophet sein könne, und lässt sich damit auf die Probleme des johanneischen Textes nicht ein. Er löst das Wort des Kaiphas wiederum von der Person des Sprechenden, indem er sie als „assertio veritatis“ bezeichnet. Diese ist zwar von Gott eingegeben, hat aber mit dem Sprechenden nichts zu tun. Sie tritt gleichsam aus dem Geschehen des Textes heraus und gilt denen, die ihren Wahrheitsanspruch erkennen.

¹⁹⁹ Ambrosius zeigt hier deutliche Nähe zu Origenes, (Ps) Basilius, Kyrill, Hilarius und zum Ambrosiaster.

²⁰⁰ CSEL 82/1, 188f: Aber du darfst dich nicht wundern, dass den Sehern von Gott eingegeben wird, was sie sprechen sollen. Du liest ja auch im Evangelium, was dem Führer der Synagoge, einem der Verfolger Christi, eingegeben wurde: [...] Hierin ist nicht das Verdienst der Prophetie, sondern die Bekundung der Wahrheit, wie durch das Zeugnis der Gegner offensichtlich wird. Denn die Unredlichkeit der Ungläubigen wird durch die Worte ihrer Seher Lügen gestraft.

²⁰¹ Seine Auslegung zu Lk 8, 41 wirkt nicht ein; hier sieht er in Jairus das Gesetz figuriert (Expositio Evangelii secundum Lucam VI, 54).

Auch wenn sich Ambrosius von der Bileamerzählung²⁰² leiten lässt, ist doch festzuhalten, dass er den Hohenpriester mit einem Augur vergleicht, der den Ungläubigen die Wahrheit sagt. Zumindest implizit werden damit die Juden den Heiden zugeordnet, insofern der Hohepriester nun den Auguren der Völker (vgl. Dtn 18, 14) gleichgestellt wird. Damit findet eine Depotenzierung des Kaiphas statt, die erklärt, warum Ambrosius nicht auf Joh 11,51 eingeht. Der Vers ist seiner Interpretation entgegengesetzt.

4.3 Zusammenfassung

Ambrosius legt die Kaiphas-Prophetie nicht eigens aus, sondern verwendet sie im Rahmen seiner christologischen und allegorisierenden Textinterpretation zur Untermauerung und Verdeutlichung seiner Ergebnisse. Dennoch kann man an dieser Funktionalisierung ablesen, dass Ambrosius mit einem vorausgesetzten Vorverständnis operiert, das sich nicht zu geringen Teilen auf frühere Autoren stützt. Bei Ambrosius ist allerdings bedeutsam, dass er Kaiphas als Opponent Christi in der Frage nach den unwillentlichen Wahr-Sagern als Argumentationshilfe benutzt, aber sich nicht auf die Debatten über das Prophetische bei Kaiphas einlässt. Er abstrahiert die Prophetie des Kaiphas weitestgehend von dessen Person und Amt und blendet somit Teile des johanneischen Textes und deren Dramatik aus. Dafür verstärkt er auf der anderen Seite ein antijüdisches Element in der Deutung der Kaiphas-Prophetie, indem

²⁰² Vgl. besonders: Num 24,1: *cumque vidisset Balaam quod placeret Domino ut benediceret Israheli nequaquam abiit ut ante perrexerat ut augurium quaereret sed dirigens contra desertum vultum suum.*

er den Hohenpriester in Beziehung zum Judentum seiner Zeit setzt.²⁰³

5. Hieronymus

5.1 Einleitende Bemerkungen

Der um 347 in Stridon geborene und 420 in Betlehem gestorbene Sophronius Eusebius Hieronymus gehörte zu seiner Zeit schon zu jenen kaum mit dem Wort „umstritten“ zu fassenden Personen in der Kirche. Mit Erstaunen lässt sich feststellen, dass das Konfliktpotential, das sich mit ihm und seinem Werk verband, durch die Jahrhunderte nicht abnahm. So schreibt etwa Georg Grützmacher 1901 zur Erklärung der fehlenden Biographie des Hieronymus – eine Lücke, die Grützmacher eindrucksvoll mit seinem Werk²⁰⁴ geschlossen hat – in seiner Einleitung: „Den eigentlichen Grund, dass keine Biographie des Hieronymus in den letzten Jahrzehnten geschrieben wurde, darf man darin suchen müssen, dass der unerfreuliche Charakter des Mannes von einer solchen Arbeit

²⁰³ Vgl. etwa auch: De patriarchis 2,4-5: [...] quoniam durus populus ascendit cubile patris et torum polluit sanctum, hoc est carnem domini Iesu creatoris nostri patibulo adfigens crucis, in qua uelut in quodam cubili et patrio toro sancti eius salutari refectione requiescunt. quis igitur abnuat de populo dictum, cum populo haec uniuersa conueniant? ipse enim dictus est primogenitus Istrahel, ipse durae esse ceruicis, de ipso dixit Moyses: uos autem populus dura ceruice estis. et reuera quis tam durus et tam temerarius et contumeliosus quam populus Iudaeorum, qui dominum Iesum, per quem uiderant mortuos suscitatos, caecos inluminatos, flagellis uerberauerunt, clauis confixerunt, cum diuina eius opera negare non possent? quod scribis et pontificibus auctoribus et principe sacerdotum Caipha pariter saeuiente commissum euangelii series declarauit. (CSEL 32,2, 126f).

²⁰⁴ Grützmacher, Georg, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. 3 Bände. Berlin 1901, 1906, 1908.

abschreckte.“²⁰⁵ Übrigens sollte Grützmacher in den Jahren der Beschäftigung mit Hieronymus dieses Urteil zwar abmildern, aber nicht davon abrücken. Dass aber die negative Wahrnehmung des Kirchenvaters nicht einer bestimmten Zeit vorbehalten ist, zeigt die Einschätzung von Josef Lössl hundert Jahre nach Grützmacher: „Zum kirchlichen Dogma trug er kaum etwas bei. Er versuchte zwar, sich mit Polemiken gegen andere als orthodox zu profilieren, aber selbst diese polemischen Schriften geben dogmatisch nicht viel her. Sie setzen ihren Autor zudem dem Vorwurf der Gehässigkeit aus, auch wenn sie bestimmten literarischen Konventionen entsprechen. Er wollte sich seiner Zeit wie auch der Nachwelt als gelehrter Bibelübersetzer und -exeget und als asketische Autorität präsentieren. Doch sein ehrgeiziges Projekt, die gesamte Bibel (und das Alte Testament aus dem Hebräischen) zu übersetzen, stieß auf tiefstes Mißtrauen, selbst bei Freunden. Es brachte ihm den Vorwurf der Überheblichkeit ein. Er wurde des Plagiats und der gelehrten Hochstapelei überführt. Seine Bibelübersetzung wurde in der Folgezeit heftig kritisiert, besonders von rabbinischen Gelehrten. Obgleich er bei genauerem Studium mehr Kompetenz beweist, als sein Ruf vermuten läßt, wird doch zuweilen noch heute versucht, ihn auf diesem Gebiet bloßzustellen. Wer beim Lesen seiner Werke die Erfahrung macht, wie er der Polemik häufig freien Lauf läßt, ist leicht geneigt, ihn nicht nur generell für einen Misanthropen, sondern speziell für juden- und frauenfeindlich zu

²⁰⁵ Ders., Hieronymus I, Berlin 1901, VI.

halten.“²⁰⁶

Trotz dieses Unbehagens, das Hieronymus auslösen kann,²⁰⁷ ist die Literatur über ihn und seine Arbeiten nahezu unüberschaubar.²⁰⁸ Gerade weil er ein Mann war, der sich in viele Dinge einmischte und keinem Konflikt aus dem Weg ging, hat er zahlreiche Zeugnisse hinterlassen, die nicht nur über ihn, sondern auch über seine Kontrahenten und den sozialgeschichtlichen, literarischen und theologischen Kontext Auskunft

²⁰⁶ Lössl, Josef, Hieronymus: Ein Kirchenvater? in: Arnold, J. u.a. (Hgg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit (FS Hermann Josef Sieben), Paderborn 2004, 431-464, 431f; Lössl belegt seine Aussagen mit zahlreichen Literaturangaben; Lössl selbst hat sich komparatistisch mit dem Verhältnis des Hieronymus zum Judentum auseinandergesetzt: Hieronymus und Epiphanius von Salamis über das Judentum ihrer Zeit, in: JSJ 33 (2002), 411-436; Ders., Die wahre Kirche und die Anderen. Antijüdische Substitutionstheologie und Häretikerpolemik im Koholetkommentar des Hieronymus, in: Birnbaum, Elisabeth/Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hgg.), Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koholetkommentar des Hieronymus, Leuven 2014, 171-190; vgl. auch dazu: Sternberger, Günter, Hieronymus und die Juden seiner Zeit, in: Koch, Dietrich-Alex/Lichtenberger, Hermann (Hgg.), Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter (FS Heinz Schreckenberger), Göttingen 1993, 349-364; Blum, Matthias, Art. Hieronymus (347-419/20), in: Benz, Wolfgang (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Band 2/1. Personen, Berlin 2009, 360.

²⁰⁷ Vgl. Rousseau, Philip, Jerome. His Failures and their Importance, in: Harper, Gordon/Veitch, James (Hgg.), The Heritage of Christian Thought, Wellington 1979, 35-58.

²⁰⁸ Vgl. nur: Cain, Andrew/Lössl, Josef (Hgg.), Jerome of Stridon. His life, writings and legacy, Farnham 2009; Fürst, Alfons, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg i. Br. 2003; Ders., Hieronymus. Theologie als Wissenschaft, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), Theologen der christlichen Antike, Darmstadt 2002, 168-183; Gamberale, Leopoldo, San Gerolamo intellettuale e filologo, Rom 2013; Kelly, John N. D., Jerome. His life, writings and controversies, London 1975, hieraus werden die Datierungen übernommen; Hagendahl, Harald/Waszink, Jan Hendrik, Art. Hieronymus, in: RAC 15 (1991) 117-139; Nautin, Pierre, Art. Hieronymus, in: TRE 15 (1986) 304-315; Rebenich, Stefan, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart 1992; Ders., Jerome, London 2002; Williams, Megan Hale, The monk and the book. Jerome and the making of the christian scholarship, Chicago 2006.

geben. Er war keineswegs fernab den Strömungen seiner Zeit, sondern bewegte sich mitten in ihnen.²⁰⁹

Doch ist er nicht nur als Autor und Zeuge seiner Epoche von besonderem Interesse, sondern auch wegen seiner Nachwirkung.²¹⁰

Allein durch seine Übersetzung der Heiligen Schrift in die lateinische Sprache wurde er zu einem der Gründungsväter der lateinischen Christenheit. Mehr noch als seine Zeitgenossen haben ihn die nachfolgenden Generationen zu dem Gelehrten stilisiert, als der er sich wohl selber verstand.²¹¹ Es sind neben der Übersetzung insbesondere seine exegetischen Werke, die seinen Nachruhm begründeten und bis heute Interesse finden, da auch sie in hohem Maße Auskunft über den Stand des Wissens um die theologische Exegese, biblische Hermeneutik

²⁰⁹ Vgl. Lössl, Hieronymus. Ein Kirchenvater?, 446: „Ja es ist gerade das Schwierige an seinem Charakter, das ihn in besonderer Weise gegenwartsrelevant macht, jene enormen Spannungen, die eben nicht auf eine gestörte Sexualität reduziert werden können, sondern vielmehr ein ganzes Zeitalter reflektieren, das dem heutigen bei allen tiefgreifenden Unterschieden in frappierender Weise ähnelt.“

²¹⁰ Vgl. etwa: Rice, Eugene F., Saint Jerome in the Renaissance, Baltimore 1985

²¹¹ Vgl. dazu: Lössl, Hieronymus. Ein Kirchenvater?; Gamberale, Gerolamo; Jay, Pierre, Jerome. A special contribution, Handbook of Patristic Exegesis, Kannengiesser, Charles, Handbook of patristic exegesis (The Bible in ancient Christianity 1), Leiden 2006, 1094-1133, 1101: „It is in this perspective of the four senses which all converge in the Christian reading of the Bible that the Latin Middle Ages had quickly recognized in Jerome the emblematic figure of the literal sense. This choice is significant: a return to the *hebraica ueritas*, concern for the establishing of a text, recourse to philology and to the data of history and profane disciplines as well as to Hebrew traditions to be assured of the exactitude of a literal sense regarded as the basis of any spiritual interpretation—these are indeed the characteristics of Jerome’s exegesis that the Middle Ages thought to honor by this patronage. This particular accent of Jerome’s exegesis also explains the return to favor that Jerome would experience in the Renaissance with the humanists who recognized themselves in this ‚trilingual‘ scholar and independent spirit.“

und Realien bieten.²¹²

Für die Kaiphas-Prophetie ist Hieronymus schon deswegen von einzigartiger Bedeutung, weil er ihr die maßgebliche lateinische Form gab, in der sie über Jahrhunderte gelesen wurde: „Unus autem ex ipsis Caiaphas, cum esset pontifex anni illius, dixit eis: Vos nescitis quicquam, nec cogitatis quia expedit vobis, ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat. Hoc autem a semet ipso non dixit: sed cum esset pontifex anni illius, prophetavit, quia Iesus moriturus erat pro gente, et non tantum pro gente, sed ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum.“²¹³ Und mit der Herleitung des Namens: „Caifas, investigator, vel sagax, sed melius vomens ore.“²¹⁴ hat er die biblische Figur als die des scharfzinnigen Verfolgers und damit auch die Gegnerschaft gegen

²¹² Wordsworth, John u.a. (Hg.), *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine, secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptum fidem recensuit*, Bd. 1, Oxford 1889-1898, 590.

²¹⁴ Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, ed. P. de Lagarde, CCSL 72 (1959), 135; vgl. dazu: Brody, Robert, Caiaphas and Cantheras, in: Schwartz, Daniel R., *Agrippa I. The Last King of Judaea (TSAJ 23)*, Tübingen 1990, 190-195.

Jesus und Kaiphas' Rolle in der Passion festgeschrieben.²¹⁵

5.2 Texte

Die Prophetie findet sich bei Hieronymus in dem um 396 verfassten Kommentar zum Propheten Jonas.²¹⁶ Im Prolog zu seinem Kommentar legt Hieronymus einerseits die christologische Zielrichtung fest – Jona ist Typus Christi –, andererseits die antijüdische Ausrichtung: „Loquitur ergo ad Iudaeos sui sermonis incredulos, et Christum Dei Filium nescientes: Viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam, quia poenitentiam egerunt in praedicatione Ioniae; et ecce plus quam Iona hic. Condemnatur generatio Iudaeorum, credente mundo: et Ninive agente poenitentiam, Israel incredulus perit.

²¹⁵ Hieronymus selbst zeigt an einer Stelle überdeutlich, wie negativ das Bild des Kaiphas war. Er setzt Kaiphas an einer Stelle in eine Polemik gegen seine Kritiker seiner Übersetzung ein. Es geht um Epistola LVII ad Pammachium (vgl. dazu: Bartelink, Gerhardus J. M., Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (epistula 57). Ein Kommentar, Leiden 1980; Cain, Andrew, The letters of Jerome. Asceticism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in late antiquity, Oxford 2009; Conring, Barbara, Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie (STAC 8), Tübingen 2001). Hieronymus beschimpft seine Gegner recht ausgiebig, um sie dann zum Ende der Tirade noch mit Kaiphas und Annas zu vergleichen: „Quod leges publicae, quod hostes tuentur, quod inter bella et gladios sanctum est, hoc nobis inter Monachos et Sacerdotes Christi, intutum fuit. Et audet quidam ex eis adducto supercilio et concrepantibus digitis, eructare et dicere: Quid enim, si redemit, si sollicitavit? Fecit quod sibi profuit. Mira sceleris defensio; quasi non et latrones et fures et piratae faciant, quod sibi prodest. Certe Annas et Caiphas seducentes infelicem Iudam fecerunt quod sibi utile existimabant.“ CSEL 54, 507.

²¹⁶ Vgl. die Einführungen in: Jérôme, Commentaire sur Jonas (Sources chrétiennes 323), Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Yves-Marie Duval, Paris 1985; Hegedus, Timothy M., Jerome's Commentary on Jonah. Translation with Introduction and Critical Notes, Ottawa (Diss.) 1992; Hieronymus, Commentarius in Ionom prophetam (lateinisch-deutsch) (Fontes Christiani 60), übers. und eingeleitet von Siegfried Risse, Turnhout 2003.

Illi habent libros, nos librorum Dominum: illi tenent prophetas, nos intelligentiam prophetarum: illos occidit littera, nos vivificat spiritus: apud illos Barabbas latro dimittitur, nobis Christus Dei Filius solvitur.“²¹⁷

Dieser Intention folgend, erklärt Hieronymus die Flucht des Propheten aus dessen Vorwissen um die kommende Substituierung der Juden durch die aus den Völkern.²¹⁸

Vers 7 des 1. Kapitels übersetzt Hieronymus wie alle Verse des Buches aus dem Hebräischen und aus der Septuaginta: „Et dixit vir ad collegam suum: Venite et mittamus sortes, et sciamus quare hoc malum sit nobis: et miserunt sortes, et cecidit sors super Ionam. LXX: Et dixit unusquisque ad proximum suum: Venite, mittamus sortes, et cognoscamus cuius gratia malitia haec est super nos: et miserunt sortes, et cecidit sors super Ionam.“ Der Anhaltspunkt im Text, um auf Kaiphas zu sprechen zu kommen, ist für Hieronymus die im Bibeltext genannte Ausübung des Losentscheides. Diese in der gesamten Antike in allen Kulturen und geographischen Räumen verbreitete Anwendung galt kirchlichen Autoren als magische Praxis, bei der sich allerdings einerseits das Problem einstellte, dass sie biblisch bezeugt war – prominentestes Beispiel war die Nachwahl des Matthias nach Apg 1, 15-26 –, andererseits von Christen ganz selbstverständlich praktiziert

²¹⁷ Hieronymus, In Ionam Prophetam, in: *Commentarii in prophetas minores*, (CCSL 76), ed. M. Adriaen, 1964, 379.

²¹⁸ „Scit propheta, sancto sibi Spiritu suggerente, quod poenitentia gentium, ruina sit Iudaeorum. Idcirco amator patriae suae, non tam saluti invidet Ninive, quam non vult perire populum suum.“ (Ebd., 381).

wurde,²¹⁹ wobei sich sogar eine Eigenart der christlichen Kleromantie etablierte.²²⁰

Hieronymus vertritt die Meinung, dass die biblischen Belege nicht als Legitimation heranzuziehen seien. Zunächst betont er, dass das Beispiel aus dem Buch Jona von der Nachwahl des Matthias zu unterscheiden sei und dass es nicht möglich sei, aus einem singulären Vorgang eine generelle Regel zu abzuleiten: „Nec statim debemus sub hoc exemplo sortibus credere, vel illud de Actibus Apostolorum huic testimonio copulare, ubi sorte in Apostolatum Matthias eligitur, cum privilegia singulorum non possint legem facere communem.“²²¹

Allerdings ändert diese Aussage nichts an dem biblischen Befund, dass das Los den Richtigen, also Jona, getroffen hat. Hieronymus geht es nun darum, anhand biblischer Parallelen zu erklären, dass der Wahrheitsgehalt von dem ausgeht, der die Lose so fallen lässt, wie sie fallen, nicht jedoch in den Gegenständen, in der Handlung oder deren menschlichen Subjekten begründet ist – bezogen auf den Vers eben nicht die Lose selbst das Richtige anzeigen: „Sicut enim in condemnationem Balaam asina loquitur, et Pharaon, et Nabuchodonosor

²¹⁹ Vgl. Sandwell, Isabella, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch* Greek Culture in the Roman World, New York 2007, 261-267; Klingshirn, William E., *Inventing the sortilegus. Lot Divination and Cultural Identity in Italy, Rome, and the Provinces*, in: Schultz, Celia E./Harvey, Paul B. (Hgg.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge 2006, 137-161; Marksches, Christoph, *Der christliche Glaube und das Problem des Synkretismus in kirchengeschichtlicher Perspektive*, in: Krech, Hans/Hahn, Udo (Hg.), *Esoterik. Herausforderung für die christliche Kirche im 21. Jahrhundert*, Hannover 2003, 89-112.

²²⁰ Vgl. Klingshirn, William E., *Defining the Sortes Sanctorum. Gibbon, Du Cange and Early Christian Lot Divination*, in: *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), 77-130.

²²¹ Hieronymus, *In Ionam Prophetam* (CC.SL 76), 387.

in iudicium sui, somniis futura cognoscunt, et tamen Deum non intelligunt revelantem: Caiphas quoque prophetat ignorans, quod expediret unum perire pro cunctis: ita et hic fugitivus sorte deprehenditur, non viribus sortium, et maxime sortibus ethnicorum, sed voluntate eius qui sortes regebat incertas.“²²²

Die Erklärung, Kaiphas habe unwissend prophezeit, kann bei Hieronymus bereits als Beleg für einen Topos der Auslegungstradition gelten. Das eigentlich Besondere ist bei Hieronymus eher die Reihung der ‚Zeugen‘: Von der Eselin des Bileam führt über andere die Linie direkt zu Kaiphas. Dass er nach dem Text des Johannes-Evangeliums Hoherpriester und also Jude war, spielt keine Rolle. Vielmehr wird er einfach mit anderen ‚Vertretern‘ des Heidentums, deren Kennzeichnung die Unfähigkeit zur Gotteserkenntnis ist, gleichgesetzt und kann daher eine Parallele zu den Seeleuten bieten. Gäbe es bei den Rezipienten nicht das vorauszusetzende Wissen um den biblischen Kontext, läge die Annahme nahe, Kaiphas gehöre nicht ins Judentum; Hieronymus gelingt es auf diesem Wege aber, eine Akzentverschiebung vorzunehmen, nach der die Gegnerschaft des Kaiphas gegen Gott ihn fast zu einem Heiden macht. Allerdings kann man durchaus bezweifeln, dass Hieronymus und seine Argumentation für seine Rezipienten überzeugend waren. Denn letztlich muss er auf Grund der biblischen Texte als Möglichkeit das zugestehen, was das Loswerfen ausmacht, dass also sein Ergebnis von einer höheren Macht gelenkt werden kann. Seine Kritik daran besteht und begründet

²²² Ebd.: So sprach die Eselin zur Verurteilung des Bileam, und der Pharao und Nebukadnezar erfuhren durch Träume zu ihrem Gericht das Zukünftige, und dennoch erkannten sie Gott nicht als Offenbarer, und Kaiphas hat unwissend prophezeit, dass es besser sei, einer werde für alle vernichtet, so wurde demnach der Flüchtende entdeckt, nicht durch die Kraft der Lose, und schon gar nicht der Heiden, sondern durch den Willen dessen, der die unsicheren Lose lenkt.

sich in seiner Annahme, diejenigen, die diese Praxis beibehielten, glaubten an die Kraft der Lose selbst, hätten demnach eine nichtbiblisch fundierte Sicht. Doch ist das eher als der Versuch des Hieronymus zu werten, ein magisches Verständnis zu behaupten und die Praktizierenden zu diskreditieren.

Nochmals behandelt Hieronymus die Kaiphas-Prophetie in seinem um 398 abgefassten Kommentar zum Matthäus-Evangelium, den er in ziemlicher Eile und unter Zeitdruck schrieb.²²³ Der Kommentar, der sich in weiten Teilen der Lektüre des Origenes verdankt, verweist auf die Konfliktbereitschaft des Verfassers: Er setzt sich mit Positionen auseinander, die er als häretisch ansieht, und spannt dabei den Bogen von Marcion bis zu seinem Zeitgenossen Helvidius²²⁴, sodass sich der Kommentar wie ein Kompendium der Häresie lesen lässt.²²⁵

Kaiphas wird von Hieronymus auch historisch bewertet. In Berufung auf Josephus folgert er aus dem Ämterkauf des Kaiphas dessen moralisches Defizit: „Refert Iosephus istum Caiphan unius tantum anni pontificatum ab Herode pretio redemisse. Non ergo mirum est, si iniquus pontifex inique iudicet.“²²⁶ Diese Einschätzung findet sich implizit ebenso im Kontext der Auslegung von Mt 7,22f nach der Übersetzung des Hieronymus: „Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in

²²³ Vgl. Jay, Jerome, 1098.

²²⁴ Hunter, David G., Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome, in: *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), 47-71.

²²⁵ Vgl. weiterhin die Einführung von: Scheck, Thomas P., *Commentary on Matthew*. St. Jerome, Washington 2008, 3-48; weiterhin die Einführung: Jérôme, *Commentaire sur S. Matthieu* (Sources chrétiennes 242. 259), Introduction, texte critique, traduction et commentaire par E. Bonnard, Paris 1977/1979.

²²⁶ Hieronymus, *Commentariorum in Matheum libri IV*, XXVI,57 (CCSL 77), ed. D. Hurst u. M. Adriaen, 1969, 259.

nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemona eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus?“

Hieronymus schließt aus diesem Vers, dass keine der genannten wunderbaren Taten auf ein Verdienst der Handelnden zurückzuführen sind, sondern in allen Taten Gott als eigentlicher Urheber wahrgenommen werden solle.²²⁷ Um seine Interpretation zu untermauern, nennt Hieronymus für jede der im Vers des Matthäusevangeliums genannten Machttaten biblische Belege, bei denen aufgrund der handelnden Person offensichtlich eindeutig ist, dass es sich nicht um deren Verdienst handeln könne: „Nam et Saul, et Balaam, et Caiphas prophetaverunt, nescientes quid dicerent: et Pharao et Nabuchodonosor somniis futura cognoscunt. Et in Actibus Apostolorum filii Scevae videbantur eicere daemona. Sed et Iudas apostolus cum animo proditoris multa signa inter caeteros Apostolos fecisse narratur.“²²⁸

Dass Kaiphas unter denen ist, die unwissend prophezeien, ist für Hieronymus so selbstverständlich, dass es für ihn nicht einmal mehr einer Erläuterung bedarf. Das in Mt 7,22f Gesagte findet seine Erklärung in der Schrift und den ihr entnommenen Exempeln selber. Sie belegen für ihn die Richtigkeit des Herrenwortes. Allerdings berücksichtigt Hieronymus nicht die Frage, aus welchen Gründen Gott sich dieser Menschen bedient. Diese Thematik kommt bei ihm nicht in den Blick.

²²⁷ Hieronymus, *Commentariorum in Matheum libri I, VII,22* (CCSL 77), 45f: Prophetare, et virtutes facere, et daemona eicere, interdum non eius meriti est qui operatur, sed vel invocatio nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, vel utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur: ut licet homines despiciant signa facientes, tamen Deum honorent, ad cuius invocationem fiunt tanta miracula.

²²⁸ Ebd., 46.

Allerdings kann man hinter diesem Schweigen durchaus ein aktuelles Anliegen vermuten. Die gesamte Auslegung von Mt 7, 15-22 ist durch eine kritische Position gegen Prophetie und Wundertaten bestimmt, insofern sie als Legitimation gebraucht werden. Hieronymus unterstellt diese Inanspruchnahme des Wunderbaren insbesondere Häretikern. Aber dass er auch Gemeindemitglieder nicht von solchen Vorwürfen ausnimmt, zeigt seine Kritik an solchen, die sich auf Träume als Privatoffenbarung berufen, um ihren Worten Gewicht zu verleihen und Einfluss in der Kirche zu nehmen.²²⁹ Kaiphas mit seiner Prophetie gehört dann zu den Beispielen, die ein solches Verhalten ad absurdum führen, da der prophezeienden Person letztlich keine Bedeutung zukommt. Zweifelsohne bewegt sich Hieronymus mit dieser Funktionalisierung des Kaiphas im Rahmen vorgegebener Auslegungsmodelle. Und doch hat er in seiner Interpretation von Mt 27,29 eine der vielleicht originellsten Beiträge zur Auslegungsgeschichte der Kaiphas-Prophetie verfasst. Er begründet mit ihr nicht weniger als ein mystisches Verständnis der Ereignisse vor der Kreuzigung: „Nos autem haec omnia intelligamus mystice. Quomodo enim Caiphas dixit: Oportet unum hominem mori pro omnibus, nesciens quid diceret, sic et isti quaecumque fecerunt, licet alia mente fecerint, tamen nobis, qui credimus, sacramenta tribuebant. In clamide coccinea opera gentium cruenta sustentat, in corona spinea maledictum solvit antiquum: in calamo, venenata occidit animalia; sive

²²⁹ Zu Jer 23,26: Sunt hodie quoque somniatores in Ecclesia, et maxime in nostro grege, qui errores suos Domini iactant prophetiam, et crebro ingerunt, somniavi, somniavi. (Hieronymus, In Hieremiam (CCSL 74), ed. S. Reiter, 1960).

calamum tenebat in manu, ut sacrilegium scriberet Iudaeorum.“²³⁰

Hieronymus leitet aus dem Fall des Kaiphas eine Regel ab, die er auf die Soldaten bei der Verspottung Jesu anwendet. Auch sie tun etwas, von dem sie nicht wissen, dass es einen Verweis auf die Wahrheit enthält. Wie die Worte des Kaiphas einen ihm verborgenen Sinn trugen, der auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu und damit auf die Heilsgeschichte verwies, so auch ihr Tun. In dieser Analogie liegt die Möglichkeit, den Text „mystice“ zu lesen, also in einem höheren Sinn. Allerdings nennt Hieronymus mit „nobis, qui credimus“ ein entscheidendes hermeneutisches Kriterium für diese Lesart. Der Text hat erst im Glauben diese Aussage und durch ihn kann das verstanden werden, was er auf einer mystischen Ebene sagt. Dennoch bleibt die Rechtfertigung für sein interpretatorisches Vorgehen einigermaßen schwach, da die johanneische Erklärung durch den Umstand des Hohepriesteramtes einfach erweitert und das Besondere an Kaiphas verallgemeinert wird. Wie sehr Hieronymus assoziativ arbeitet, belegt er mit der Deutung von „calamus“, indem er zwischen der Bedeutung Rohr oder Schreibrohr wechselt. Wenn er den Stab als Zeichen der Macht deutet, bleibt er mit dieser Deutung im Kontext der Vorlage. Allerdings ist nicht deutlich, was er mit dem Töten der giftigen Tiere meint – u.U. denkt er an die Erfüllung von Lk 10,19: ecce dedi vobis potestatem calcandi supra

²³⁰ Hieronymus, *Commentariorum in Matheum libri IV*, XXVII,29 (CCSL 77), 268f: Wir sollen dies alles nach dem mystischen Verständnis auffassen. Wie nämlich Kaiphas sprach: Es gehört sich, dass ein Mensch für alle sterbe, wusste er nicht, was er sagte, so taten jene, was immer sie auch taten, mit einer anderen Absicht, haben aber dennoch uns, die wir glauben, die Zeichen des Heiles vorgelegt. Im roten Mantel macht er die blutigen Werke der Völker sichtbar, in der Dornenkrone löst er den alten Fluch. Mit dem Rohr schlägt er die giftigen Tiere. Oder er hielt das Rohr in der Hand, um das Sakrileg der Juden aufzuschreiben.

serpentes et scorpiones.²³¹ Seine andere Deutung jedoch, nach der der Stab auf das Schreibrohr verweist, mit dem Buch über das Tun der Juden geführt wird – ein Motiv aus der Endgerichtsthematik –, ist am ehesten durch den vehementen Antijudaismus des Hieronymus zu erklären. Zugleich liefert er ungewollt einen Beleg dafür, dass die mystische Lesart mehr als beliebig ist und dass sich bei ihm der Eindruck eines „Zerfließens“²³² durchaus einstellen kann.

5.3 Zusammenfassung

Hieronymus hat an der Wahrnehmung des Kaiphas als unwissender Prophet mitgeschrieben. Mit der Aufnahme des Kaiphas in die Interpretation von Mt 27, 29 hat er ohne Zweifel einen sehr ausgefallenen Gedanken in die Auslegungstradition eingeführt.²³³ Dennoch wird man nicht umhin können, festzustellen, dass der Befund

²³¹ Vgl. seine Auslegung zu Jes 11,8f: *Infans quoque, qui malitia parvulus est, mittit manum in foramine aspidis, et de obsessis hominum corporibus fugat daemones. Qui autem ablactatus est, nequaquam lacte nutritur infantiae, sed iam solido vescitur cibo. Iste in reguli cavernam mittit manum, hoc est, in ipsius Satanae habitaculum, et inde eum extrahit. Unde et Apostolis potestas data est, ut calcarent super serpentes, et scorpiones, et super omnem fortitudinem inimici. Nocere autem et occidere nequaquam poterunt venenata prius animalia eos qui habitaverint in monte sancto Dei, quod interpretatur Ecclesia, de quo in Evangelio dicitur.*

²³² Lössl, Hieronymus. Ein Kirchenvater?, 435; er meint allerdings, dass der Eindruck zu Unrecht entsteht: „Das scheinbare Zerfließen der literarischen Form seiner Kommentare in allegorischen und historisch-philologischen, origenischen und rabbinischen Details beklagten schon Zeitgenossen.“

²³³ Ähnlich verfährt Hieronymus in *Adversus Iovinianum II*: *Audebisne igitur dicere sic negasse Petrum et caeteros Apostolos qui fugerunt, quomodo Caiphan et Pharisaeos, et clamantem populum, Crucifige, crucifige talem? Et ut de Apostolis taceam, eiusdemne tibi sceleris videbitur reus Anna, et Caiphas, et Iudas proditor, cuius et Pilatus, qui nolens compulsus est contra Dominum ferre sententiam?* (PL 23, 322).

schmal und nicht gerade problembezogen ist, denn die Frage nach dem Verhältnis von Amt, Person und Prophetie kommt bei Hieronymus nicht in den Blick. Somit belegt er eher einen bestimmten Typus der Auslegung, statt ihn weiter auszugestalten. Die einfachste Erklärung für diesen Befund ist der Umstand, dass Hieronymus wie kein anderer lateinischer Autor vor allem Exeget des Alten Testaments ist und sein Kommentar zu Matthäus eine Ausnahme darstellt.²³⁴ Ein tieferer Grund kann aber darin gesehen werden, dass Hieronymus meinte, die Person und das Handeln des Kaiphas bedürften keiner weiteren Interpretation, weil er sich in allem als „iniquus pontifex“ erweist. Allerdings zeigt Hieronymus auch, dass diese Wahrnehmung in argumentativen Kontexten eingesetzt werden kann, um gegen Andersmeinende innerhalb und außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft zu polemisieren. Dass im Falle derjenigen, die dem Losentscheid wahrheitsfindende Wirkung zuschreiben, Kaiphas ins Feld geführt wird, ist eher eine Abschreckung, denn ein Argument.

6. Augustinus

6.1 Einleitende Bemerkungen

Es wäre vermessen, den Anspruch zu erheben, im Rahmen dieser Arbeit dem Werk und der Person des Aurelius Augustinus von Hippo, der am

²³⁴ Vgl. Jay, Jerome, 1102: „The NT occupies only a modest place in Jerome’s exegetical work: the several Commentaries on the Epistles of Paul which usher him into Bethlehem had no successor, except for the rapid Commentary on Matthew a dozen years later. As for his Roman revision of the Latin text of the Gospels according to the Greek, it did not involve either exegetical presuppositions or extensions.“

13. November 354 in Thagaste geboren wurde und am 28. August 430 in Hippo verstarb, nur im Ansatz gerecht zu werden.²³⁵ Dessen Bedeutung war zu seinen Lebzeiten und nach seinem Tod so hervorragend und außergewöhnlich, dass jeder Versuch scheitern müsste. Henry Chadwick bemerkt dazu knapp: „He had in fact set out to restate the Christian faith for the Latin West and thereby became one of the most influential figures in the history of ideas in Western culture.“²³⁶ Ein wenig ausführlicher ist Annewies van den Hoek, die aber mit ihrer Reihung eigentlich nur belegt, dass der Einfluss des Bischofs aus Nordafrika geradezu unerschöpflich war und ist: „His influence was longlasting, particularly on Christian mysticism, early scholastic theology, intellectual scholarship, and thinking about church and state. The development of medieval and reformation theology would be unthinkable without his influence.“²³⁷

Erstaunlich genug ist, dass hier die Exegese nicht genannt wird, denn auch auf diesem Gebiet war Augustinus maßgeblich für seine und

²³⁵ Die gleiche Einschränkung gilt für die Literatur; hier wurden herangezogen: Brown, Peter, *Augustine of Hippo. A Biography. A New Edition with an Epilogue*, London 2000; Fuhrer, Therese, *Augustinus*, Darmstadt 2004; Harrison, Carol, Art. Augustine I, in: Klauk, Hans-Josef u.a. (Hgg.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception III*, Berlin/New York 2011, 97-102; Hollingworth, Miles, *Saint Augustine of Hippo. An intellectual biography*, Oxford 2013; Meconi, David Vincent/Stump, Eleonore (Hgg.), *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge 2014; O'Donnell, James J., *Augustine. A New Biography*, New York 2005; Rosen, Klaus, *Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie*, Darmstadt 2015.

²³⁶ Chadwick, Henry, Augustine, in: Young, Frances M. u.a. (Hgg.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge 2004, 328-341, 341.

²³⁷ Van den Hoek, Annewies, in: Porter, Stanley E. (Hg.), *Dictionary of biblical criticism and interpretation*, London 2007, 29-30, 30; zur Rezeption vgl. Pollmann, Karla u.a. (Hgg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, 3 Bd., Oxford 2013.

spätere Zeiten.²³⁸ Er war ohne jeden Zweifel einer der bedeutendsten Schrifttheologen, der die gesamte Theologie nicht anders denn schriftbezogen verstehen und praktizieren konnte und wollte; dabei kommt es zugleich fortwährend zu einer Verbindung von Biographie und Schriftlektüre und -verständnis. Sie werden von Augustinus in Beziehung gesehen, wobei der ekklesiale Bezug sowohl explizit als auch implizit präsent ist.²³⁹

Dieser Kontext begründet ebenfalls, warum zahlreiche Schriftauslegungen in Predigtform entstanden und überliefert wurden. Sie sind ein Produkt der kirchlichen Aufgaben des Augustinus, die dann

²³⁸ Vgl. de Margerie, Bertrand, Introduction à l'histoire de l'exegese: III, Saint Augustin. Paris 1983; Nauroy, Gérard/Vannier, Marie-Anne (Hgg.), Saint Augustin et la bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005), Bern 2008; Van Fleteren, Frederick/Schnaubelt, Joseph C. (Hgg.), Augustine. Biblical exegete (Collectanea Augustiniana 5), New York 2001; vgl. die Bibliographie zu Augustinus als Exeget bei: Kannengiesser, Handbook, 1182-1218.

²³⁹ Vgl. etwa die Einschätzung von: Kannengiesser, Handbook, 1149, „A comparative latecomer in the history of patristic exegesis, Augustine surpasses most of the ancient Christian interpreters of scripture by the intensity of his personal appropriation of the biblical text, and by the originality and the profundity of his interpretations. He would not have been consistent with his own life-long spiritual quest had he not struggled over long years to give himself a properly ‚Augustinian‘ expertise in the art of interpreting sacred scriptur [...] Thus while Augustine never tired of discovering new aspects of the biblical message, it was in exploring scripture that he explored himself as well. His exegesis became an original contribution to biblical exegesis not so much by the imposition of a new theoretical frame as by the freshness and intensity of his inner inquiry. Scripture allowed him to interpret himself, even more than he interpreted scripture. The focal importance of the “self” in Augustinian exegesis is a key factor in the enduring relevance of Augustine’s hermeneutics right into modern times.“ Vgl. zu letztem Aspekt auch: Stock, Brian, Augustine the reader. Meditation, self-knowledge and the ethics of interpretation, Cambridge ²1998; zum ekklesialen Bezug insb. Andrews, James A., Hermeneutics and the church. In dialogue with Augustine, Notre Dame 2012.

in Sammlungen zusammengestellt wurden.²⁴⁰ In ihnen finden sich nicht nur aktuelle Bezüge auf innerkirchliche Gegebenheiten, sondern auch teils polemische Auseinandersetzungen mit Gegnern oder Häretikern.²⁴¹ Allerdings gilt dieser Befund auch für die Kommentarliteratur des Augustinus. Bereits der erste Kommentar *De Genesi contra Manichaeos*, der um 389²⁴² in Thagaste entstand, kann als antihäretisches Schreiben verstanden werden. Thomas Williams meint zu der Schrift: „In many ways it sets the tone for much of his later work: Augustine admits an allegorical sense but warns against overenthusiasm for allegory and denigration of the literal sense; we see also from the outset Augustine’s interest in scripture as a controversialist and polemicist.“²⁴³ Schriftauslegung kann bei Augustinus eine antihäretische Absicht haben, zugleich aber kann sie auch zur Gänze in dieser Funktion aufgehen. Zwar

²⁴⁰ Drobner, Hubertus R., *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum (Vigiliae Christianae S 49). Überlieferung und Bestand*, Leiden 2000; Dupont, Anthony u.a. (Hgg.), *Tractatio Scripturarum. Philological, exegetical, rhetorical, and theological studies on Augustine's Sermons (Ministerium sermonis II)* (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 65), Turnhout 2012; Margoni-Kögler, Michael, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, Wien 2010; Partoens, Gert u.a. (Hgg.), *Ministerium Sermonis. Philological, historical, and theological studies on Augustine's Sermones ad populum* (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 53), Turnhout 2009; Sanlon, Peter T., *Augustine's theology of preaching*, Minneapolis 2014.

²⁴¹ Vgl. dazu: Wurst, Gregor, *Art. Haeresis, haeretici*, in: Mayer, Cornelius u.a. (Hgg.), *Augustinus-Lexikon III*, Fasc. 1/2, Basel 2004, 290-302.

²⁴² Die Angabe der Entstehungszeit folgt der Übersicht auf der Seite des ZfA (<http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/augustinus/werke/werkechron.html> letzter Zugriff: 29.01.20).

²⁴³ Williams, Thomas, *Biblical interpretation*, in: *The Cambridge companion to Augustine*, 59-70.

wird die Gattung gewechselt, aber nicht die kontroverse Zielsetzung.²⁴⁴ Die Darstellung der Juden und ihres Glaubens ist nicht an eigener Erfahrung oder Wahrnehmung orientiert, sondern wird aus der Schrift gewonnen; d.h. aus deren Interpretation. Das zeigt sich nicht zuletzt an Augustinus' Schrift *Adversus Iudaeos*, die um 429 in Hippo entstand.²⁴⁵ Dem Genre entsprechend geht es dabei um die „Schriftbeweise“ gegen die Juden. Literarische Juden waren in der Bibel und in den Texten anderer Theologen für Augustinus genau so gegenwärtig wie die realen Juden Nordafrikas.²⁴⁶

Die Wahrnehmung der Juden, die Haltung zu ihnen und das Sprechen über sie sind bei Augustinus nicht eindeutig als rein positiv oder rein negativ zu bewerten. Er ist zwar ein Vertreter eines theologischen Antijudaismus, aber neben polemischen Ausfällen finden sich bei ihm theologische Aussagen, die in eine andere Richtung weisen. Diese Akzentuierung hängt zweifelsohne mit seiner Schrifthermeneutik und

²⁴⁴ Vgl. Evans, Gillian R., *Augustine on Exegesis against the Heretics*, in: van Fleteren, Frederick/Schnaubelt, Joseph C. (Hgg.), *Augustine. Biblical exegete (Collectanea Augustiniana 5)*, New York 2001, 145-156; Humfress, Caroline, *Controversialist. Augustine in Combat*, in: Vessey, Mark (Hg.), *The Blackwell Companion to Augustine*, Oxford 2012, 323-335.

²⁴⁵ Vgl. immer noch: Blumenkranz, Bernhard, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Basel 1946; mit Literaturnachweisen: van Oort, Johannes, Art. *Iudaeos (Adversus -)*, in: Mayer, Cornelius u.a. (Hgg.), *Augustinus-Lexikon III, Fasc. 5/6*, Basel 2008, 792-796; Signer, Michael Alan, Art. *Adversus Iudaeos (Against the Jews)*, in: Fitzgerald, Allan D. (Hg.), *Augustine through the ages. An encyclopedia*, Grand Rapids 1999, 12-14; Ders., Art. *Jews and Judaism*, in: ebd., 470-474.

²⁴⁶ Vgl. Stern, Karen, *Inscribing devotion and death. Archaeological evidence for Jewish populations of North Africa (Religions in the Graeco-Roman world 161)*, Leiden 2008; Harkins, Franklin T., *Nuancing Augustine's hermeneutical Jew. Allegory and actual Jews in the bishop's sermons*, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 36 (2005), 41-64.

dem Verständnis der bleibenden Gültigkeit des Wortes Gottes zusammen. Gerade in neuer Zeit erwiesen Untersuchungen²⁴⁷, dass Augustinus auch auf diesem Feld sehr differenziert argumentieren und – je kontextuell bedingt – zu positiven theologisch begründeten Äußerungen vordringen konnte.

Allerdings ist auch zu erwähnen, dass es augustinische Positionen waren, die die Lebenssituation von Juden in Europa bis zur Frühen Neuzeit mitbestimmt haben. Aber auch dieser Einfluss ist ambivalent.²⁴⁸

6.2 Texte

Die Erzählung von Kaiphas und seiner Prophetie begegnet im Werk des Augustinus in verschiedenen literarischen Formen mit unterschiedlicher Zielsetzung sowie zu wechselnden Zeiten.

6.2.1 Contra Faustum Manichaeum

Der johanneische Text findet sich in der zwischen 397 und 399

²⁴⁷ Hier ist insbesondere: Fredriksen, Paula, *Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism; with a new postscript*, New Haven 2010 (zuerst 2008) zu nennen. Indem sie die Nuancen seiner Argumentation nachzeichnet, gelingt es ihr, ein präzises Bild einer Theologie des Judentums bei Augustinus herauszuarbeiten; vgl. weiterhin: Unterseher, Lisa A., *The mark of Cain and the Jews. Augustine's theology of Jews and Judaism*, Piscataway 2009; Blum, Matthias, Art. Augustinus (354-430), in: Benz, Wolfgang (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus: Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Band 2/1. Personen, Berlin 2009, 38-39; Raveaux, Thomas, *Augustin und die Juden*, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.), *Augustin-Handbuch*, Tübingen 2007, 212-217.

²⁴⁸ Vgl. dazu: Cohen, Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley 1999; Sapir Abulafia, Anna, *Christian-Jewish relations 1000-1300. Jews in the service of medieval Christendom*, Harlow 2011.

verfassten Schrift gegen den Manichäer Faustus.²⁴⁹ In diesem Werk arbeitet Augustinus auch seine eigene Geschichte als Manichäer auf. Es ist eine Auseinandersetzung mit Positionen, die er ebenfalls einst vertrat.²⁵⁰ Im Kern der Auseinandersetzung geht es um die Lesart des Alten Testamentes, genauerhin um die Frage, inwiefern es glaubensrelevant sei. Damit ist zugleich die exegetische Methode der Allegorese und Typologie angefragt, mit denen eine christologische Lektüre erst möglich wurde, und durch die Juden und Judentum post Christum zum Thema werden konnten.²⁵¹

Die Kaiphas-Prophetie findet sich in einer Auseinandersetzung um Dtn 28,66, einem Vers, den Augustinus so liest: „Videbis vitam tuam pendentem, et non credes vitae tuae.“²⁵² In der Kontroverse geht es um die spezielle Frage, ob Mose mit diesem Vers prophetisch auf Christus hinwies, die mit der grundsätzlichen Überlegung einhergeht, ob Mose überhaupt irgendetwas und irgendwann prophetisch über Christus

²⁴⁹ Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* (CSEL 25), ed. J. Zycha 1891/92, 251-797; der Text der PL 43 nach http://www.augustinus.it/latino/contro_fausto/index2.htm letzter Zugriff: 29.01.20 wird ebenfalls herangezogen; zu Faustus vgl.: Decret, François, *Faustus de Milev, un évêque manichéen au temps de saint Augustin*, in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino*, Bd. II, Rom 1997, 763-775. Wurst, Gregor, *Bemerkungen zu Struktur und genus litterarium der Capitula des Faustus von Mileve*, in: Van Oort, Johannes, u.a. (Hgg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West (Nag Hammadi and Manichaean Studies 49)*, Leiden 2001, 307-324.

²⁵⁰ Vgl. van den Berg, Jacob Albert u.a. (Hgg.), „In search of truth“. *Augustine, Manichaeism and other Gnosticism (FS Johannes van Oort)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden 2011; van Oort, Johannes (Hg.), *Augustine and Manichaean Christianity (Nag Hammadi and Manichaean Studies 83)*, Leiden 2013.

²⁵¹ Vgl. die Analyse bei: Fredriksen, Augustine, 213-234 unter der Überschrift: *The war of words*.

²⁵² Zu den verschiedenen Lesarten und Funktionen des Verses vgl. Daniélou, Jean, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Théologie historique 5)*, Paris 1966, 67-68.

gesprochen habe, was Faustus nach Augustinus bestreitet.²⁵³ Zugleich vertritt Faustus vehement, dass es sich um eine Verfluchung, also keineswegs um eine Prophetie handele.²⁵⁴

In einem ausführlichen Argumentationsgang versucht Augustinus, einen positiven Beweis zu führen. Dabei greift er auf das Beispiel des Kaiphas zurück; die Brücke schlägt dabei der Gedanke, dass Moses vielleicht in Unkenntnis prophetisch geredet habe, da der Satz ohne jeden Zweifel als eine christologische Prophetie verstanden werden müsse:

„Neque enim hoc intuebatur animo Caiphas, quod ex verbis eius intellectum est, cum Christum ut inimicum persequens, ait expedire ut unus homo moreretur, ne periret tota gens. Ubi Evangelista subiecit, hoc eum non a se dixisse, sed cum esset pontifex prophetasse. Sed Moyses non erat Caiphas: quare illud quod populo Hebraeo dixit: Videbis vitam tuam pendentem, et non credes vitae tuae; non solum de Christo dixit, quod etsi nesciens dixisset, de nullo alio dixisse deberet intellegi; verum etiam sciens dixit. Erat enim fidelissimus dispensator prophetici sacramenti, id est, illius sacerdotalis chrismatis, unde Christi nomen agnoscimus: in quo sacramento, quamvis homo pessimus, Caiphas etiam nesciens potuit prophetare. Hoc quippe in eo egit propheticum chrisma, ut prophetaret: hoc autem vita impia, ut nesciens prophetaret. Quo

²⁵³ Contra Faustum Manichaeum 16,14: eoque se plus teneri dicit, quia omnem Moyses scripturam scrutatus nullas ibi de Christo prophetias invenit.

²⁵⁴ Contra Faustum Manichaeum 16,5; vgl. auch Contra Faustum Manichaeum 14,1: Faustus dixit: Quare Moysen non accipitis? Amoris pietatisque causa, qua colimus Christum. Quis enim irreligiosus adeo est, ut eum libenter aspiciat, qui suo maledixerit patri? Quapropter et nos Moysen, quanquam humanorum nulli unquam divinorumque pepercerit blasphemando, plus tamen hinc exsecramur, quod Christum Filium Dei, qui nostrae salutis causa pependit in ligno, diro devotionis convicio lacesivit: utrum volens, an casu, tu videris. Neutro enim horum excusatus erit aut commendatus, ut debeat accipi. Ait enim maledictum esse omnem qui pendet in ligno.

itaque ore dicitur nihil de Christo prophetasse Moyses? A quo illud chrisma coepit, unde Christi nomen innotuit, et unde Christum etiam persecutor Christi vel nesciens prophetavit.“²⁵⁵

Kaiphas wird hier wie in der ganzen bisherigen Auslegungstradition als Beispiel für einen unwillentlich prophetisch Redenden gezeichnet, der weder darum weiß, dass er prophezeit, noch den prophetischen Inhalt seiner Worte versteht. Vielmehr tritt er auf ut inimicum persequens, also als ein unerbittlicher Gegner.

Die Gleichsetzung von Moses und Kaiphas kann für Augustinus aber nicht mehr sein als ein Spiel mit den Parallelitäten. Denn für seine ganze theologische Hermeneutik und für die aktuelle Kontroverse ist es unabdingbar,²⁵⁶ dass Mose als wahrer Prophet von Christus sprach, und

²⁵⁵ Contra Faustum Manichaeum 16, 23: Und so hatte Kaiphas etwas anderes im Sinn als das, was die Worte bedeuteten, als er Christus wie einen Feind verfolgte und sprach, dass es besser sei, ein Mann stürbe, als dass ein ganzes Volk untergehe. Hier fügt der Evangelist hinzu, dass er diese nicht von sich aus gesagt habe, als Hoherpriester prophezeit habe. Aber Moses war nicht Kaiphas. Daher, als Mose zum Volk der Hebräer sprach: „Du sollst dein Leben hängen sehen und sollst nicht an dein Leben glauben“, sprach er nicht nur über Christus, was, selbst wenn er im Nichtwissen gesprochen hätte, man auf jeden Fall annehmen muss; tatsächlich sprach er als Wissender. Denn er war der treueste Verwalter der prophetischen Weihe, d.h. jener priesterlichen Salbung, worin wir den Namen Christus erkennen. Aufgrund dieser Weihe vermochte, so schlecht wie er war, auch Kaiphas unwissend prophezeien. In diesem wirkte die prophetische Salbung, sodass er prophezeien konnte; sein gottloses Leben aber bewirkte, dass er unwissend prophezeite. Wer vermag da noch zu sagen, dass Mose nichts über Christus prophezeit habe? Mit ihm fängt jene Salbung an, welcher wir die Kenntnis des Namens Christi verdanken, und aufgrund derer der Verfolger Christi, wenn auch unwissend, Christus prophezeite.“

²⁵⁶ Vgl. Cameron, Michael, Christ meets me everywhere. Augustine's early figurative exegesis, New York 2012, 251-282.

zwar in allem, was er sagte.²⁵⁷ Um das Wissen des Mose zu belegen, verweist Augustinus darauf, dass dieser aufgrund einer prophetischen Weihe (*sacramentum*) gesprochen habe. Mit „*fidelissimus dispensator*“ liegt eine Anspielung auf das Gleichnis von den wachsamem Knechten Lk 12,35-44 vor, nur dass „*fidelis*“ hier im Superlativ steht.

Bei Augustinus begegnet Kaiphas in einer entfalteten Vorstellung von der Wirksamkeit der Weihe als eine dem Geweihten zukommende Größe, die jenseits seiner eigenen Verfügungsgewalt steht. Der Geweihte ist der Träger, nicht der Bewirkende oder Besitzer, eher könnte man formulieren, dass die Weihe von ihm Besitz ergreift.²⁵⁸ Wahrscheinlich greift hier Augustinus auf den Ambrosiaster zurück, dessen Werk ihm bekannt war.²⁵⁹ Ähnlich wie jener kann er Kaiphas als Objekt der Wirksamkeit des Amtes beschreiben, ohne seine Person aufzuwerten. Allerdings legt die Argumentation nahe, dass Augustinus voraussetzt, dass Faustus nicht nur die johanneische Erzählung als tatsächliches Geschehen akzeptiert, sondern auch die damit verbundene Deutung.

²⁵⁷ Das ist die Grundposition des Augustinus, die er u.a. in *Contra Faustum Manichaeum* 16, 8 so zusammenfasst: „*quia Moyses omne quod scripsit, de Christo est, id est, ad Christum omnino pertinet, sive quod eum figuris rerum vel gestarum vel dictarum praenuntiet, sive quod eius gratiam gloriamque commendat [...]*“.

²⁵⁸ Vgl. dazu: Ochs, Thomas, *Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers*, Würzburg 2008, 82-103; zur Bedeutung der donatistischen Auseinandersetzung für das Sakramentenverständnis des Augustinus vgl.: Karfková, Lenka, *Grace and the Will According to Augustine*, Leiden 2012, 133-155; Hogrefe, Arne, *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten*, Berlin 2009.

²⁵⁹ Vgl. Bastiaensen, Antoon A. R., *Augustine's Pauline Exegesis and Ambrosiaster*, in: van Fleteren, Frederick/Schnaubelt, Joseph C. (Hgg.), *Augustine. Biblical Exegete*, Bern 2004, 33-54.

6.2.2 Evangelium loannis tractatus centum viginti quatuor

Eine überragende Bedeutung für die gesamte lateinische Kirche und deren Verständnis der Prophetie des Kaiphas hat die Auslegung der Verse im Kommentar des Augustinus zum Johannesevangelium. Ein Grund hierfür ist seine Einzigartigkeit: „Augustine’s commentary on the Gospel according to John in the form of one hundred and twenty-four sermons is the first surviving Latin exposition of this text, and held the field for several centuries.”²⁶⁰ Zwar verweist das „surviving“ auf eine gewisse historische Zufälligkeit, aber das ändert dennoch nichts an der Einschätzung: Man kann den nach 406/407 teilweise aus Predigten entstandenen Johanneskommentar²⁶¹ des Augustinus als Scheitelpunkt der lateinischen Rezeptionsgeschichte bezeichnen. Augustinus selbst rezipiert vielfältige Motive und Elemente der vorhergehenden Exegese,²⁶² verbindet sie zu einer geschlossenen Einheit im Kommentar und schafft – nicht unabhängig von seinem stetig wachsenden Ansehen als Autorität auf allen Gebieten der Theologie – eine Vorgabe, an der

²⁶⁰ Houghton, Hugh A. G., *Augustine's text of John. Patristic citations and Latin Gospel manuscripts*, Oxford 2008, 107; hier weitere Literatur zu Problemen der Textüberlieferung und der kritischen Editionen; hier wird deswegen insb. PL 35 In Evangelium loannis tractatus centum viginti quatuor http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index.htm letzter Zugriff: 29.01.20 herangezogen.

²⁶¹ Zu allen nicht unumstrittenen Einleitungsfragen vgl. Berrouard, Marie-François, *Introduction aux homélies de Saint Augustin sur l'évangile de Saint Jean* (Collection des études augustiniennes. Série Antiquités 170), Paris 2004.

²⁶² Hier geht es nicht um die Behauptung einer wörtlichen Übernahme, sondern darum, die Partizipation des Augustinus an vorgängigen und zeitgenössischen exegetischen Diskussionen festzuhalten; vgl. zum Hintergrund: Stroumsa, Guy G., *Augustine and the Book*, in: Vessey, Companion, 151-157; Edwards, Mark, *Augustine and His Christian Predecessors* in: ebd. 215-226.

spätere Autoren nicht vorbeigehen konnten.²⁶³

Die Szene der Versammlung der Gegner Jesu²⁶⁴ wird von Augustinus zu einer Entscheidung zwischen ihrer eigenen Rettung, die durch den Glauben ermöglicht gewesen wäre, und dem Anhängen an vermeintlich irdischer Macht. Genau dieser sind sie nach der Passion verlustig gegangen.²⁶⁵ Damit haben sie beides verloren (*ac sic utrumque amiserunt*). Obwohl es nicht explizit erwähnt wird, dürfte das bereits traditionelle Strafschema den Hintergrund für diese Äußerung bilden. Es ist erkennbar, dass in deren zeitlicher und ewigen Strafe auch die des Kaiphas als Hoherpriester eingeschlossen ist. Wenn in der Schlussbemerkung benannt wird, dass die Mitglieder der Versammlung meinten, wenn alle an Christus glaubten, bliebe keiner, den Tempel zu verteidigen, weil die Lehre Christi gegen den Tempel und die überkommenen Gesetze gerichtet sei, so ist dies zunächst im Anschluss an den Text als eine augustinische Erklärung für deren Furcht vor den Römern zu verstehen. Doch bietet der Abschnitt auch eine andere

²⁶³ Diese Erkenntnis hat sich auch im Aufbau der vorliegenden Arbeit niedergeschlagen.

²⁶⁴ Tractatus 49,26: *Collegerunt pontifices et Pharisaei concilium, et dicebant: Quid facimus? Nec tamen dicebant: Credamus. Plus enim perditii homines cogitabant quomodo nocerent ut perderent, quam quomodo sibi consulerent ne perirent: et tamen timebant, et quasi consulebant. Dicebant enim: Quid facimus? Quia hic homo multa signa facit: si dimittimus eum sic, omnes credent in eum; et venient Romani, et tollent nostrum locum et gentem Temporalia perdere timuerunt, et vitam aeternam non cogitaverunt; ac sic utrumque amiserunt. Nam et Romani post Domini passionem et glorificationem, tulerunt eis et locum et gentem, expugnando et transferendo: et illud eos sequitur quod alibi dictum est: Filii autem regni huius ibunt in tenebras exteriores. Hoc autem timuerunt, ne si omnes in Christum crederent, nemo remaneret qui adversus Romanos civitatem Dei templumque defenderet; quoniam contra ipsum templum, et contra suas paternas leges doctrinam Christi esse sentiebant.*

²⁶⁵ Ähnliches findet sich bei Johannes Chrysostomos (V,72).

Information: Da die Akteure nach Augustinus in einer völligen Selbstbezüglichkeit nicht zum Glauben an Christus vordringen, werden sie von ihm als gänzlich Gescheiterte qualifiziert. Damit ist mithin auch ihre Annahme bezüglich der Lehre Christi einfach falsch. Augustinus überlässt es den Hörern bzw. Lesern, den positiven Schluss zu ziehen, nämlich dass die „doctrina Christi“ nicht gegen den Tempel und die Gesetze gerichtet ist. Darauf folgt dann in der Auslegung die Szene mit der Prophetie des Hohenpriesters:

Unus autem ex ipsis Caiphas, cum esset pontifex anni illius, dixit eis: Vos nescitis quidquam, nec cogitatis quia expedit nobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat. Hoc autem a semetipso non dixit, sed cum esset pontifex anni illius, prophetavit. Hic docemur etiam per homines malos prophetiae Spiritum futura praedicere: quod tamen Evangelista divino tribuit sacramento, quia pontifex fuit, id est, summus sacerdos. Potest autem movere quomodo dicatur pontifex anni illius, cum Deus unum constituerit summum sacerdotem, cui mortuo unus succederet. Sed intellegendum est, per ambitiones et contentiones inter Iudaeos postea constitutum ut plures essent, et per annos singulos vicibus ministrarent. Nam et de Zacharia hoc dicitur: Factum est autem, cum sacerdotio fungeretur in ordine vicis suae ante Deum, secundum consuetudinem sacerdotii, sorte exiit ut incensum poneret, ingressus in templum Domini Hinc apparet plures eos fuisse, et vices suas habuisse: nam incensum non licebat. Ponere nisi summo sacerdoti. Et forte etiam unum annum plures administrabant, quibus alio anno alii succedebant, ex quibus sorte exhibat quis, ut incensum poneret. Quid est ergo quod prophetavit Caiphas? Quia Iesus moriturus erat pro gente; et non tantum pro gente, sed ut filios Dei qui erant dispersi, congregaret in

unum. Hoc Evangelista addidit: nam Caiphas de sola gente Iudaeorum prophetavit, in qua erant oves de quibus ait ipse Dominus: Non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel. Sed noverat Evangelista esse alias oves, quae non erant de hoc ovili, quas oportebat adduci, ut esset unum ovile et unus pastor. Haec autem secundum praedestinationem dicta sunt: nam neque oves eius, nec filii Dei adhuc erant, qui nondum crediderant.²⁶⁶

Fast schon traditionell zu bezeichnen ist der Hinweis, dass der Text die Fähigkeit böser Menschen belege, Prophezeiungen auszusprechen. Auf

²⁶⁶ Wegen seiner Bedeutung wird der Text ausführlich zitiert: Tractatus 49, 26 „Einer aber von ihnen, Kaiphas, weil er in jenem Jahre Hoherpriester war, sprach zu ihnen: ‚Ihr wisst nichts und bedenket nicht, dass es uns zum Nutzen ist, wenn ein Mensch stirbt für das Volk, und nicht das ganze Geschlecht zugrunde geht.‘ Dies sagte er jedoch nicht aus sich selbst, sondern weil er in jenem Jahre Hoherpriester war, prophezeite er. Hier werden wir belehrt, dass der Geist der Prophetie auch durch böse Menschen Zukünftiges voraussagt, was jedoch der Evangelist einer göttlichen Weihe zuschreibt, weil er nämlich Hoherpriester d.h. oberster Priester war. Es kann aber überlegt werden, warum er denn Hoherpriester jenes Jahres genannt wird, da doch Gott nur einen obersten Priester aufstellte, nach dessen Tode wieder einer folgen sollte. Aber man hat zu bedenken, dass wegen des Ehrgeizes und der Händel unter den Juden später festgelegt wurde, es sollten mehrere sein, die jedes Jahr im Amte miteinander abwechselten. Denn auch von Zacharias heißt es: ‚Es geschah aber, als er das Priesteramt verwaltete, nach der Ordnung seiner Reihe vor Gott, traf ihn gemäß dem Herkommen des Priestertums das Los, zu räuchern, nachdem er in den Tempel des Herrn eingetreten war.‘ Hieraus wird klar, dass es mehrere waren und jeder seine bestimmte Reihe hatte; denn räuchern durfte nur der Hohepriester. Und vielleicht waren in einem Jahre mehrere im Dienste, welchen im folgenden Jahre andere folgten, von denen immer einer nach dem Lose die Räucherung vornahm. Was ist es nun, das Kaiphas prophezeite? Dass Jesus sterben werde für das Geschlecht, und nicht bloß für das Geschlecht, sondern damit er die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit versammelte. Das hat der Evangelist hinzugefügt; denn Kaiphas prophezeite nur vom Geschlecht der Juden, in welchem die Schafe waren, von denen der Herr selbst sagt: ‚Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel‘. Allein der Evangelist wusste, dass es noch andere Schafe gab, die nicht aus diesem Schafstalle waren und die auch herbeigeführt werden sollten, damit ein Schafstall und ein Hirt wäre. Das aber ist gemäß der Vorherbestimmung gesagt; denn weder seine Schafe noch Kinder Gottes waren jene, die noch nicht glaubten.“

den Evangelisten gehe, so Augustinus, die Information zurück, dass Kaiphas *divino sacramento*, also aufgrund seiner von Gott verliehenen Vollmacht dazu in der Lage war.

Augustinus fügt dann eine neue Fragestellung ein, nämlich ob Kaiphas denn tatsächlich Hoherpriester war, da er doch nach Lev 6,15;

Num 35,25. 28 nicht der Sukzession des Hohenpriesters entsprach.

Augustinus begegnet diesem möglichen Einwand mit dem Hinweis auf die Geschichte. Die Abweichung von Gottes Einrichtung des

Hohepriesteramtes erklärt er mit politischen, individuellen und

gesellschaftlichen Interessen, die er für den Niedergang des Amtes

verantwortlich macht.²⁶⁷ Dann schließt er aus Lk 1,8f, dass Zacharias,

der Vater des Johannes, ebenfalls ein Hoherpriester war. Diese Deutung

geht wohl auf Ambrosius zurück, der sie freilich polemisch gewendet

dahingehend akzentuiert, dass es bis auf Christus überhaupt keinen

wahren Hohenpriester gegeben habe.²⁶⁸

Mit einer Frage nach dem Inhalt der Prophetie kehrt Augustinus zu den

Worten des Kaiphas zurück, wobei es ihm offensichtlich bedeutsam ist,

zwischen deren Wortlaut und der Interpretation des Evangelisten zu

unterscheiden.

Der Hohepriester hat den Tod Jesu für das Volk der Juden prophezeit.

Er hat in dem ihm möglichen Vorstellungsrahmen gesprochen, den

Augustinus mit Mt 15,24 umreißt. Wie Jesus in diesem Wort, so bezieht

sich auch der Hohepriester ausschließlich auf die Juden. Sie sind die

Empfänger des durch Jesus gebrachten Heils; es ist schon erstaunlich,

²⁶⁷ Ähnlich auch Flavius Josephus, *Antiquitates* 20, 10; vgl. zu Augustinus' Kenntnis des Flavius: Schreckenber, *Flavius-Josephus-Tradition*, 96.

²⁶⁸ Vgl. Graumann, *Christus interpres*, 104-106.

dass hier eine Parallelisierung zwischen Kaiphas und Jesus überhaupt denkbar ist. Augustinus hat das allerdings durch die Wendung *divino sacramento* vorbereitet. Kaiphas prophezeit im Habitus des Amtes. Es ist der Evangelist, der diejenigen außerhalb des Judentums in den Blick nimmt und sie einbezieht in die Wirkung des heilwirkenden Todes Jesu. Die Metaphorik von den Schafen war durch Mt 15,24 vorgegeben. Augustinus verbindet sie mit der johanneischen Metaphorik von Joh 10,1-16. Durch diese Akzentuierung erhält der Kommentar des Evangelisten bei Augustinus eine ekklesiologische Deutung, da nun die Kirche als Sammlung der Kinder Gottes in den Blick gerät.²⁶⁹ Doch verwischt Augustinus die (heils-)geschichtliche Abfolge nicht. Die Worte des Evangelisten zielen auf die Zukunft, nicht aber auf die Zeit der Erzählung. Für diese gilt: *nam neque oves eius, nec filii Dei adhuc erant, qui nondum crediderant*. Das unterscheidet sie von den Juden, unter denen es – um im Bild zu bleiben – Schafe, Kinder Gottes gab. Augustinus verzichtet nicht nur auf jede Polemik in dieser Auslegung, sondern er unterstreicht den Vorrang der Juden vor denen aus den Völkern.

6.3 Zusammenfassung

²⁶⁹ Tract 45, 5: *Hoc tenete, ovile Christi esse catholicam Ecclesiam*; eine Übernahme dieser Auslegung findet sich bei: Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Iohannis Expositio XI*, PL 92, 782f: *Quid est ergo quod prophetavit Caiphas? Quia Iesus moriturus erat pro gente; non tantum pro gente, sed ut filios Dei qui erant dispersi congregaret in unum. Hoc evangelista addidit. Nam Caiphas de sola Iudaeorum gente prophetavit, in qua erant oves, de quibus ait ipse Dominus: Non sum missus, nisi ad oves quae perierunt domus Israel. Sed noverat evangelista alias esse oves, quae non erant de hoc ovili, quas oportebat adduci, ut esset unum ovile et unus pastor. Haec autem secundum praedestinationem dicta sunt, quia neque oves eius, nec filii Dei adhuc erant, qui nondum crediderant.*

Augustinus trägt in seiner Interpretation die wichtigsten Merkmale der lateinischen Exegese zusammen und wird damit innerhalb der Rezeptionsgeschichte traditionsbildend.

In Aufnahme von Aussagen des Ambrosiaster dient Kaiphas als Beleg für einen moralisch verkommenen Menschen,²⁷⁰ der aber aufgrund seiner Weihe zu sakralen Handlungen, wozu das Prophezeien zu zählen ist, befähigt ist. Dass Augustinus diese Vorstellung in einer polemischen Schrift entfaltet, ist sicherlich nicht zufällig. Es geht ihm um die Gültigkeit des sacramentum. Die Unterscheidung zwischen Amt und Amtsinhaber kann an Kaiphas idealtypisch gezeigt werden.

Diese Linie verfolgt Augustinus ebenfalls in seinem Kommentar zu Johannes, wobei es ihm zugleich möglich ist, eine heilsgeschichtliche und ekklesiologische Interpretation einzufügen, die an dieser Stelle ohne antijüdische Färbung bleibt, indem er Verbindungslinien durch Motivverknüpfungen innerhalb des Textes herstellt.

Bemerkenswert ist an der augustinischen Exegese, dass er den Eindruck vermittelt, dass seine Ergebnisse weitgehend konsensfähig seien, so als wären sie völlig problemlos. Dieser exegetische Gestus dürfte die Rezeption zweifelsohne erleichtert haben, da hier eine Autorität spricht, die zu hinterfragen nicht nötig erschien.

²⁷⁰ Wie heftig sich die Charakterisierung in poetischer Sprache liest, zeigt Sedulius, Carmen paschalis V, 83ff, wobei durchaus zu bedenken ist, dass er auf Joh 11 anspielt: Continuo ad tristes Caiphæ deducitur ædes. / Ille sacerdotum fuerat tunc denique princeps, / Et princeps scelerum, namque hoc residente cathedra / Pestifera, falsis agitatum testibus ardet / Concilium [...]

7. Die Auslegung der Kaiphas-Prophetie in der lateinischen Literatur nach Augustinus

7. 1. Petrus Chrysologus

Über die Lebensdaten des Bischofs von Ravenna herrscht Ungewissheit.²⁷¹ Als einigermaßen sicher kann als Geburtsort das heutige Immola angenommen; das Geburtsjahr dürfte 380 gewesen sein. Auch das Todesjahr ist nur in der Spanne zwischen 449-454 anzugeben. Ebenfalls ist nicht genau zu sagen, ob er in den Zwanzigern oder frühen Dreißigern des 5. Jh. Bischof der Hauptstadt der Westhälfte des Reiches wurde. Allerdings wird man aus diesem Amt doch schließen, dass er ein bedeutender Kleriker war. In der Kirchengeschichte ist er vor allem als großer Prediger bekannt.

Zahlreiche Schriftpredigten sind von ihm überliefert, in denen er unter Verwendung der Allegorese, der Typologie und Aktualisierung den Bibeltext für die Gemeinde auslegte.²⁷²

Kaiphas begegnet in einer Predigt von Petrus Chrysologos über Mk 6,1-4, dem Besuch Jesu in Nazareth. Petrus Chrysologus benutzt den Bibeltext, um darin grundsätzliche Aussagen zum Unglauben und zur Verstocktheit der Juden zu finden. Er erweist sich zumindest hier als

²⁷¹ Vgl. Bonner, Gerald, Art. Petrus Chrysologus, in: TRE 26 (1996), 290-291, dessen Angaben hier weitgehend referiert werden.

²⁷² Vgl. zu einer Aufstellung der Schrifttexte und der Exegese des Petrus: Kannengiesser, Handbook, 1261-1271; vgl. auch: Lodi, Enzo, L'esegesi biblica nei testi rituali dei sermoni di S. Pier Crisologo, in: L'esegesi dei Padri latini 2: Italia, Gallia, Iberia, Rom 2000, 617-653.

Vertreter eines theologischen Antijudaismus.²⁷³

Nach der Frage der Bewohner Nazarets: „Nonne iste est fabri filius et Mariae, frater Iacobi et Ioseph, et Simonis et Iudae? nonne et sorores eius hic nobiscum sunt?“ schließt er unvermittelt an: „Caiphas profano prophetat ore; et cum sacerdos esset, falsitatis suae sensum vicit officio veritatis; sententiam non suo, sed addicti probat imperio. Balaam maledico benedicit ore, et conductus ad nequitiam, tota loquitur mysteria veritatis: et sicut in spinis rosa, hoc est, in frutice horrenti miri odoris flosculi germinantur; ita sensus aliquoties pessimorum ad bona divinitatis impulsu aguntur inviti, ut non sit meriti, sed mysterii, quod loquuntur.“²⁷⁴

Den Grund für eine Texteingfügung erfährt man in der weiteren Auslegung. Was für Kaiphas und Bileam gilt, gilt nämlich auch für die Bewohner Nazareths. Ganz gegen ihren Willen haben sie mit der in die Frage – Nonne iste est fabri filius – gekleideten Geringschätzung Jesu die Wahrheit ausgesprochen. Jesus ist nämlich wahrhaftig der Sohn eines Handwerkers – denn so Petrus – der größte Handwerker ist Gott

²⁷³ Scimè, Giuseppe, Giudei e cristiani nei Sermoni di San Pietro Crisologo (Studia ephemeridis Augustinianum 89), Rom 2003 vertritt die Auffassung, dass die Haltung des Petrus eher als eine von Sympathie für das Judentum getragene zu bezeichnen sei. Richtig ist daran, dass er in der rhetorischen Polemik zurückhaltender als manch anderer Autor ist, was aber an seiner theologischen Ablehnung nichts ändert.

²⁷⁴ Sermo 49, 4 CCL 24, 27: „Kaiphas prophezeite mit entweihtem Mund; aber da er Priester war, überwand er das Sinnen auf Falschheit durch die Verpflichtung auf die Wahrheit. Seine Aussage wird aber nicht durch seine Macht, sondern durch dessen, den er ausliefern wollte, als wahr erwiesen. Bileam segnete mit einem Lästermaul, und, obwohl er gedungen war zur Lästerlichkeit, sprach er das ganze Geheimnis der Wahrheit aus. Und wie die Rose unter den Dornen, d.h. unter harten Gestrüpp wachsen Blümlein mit wunderbarem Geruch, so wird das Sinnen der Schlechtesten gegen ihren Willen nicht selten zum Guten auf göttlichen Antrieb gelenkt, sodass nicht von ihrem Verdienst her, sondern vom Mysterium stammt, was sie sagen.“

selbst, der die Erde erschaffen hat und sie erhält. Eben diese Wahrheit, dass Jesus der Sohn Gottes ist, haben die Bewohner Nazareths gegen ihren Willen bekannt.

Zwar ist die Vorstellung von Gott als Handwerker in der Spätantike nicht ungewöhnlich,²⁷⁵ aber die Kombination mit Mk 6,1-4 und der Anführung von Kaiphas und Bileam zeigt ein deutliches Geschick zum exegetischen Kombinieren.

Allerdings gibt diese Zusammenstellung auch Anlass zu der Annahme, dass Petrus Chrysologus voraussetzen konnte, dass seine ungewöhnliche Interpretation durch die Beispiele an Gewicht und Überzeugungskraft gewinnt. Das spräche dann für ein hohes Maß der Vertrautheit mit der Deutung auf Seiten der Rezipienten, die die Belege und ihre argumentative Funktion kennen.²⁷⁶

Gleichwohl bringt Petrus Chrysologus damit neue Akzente in die Deutung der Kaiphas-Prophetie ein, wobei es nicht so sehr um seine Worte als um ihn selbst geht. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der Vorstellung der Gespaltenheit des Kaiphas. Während er selbst die Falschheit will, „besiegt“ das priesterliche Amt ihn gleichsam und lässt ihn die Wahrheit sprechen. Nicht er hat das Amt, sondern das Amt hat ihn. Petrus Chrysologus steht mithin in der Tradition derer, die

²⁷⁵ Vgl. Köckert, Charlotte, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Tübingen 2009.

²⁷⁶ Leemans, Johan, „To Bless With A Mouth Bent On Cursing“. *Patristic Interpretations Of Balaam (Num 24:17)*, in: van Kooten, George H. u.a. (Hgg.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Leiden 2008, 287-300, 297 bemerkt ohne auf Kaiphas einzugehen: „In most cases however this ambiguity has been part and parcel of the Church Fathers’ description of Balaam. At the end of the patristic period, it has been summed up in a sermon on Mark 6:1-4 by Peter Chrysologus [...]“.

Joh 11,49-51 im Sinne einer Amtstheologie lesen. Er verbindet seine Auslegung mit einer christologischen Argumentation: Das Objekt seiner Falschheit, Jesus, ist der Garant der Wahrheit der Prophetie. Hier findet dann eine Verlagerung statt, die statt auf Gott auf Christus verweist und in den christologischen Debatten des 4. Jh. zu situieren ist.²⁷⁷ Mit dem Bild der Rose²⁷⁸ leitet er zu einer grundsätzlichen Aussage über, dass nämlich die Intention zum Schlechten zum Guten gewandelt wird. Wie im Falle von Kaiphas ist diese Veränderung außerhalb ihres eigenen Willens begründet und verweist auf geheimnisvolle Weise auf Gott selbst.

7. 2. Cassiodorus Senator

Der zwischen 484-490 geborene und im hohen Alter um 590 gestorbene Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator²⁷⁹ bildet in vielfacher Hinsicht die Entwicklungen der lateinischen christlichen Spätantike als Zeit des Übergangs ab. Dies trifft nicht nur hinsichtlich der politischen Wechselfälle zu, die sein Leben bestimmten, sondern auch mit Blick auf sein eigenes Selbstverständnis als Tradent und Konservator antiker Bildung und deren Literatur.²⁸⁰ Ebenfalls war ihm

²⁷⁷ Vgl. Benericetti, Ruggero, *Il Cristo nei sermoni di S. Pier Crisologo*, Cesena 1995.

²⁷⁸ Spätestens mit Clemens Alexandrinus, *Stromata* II, 1, wird das Bild gebraucht, um verborgene Wahrheiten etwa in der paganen Philosophie zu verdeutlichen; vgl. Artemi, Eirini, *Embracing Greek Philosophical Thinking in the Fathers of the 2nd-5th Centuries*, in: *VOX PATRUM* 65 (2016), 31-47.

²⁷⁹ Vgl. zur Biographie: O'Donnell, James J., *Cassiodorus*, Berkeley 1979.

²⁸⁰ Vgl. Burke, Redmond A., *Art. Cassiodorus*, in: Wedgeworth, Robert (Hg.), *World encyclopedia of library and information services*, Chicago 31993, 176-177.

ganz offensichtlich als theologischer Autor bewusst, dass es auf diesem Feld ebenso darum ging, sich der vorhergehenden Tradition zu vergewissern. So ist wohl seine Hochschätzung vorhergehender kirchlicher Autoren zu interpretieren.²⁸¹

Von besonderer Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte Cassidors innerhalb der Bibelauslegung der lateinischen Kirche ist sein Psalmenkommentar, die *Expositio Psalmorum*.²⁸² Er schrieb an diesem Vers-für Vers-Kommentar, den er um 537 begann, circa zehn Jahre, wobei er den Aufbau und die theologische Intention der Kommentierung von Beginn an ungebrochen durchhielt. In der Exegese beeinflusste ihn das Werk des Augustinus zu den Psalmen, die *Enarrationes in Psalmos*, aber dennoch zeigt sich Cassiodorus als ein eigenständiger Interpret: „[...] Cassiodorus none the less acted as a creative interpreter in his own right. He assumed the general norms of the patristic tradition for his task, but he applied them with a careful strategy that he decided for himself.“²⁸³ Die Grundprämisse seiner Auslegung ist, dass der Psalter insgesamt und ebenso die jeweiligen einzelnen Psalmen alle christologisch zu lesen sind. Zwar ist darin ihr Aussagegehalt nicht erschöpft, sie können z.B. auch ekklesiologische Inhalte aufweisen, aber sie laufen alle auf Christus zu.

²⁸¹ Vgl. Schultheiß, Jochen, *Cassiodor. Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, in: Wischmeyer, Oda (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin 2016, 97-110, 100: „Die Heranziehung von Kirchenschriftstellern hält Cassiodor bei der Auslegung der Bibel für grundlegend. Sie verfügen über eine beinahe ebenso hohe auctoritas wie die Hl. Schrift selbst [...]“.

²⁸² Vgl. Schlieben, Reinhard, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassidors*, Berlin 1974; Kannengiesser, *Handbook*, 1327-1335.

²⁸³ Kannengiesser, *Handbook*, 1330.

Dementsprechend stellt Cassiodorus in der Einleitung zur Kommentierung von Ps 40 (LXX-Zählung), in deren Verlauf er Joh 11,50 zitiert, fest: „omnia diriguntur ad Christum Dominum“²⁸⁴.

Der Psalm bezieht sich nach ihm in weiten Teilen auf die Passion Christi. So auch Vers 6, den er in folgender Form liest: „Inimici mei dixerunt mala mihi: quando morietur et periet nomen eius?“ Im Zusammenhang mit der Auslegung des zweiten Versteils findet er eine Entsprechung in Joh 11,48-50: „Verba sunt dementium iudaeorum; dicebant enim: Si dimiserimus eum, venient Romani et tollent nobis et locum et regnum; item Caiphas ait: Expediit ut unus homo moriatur pro omnibus, et non tota gens pereat. Periiit enim nomen eius. Sed ab ipsis qui ei credere noluerunt.“²⁸⁵ Während Joh 11,48 mit dem *quando morietur* des Psalms korrespondiert, ist das Verbindungsglied zwischen dem Psalmvers und Joh 11,50 offensichtlich das in beiden Texten begegnende Verb *perire*, zu Grunde gehen. Dass die im Psalm Sprechenden als Feinde bezeichnet werden, erleichterte zweifelsohne die Parallelisierung, da Cassiodorus eine bleibende Ablehnung Jesu durch die Juden unterstellt.²⁸⁶ Die Ausweitung der in Joh 11,48 Genannten auf die Juden fügt sich in sein Bild und zur Qualifizierung der Juden als Verblendete, wobei hier

²⁸⁴ Cassiodorus, Ps 40, *Expositio Psalmorum I-LXX* (CCSL 97), ed. M. Adriaen 1958, 372.

²⁸⁵ Cassiodorus, Ps 40, 375: „Worte der verblendeten Juden sind es. Sie sagten nämlich: Wenn wir ihn lassen, werden die Römer kommen und nehmen uns das Land und die Herrschaft. Desgleichen auch sprach Kaiphas: Es ist besser, dass ein einziger für alle stirbt, und nicht die ganze Nation zu Grunde gehe. Es ging nun sein Name zu Grunde, aber bei denen, die ihm nicht glauben wollten.“

²⁸⁶ Vgl. Walsh, Patrick Gerard (Üb.), *Explanation of the psalms. Cassiodorus Bd. 1*, New York 1990, 11: „Cassiodorus' attitude to the Jews is of some interest; though his condemnation of their infidelity is vigorous and repetitive, he more than once expresses the conviction that they will be converted and gain salvation before the world comes to an end.“

sprachlich eine Nähe zum Wahnsinn angezeigt wird. Gleiches gilt hier offensichtlich auch für Kaiphas und sein Wort. Bemerkenswerterweise geht Cassiodorus nicht auf die Person oder Funktion des Sprechenden ein, sondern zitiert ihn nur. Er konstatiert, dass der Name tatsächlich zu Grunde gegangen sei, aber eben nur bei ihnen auf Grund ihres willentlichen Unglaubens,²⁸⁷ der sie kennzeichnet.²⁸⁸

Nun wird man kaum sagen können, dass Cassiodorus tatsächlich eine Interpretation von Joh 11,49f vorlegt, aber die Funktionalisierung im Rahmen einer intertextuellen Auslegung verweist immerhin darauf, dass die Kaiphas-Prophetie für ihn so unproblematisch ist, dass bereits eine Wortentsprechung genügt, um sie als Beleg zu zitieren.

7. 3. Gregor von Tours

Mit Gregor von Tours (um 538-594), der seit 573 in Tours Bischof war, ist historisch und geographisch, machtpolitisch und kirchenpolitisch eine neue Zeit verbunden, in denen die Herrscher so wenig römische Namen

²⁸⁷ Es ist zu erwägen, ob Cassiodorus hier auf den Kommentar zu Johannes des Augustinus zurückgreift.

²⁸⁸ Vgl. etwa: Cassiodorus, Ps 108 CChr 98, 1005: „Uirgo peperit, Messias uenit, Agnus immaculatus occisus est, Redemptor surrexit a mortuis, orbis audita credit et adhuc Iudaeus simulat se nescire quod totus mundus agnouit!“; vgl. zur Analyse des Textes: Kampling, Rainer, Ist das Christentum die humanere Religion? Antijudaistische Implikationen einer konstruierten Wahrnehmung, in: Frank, Günther u.a. (Hgg.), Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit. Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen (Bensheimer Hefte 95), Göttingen 2000, 50-70, 50-52.

trugen wie Sigibert oder Chilperich.²⁸⁹ In dieser Situation versteht sich Gregor als ein Bewahrer der römisch-christlichen Tradition, die er in die kulturellen und religiösen Gegebenheiten seiner Zeit transferiert.²⁹⁰ Zu diesen neuen Aspekten gehören auch die Häufungen von Hagiographien und die schriftliche Verbreitung miraculöser Ereignisse, an denen Gregor in hohem Maße beteiligt war.²⁹¹

In der Exposition zu einer solchen Erzählung im Liber in gloria confessorum, das Gregor wohl Ende des Jahres 587 schrieb,²⁹² begegnet Joh 11,50.²⁹³

Die Geschichte handelt von einem Waldarbeiter, einem rusticus, in einer ländlichen Gegend, der sein Brot erst dann aß, wenn es zuvor von einem Priester gesegnet worden war. Eines Abends hört er bei der Überquerung einer Pontonbrücke mit seinem Fuhrwerk eine Stimme, mit der Aufforderung, den Waldarbeiter in den Fluss zu reißen. Eine andere Stimme antwortet darauf, dass sie es täte, trüge er nicht Krumen des vom Priester gesegneten Brotes bei sich. Der Mann weiß sich gerettet und dankt Gott. Augenscheinlich war es eine Begegnung mit

²⁸⁹ Vgl. zum Leben: Heinzelmann, Martin, Gregory of Tours: The Elements of a Biography, in: Murray, Alexander C. (Hg.), A companion to Gregory of Tours, Leiden 2016, 7-34; sowohl dieser Sammelband als auch Mitchell, Kathleen Anne/Wood, Ian N. (Hgg.), The world of Gregory of Tours, Leiden 2002 bieten umfassende Informationen zu Gregor und seiner Zeit.

²⁹⁰ Vgl. Heinzelmann, Martin, The Works of Gregory of Tours and Patristic Tradition, in: Murray, Alexander C. (Hg.), A companion to Gregory of Tours, Leiden 2016, 281-336.

²⁹¹ Vgl. de Nie, Giselle, Word image and experience: dynamics of miracle and self-perception in sixth-century Gaul, Aldershot 2003.

²⁹² Vgl. zum Werk: Van Dam, Raymond (Üb.), Gregory of Tours: Glory of the Confessors, Liverpool 1988, I-XXI.

²⁹³ Gregorii Turonensis Opera Teil 2: Miracula et opera minora, ed. Bruno Krusch, 1885; Nachdruck Hannover 1969, 316-317.

Flussgeistern, die aber machtlos gegen die Kraft des Segens waren, der auf dem Brot lag, das hier die Funktion eines Abwehrzaubers übernimmt.²⁹⁴

Im Vorhinein dieser Episode schreibt Gregor: „Magna enim gratia est, si sacerdotium digne custodiat in actu. Si enim homini iniquo ac persecutori iustitiae tantum contulit sacerdotium, ut prophetiam meriretur, id est Caiphae, qui prophetavit unum oportere mori de populo, ne gens tota periret; quanto magis timentibus Deum, et sanctae ac purae sacerdotium custodientibus, tribui potest a maiestate divina, [...]“²⁹⁵ Auf den ersten Blick erscheint es, als habe der Vorspann wenig mit der eigentlichen Erzählung zu tun, da es der Waldarbeiter und nicht der segnende Priester ist, der vom Segen profitiert. Aber Gregor geht es darum zu zeigen, welche Macht der Priester besitzt. Sie erstreckt sich über seine Person hinaus auf die, die an ihr teilhaben. Das kleine ‚eucharistische Wunder‘ geht auf diese Macht zurück.²⁹⁶

Auch wenn Gregor hier ein Motiv der Rezeptionsgeschichte aufnimmt,

²⁹⁴ Vgl. de Nie, Giselle, Caesarius of Arles and Gregory of Tours. Two sixth-century Gallic bishops and ‚Christian magic‘, in: Edel, Doris (Hg.), Cultural identity and cultural integration. Ireland and Europe in the early middle ages, Dublin 1995, 170-196.

²⁹⁵ „Große Gunst bringt es, wenn das Priestertum würdig bewahrt wird in seiner Ausübung. Wenn nämlich einem gefährlichen Menschen und Verfolger der Gerechtigkeit das Priesteramt einbrachte, dass er die Gabe der Prophetie verdiente, d.h. Kaiphas, der prophezeite, dass es besser sei, einer stürbe für das Volk, damit nicht die ganze Nation unterginge, wie viel mehr kann denen, die Gott fürchten und heilig und rein das Priesteramt bewahren, von göttlicher Majestät zugeteilt werden?“

²⁹⁶ Vgl. Craig, Kalani L., Bishops and Balancing Acts: Divine and Human Agency in Gregory of Tours's Vision of Episcopal Authority, in: Danielson, Sigrid K./Gatti, Evan A. (Hgg.), Envisioning the bishop. Images and the episcopacy in the middle ages, Turnhout 2014, 63-90; Bailey, L., Within and Without: Lay People and the Church in Gregory of Tours' Miracle Stories, in: Journal of Late Antiquity 5 (2012), 119-144.

dass nämlich die Unmoral des Kaiphas nichts an seiner priesterlichen Fähigkeit mindert, ist der daraus gezogene Schluss – ein frommer Priester habe noch mehr kraft seines Priestertums zu erwarten – eine Variante. Denn er legt damit nahe, dass es durchaus einen Zusammenhang zwischen der ethischen Qualität des Priesters und seiner Amtsmacht gibt, zumindest einen quantitativen. Die Erzählung von der Bewahrung des Waldarbeiters ist somit exemplarisch zu verstehen, da dessen Vertrauen auf den priesterlichen Segen auf einer Wahrheit gründet, die durch die Errettung erwiesen wird.

Die Erwähnung des Kaiphas wird hier in einer Ermahnung zu einer dem Priesteramt angemessenen Lebensform integriert. Diese Funktionalisierung ist deswegen möglich, weil Gregor weder an der Fähigkeit des Kaiphas zur Prophetie noch an seiner Schlechtigkeit zweifelt. Allerdings problematisiert er diesen Befund nicht, sondern fügt Kaiphas in eine erbauliche Erzählung ein. Ein theologisches Problem, das sich mit Kaiphas verbindet, sieht Gregor entweder nicht oder hält es nicht für erwähnenswert.

7. 4. Zusammenfassung

Die drei Beispiele von so verschiedenen Autoren zeigen, dass es zwar bei jedem von ihnen Nuancen der Auslegung gibt, aber sie darin übereinstimmen, dass sie die Prophetie des Kaiphas innerhalb anderer Kontexte einsetzen. Sie knüpfen an Vorgaben der Exegesegeschichte an und setzen diese als bei ihren Rezipienten bekannt voraus. Jedoch gehen sie nicht auf die Probleme ein, die frühere Exegeten mit der

Prophetie des Kaiphas verbunden hatten. Nicht zuletzt der Umstand, dass der Text in ihrer Kontextualisierung als Beispiel bzw. Argument benutzt wird, um andere Texte zu erläutern, lässt den Schluss zu, dass für sie jene Probleme wenn nicht gelöst, dann mindestens als vernachlässigbar galten. Welche Entwicklung und veränderte Bedingungen zwischen den frühen Textbelegen und diesen stehen, kann man u.a. daran sehen, dass die Vorstellung, es gäbe noch gegenwärtig das gemeindliche Problem wahrer oder angemessener Prophetie, außerhalb jeder Betrachtung liegt. Allerdings fällt auch auf, dass Joh 11,52 – καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ’ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγη εἰς ἓν – nicht mehr in den Blick genommen wird. Der heilsgeschichtliche Aspekt wird damit ausgeblendet.

8. Ergebnis der Untersuchung

Wie sehr die Interpretation der Kaiphas-Prophetie kontextbedingt ist, zeigt sich namentlich bei einer Ausnahme in der lateinischen Literatur: Nur Hieronymus benutzt die Verse, um gegen Gemeindemitglieder zu polemisieren, die für ihre seherischen Gaben und Traumgesichte innerkirchliche Akzeptanz und Autorität beanspruchen.²⁹⁷ Er entwertet dieses Verlangen, indem er auf eine Kette unfreiwilliger Propheten, zu denen nach Hieronymus auch Kaiphas gehört, zurückgreift. Zweifelsohne wird man aus diesem Befund nicht folgern können, dass Gesichte ein Spezifikum der östlichen Reichshälfte zu der Zeit waren,²⁹⁸ aber es ist

²⁹⁷ Vgl. IV.5.2.

²⁹⁸ Vgl. von Dörnberg, Burkhard, Traum und Traumdeutung in der alten Kirche. Die westliche Tradition bis Augustin, Leipzig 2008; zu Hieronymus, 318-342.

doch für den Polemiker Hieronymus kennzeichnend, dass gerade er die biblische Figur benutzt, um Gemeindemitglieder zu diskreditieren, während er selbst für sich durchaus beanspruchte, Wahrträume zu haben, wie sein Cicero-Traum zeigt.²⁹⁹ Es geht ihm nicht um eine grundsätzliche Bestreitung, sondern um die Frage der autoritativen Deutung. Wenn der polemische Rückgriff demnach situativ zu erklären ist, so verweist die Deutung doch zugleich auf eine spezifische Wahrnehmung. Sie ist intentional und funktional von Polemik bestimmt, ohne die theologischen Implikationen der kurzen Erzählung zu berücksichtigen. Dass der Kommentar des Evangelisten zur Vollmacht der Prophetie ausgeblendet wird, ist in diesem Zusammenhang zu erklären. Die Polemik verträgt keine Differenzierung. Dieser Typus hat sich neben anderen etabliert, wie es sich dann etwa auch bei Cassiodorus zeigt. Allein der Name Kaiphas ist hinreichend, um die Vorstellung von Schlechtigkeit und Feindseligkeit zu evozieren. Aber trotz der offensichtlich polemischen Färbung ist festzuhalten, dass der Text der Kaiphas-Prophetie nicht zu jenen im lateinischen Westen gehört, die Eingang in das Arsenal des Antijudaismus gefunden haben. Er gehört sicher nicht zu dessen ‚loci classici‘. Es gibt zwar im Kontext seiner Auslegung antijudaistische Ausfälle, wie sich bei Ambrosius oder auch Petrus Chrysologus zeigen ließ, aber diese Interpretation partizipiert eher an Vorgaben des Antijudaismus. Das führte dann dazu, dass Joh 11,49-52 zu den wenigen neutestamentlichen Texten gehört, die den Tod Jesu thematisieren, ohne im Antijudaismus und seinen textlichen und außertextlichen Konstruktionen und Bezeugungen präsent zu sein.

²⁹⁹ Conring, Hieronymus, 233-237.

Der uneingeschränkt gewichtigste Beitrag der lateinischsprachigen Exegese zur Kaiphas-Prophetie ist der des Ambrosiaster, der die Erzählung und die Person des Hohepriesters in seine Vorstellung der Amts- und Sakramententheologie integriert und nutzbar macht. Indem er in Vorwegnahme der in der mittelalterlichen Theologie entfalteten Vorstellung vom ‚opus operatum‘³⁰⁰ die Gültigkeit und Wahrheit der Worte des Kaiphas, dem Kommentar des Evangelisten folgend, aus dessen Amt als Hoherpriester belegt, etabliert er nicht nur einen neuen Auslegungstypus, sondern macht sich die vorhergehenden Linien in einer geradezu überraschenden Strategie zu Nutze. Während andere in der moralischen Verworfenheit des Kaiphas, die sich für sie insbesondere in seinem Auftreten als Verfolger und Ankläger Jesu unabweisbar dokumentierte, das Problem darin sahen, dass gerade er als Prophet ein Sprachrohr Gottes sein konnte, wendet der Ambrosiaster eben diese Frage zu einem positiven Indiz für die Vollmacht des Amtes, das in Absehung des Trägers seine Wirksamkeit entfaltet. In dieser Argumentation erhält die Korruptheit des Kaiphas daher sogar ein eigenes Gewicht: Es kann an ihm gezeigt werden, dass die Gültigkeit auch in den unwahrscheinlichsten Fällen bestehen bleibt. Im Kontext dieser Erklärung ist es daher angebracht, die Negativzeichnung des Kaiphas zu verstärken, um die Aussage zu unterstreichen. Die Rezeption

³⁰⁰ Ein Beleg findet sich bei Petrus Pictaviensis (um 1130-1215) in seinem Werk *Sententiae* I, 16 (PL 211, 863), und zwar bemerkenswerterweise in einem antijüdischen Kontext: „Sicut approbavit Deus passionem Christi illatam a Iudaeis et quod fuit opus Iudaeorum operatum; non approbavit opera Iudaeorum operantia, et actiones quibus operati sunt illam passionem: pro actione enim diaboli offenditur Deus, sed non pro acto; nec vult Deus ut diabolus faciat eo modo quo facit quod praecipit ei facere Dominus.“; zu einem gegenwärtigen Verstehen vgl.: Rahner, Karl, *Opus operatum – opus operantis*. Ein Versuch, in: Ders., *Sämtliche Werke*. Band 32/1. Ergänzungen, bearbeitet von Raffelt, Albert, Solothurn 2016, 5-39.

dieses Interpretationstypus durch Augustinus zeigt ihre Funktion in Krisen des Amtsverständnisses, während die bei Gregor von Tours anzeigt, dass er zwar immer noch nutzbar gemacht werden kann, aber das bereits in trivialisierter Form einer Wundererzählung.

VII. „ [...] quamvis hoc mysterio prophetali annuntiasset“

Ein Rückblick

Dieser Nebensatz findet sich bei Isidor von Sevilla in seiner *Etymologiae*. Vollständig lautet das Zitat: „CAIPHAS, investigator, aut sagax, aut vomens ore. Iniquo enim ore suo iustum condemnavit, quamvis hoc mysterio prophetali annuntiasset.“³⁰¹ Unschwer ist die Abhängigkeit von

³⁰¹ Isidor, *Etymologiae*, VII. 10, 7, ed. Lindsay, Wallace Martin, Oxford 1911, 127: KAIPHAS, der Fahnder, oder Gerissene, oder Speimaul; mit einem Mund der Ungerechtigkeit hat er nämlich den Gerechten verdammt, obschon er dies im Mysterium der Prophetie ankündigte.

Hieronymus zu erkennen,³⁰² wobei der Nebensatz eine Ergänzung durch Isidor darstellt. Man ist versucht zu sagen, dass er in dieser Beifügung eine Quintessenz der Auslegung vorträgt, die sich zwischen den beiden folgende Extremen bewegt: Auf der einen Seite steht Kaiphas, der hohepriesterliche Feind Jesu, der ihm das Todesurteil sprach; auf der anderen Seite der, der seinen Tod und dessen Heilswirkung prophezeite. Dass Isidor den Begriff des „mysterium“ gebraucht, verweist nicht nur auf seinen sonstigen Sprachgebrauch, nach dem Prophezeiungen notwendig der Entschlüsselung bedürfen,³⁰³ sondern auch auf das Unerklärliche des vom Evangelisten Berichteten und Gedeuteten. Damit wird eine Auflösung letztlich als unmöglich erklärt und im Geheimnis, d.h. in Gottes Absicht begründet, belassen. Die Erzählung von der Kaiphas-

³⁰² Vgl. VI, 5.1; die Namensherleitung wurde dann auch weiterhin übernommen; so etwa bei Beda, In Evangelium S. Matthaei, PL 92, 118: Bene autem convenit nomen pontificis actionis suae strenuitati: interpretatur enim Caiphas investigator, vel sagax, sive vomens ore; sagax enim fuit ad explendam doli sui nequitiam, sed impudens ad proferendum mendacium; Anselm von Laon, Evangelium secundum Matthaeum 26, PL 162, 171: Ad Caipham. Convenit nomen actioni. Caiphas, id est, investigator vel sagax ad implendam, scilicet doli sui nequitiam. Vel vomens ore, quia impudens ad proferendum mendacium et ad petendum homicidium. Rabanus Maurus, De universo IV,1 PL 111 ist wiederum von Isidor abhängig; bei ihm findet sich allerdings eine besondere Variante der Kaiphas-Prophetie; er bezieht sie nämlich auf das Zerreißen des hohepriesterlichen Gewandes als Vorzeichen des Untergangs des Volkes der Hebräer: Caiphas investigator, aut sagax, aut vomens ore, interpretatur. Inique enim ore suo iustum condemnavit, quamvis hoc mysterio prophetali annuntiasset; nam idem princeps sacerdotum, qui scidit vestimentum suum in Domini passione, indicat Hebraeorum populum nudatum sacerdotio et evacuatum regno scisso. Rabanus wird dann übernommen in die Catena aurea in Matthaeum des Thomas von Aquin.

³⁰³ Vgl. Drews, Wolfram, Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat „De fide catholica contra Iudaeos“, Berlin 2001, 237-238; Isidor kann mysterium als Synonym zu sacramentum verwenden, weil die bezeichnete Sache dem Wesen nach verborgen ist; Etymologiae VI, 19, 42: unde et Graece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem.

Prophetie ist nach ihm dem Verstehen entzogen, wobei er keinen Zweifel daran lässt, dass es sich tatsächlich um eine Prophetie handelt. Diese ‚Problemlösung‘ als Fazit einer langen Zeit der exegetischen Beschäftigung mutet resignativ an, da es die Grenzen der Möglichkeiten dieser Arbeit aufzeigt.

Allerdings kann man diese Einlassung auch so lesen, dass es den Vorhergehenden nicht gelungen war, diese wenigen Verse aus dem Johannesevangelium völlig schlüssig zu interpretieren. Der Hintergrund dieser ‚Kurzfassung‘ des Isidor ist letztlich, dass das neutestamentliche Bild des Kaiphas durchgehend negativ ist und diese Verse daher eine völlige Ausnahme darstellen. Diese Problematik bestimmte folgerichtig die spätantike Interpretation. Dabei kristallisierte sich früh als eigentliche Fragestellung heraus, in welchem Sinne der Evangelist schreiben könne, dass der Hohepriester mit den Worten der Todesabsicht zugleich eine Aussage über die Heilswirksamkeit dieses Todes prophetisch formuliert. Anders gewendet lautet die Frage, ob und wie es möglich sei, dass Gott den erbitterten Gegner Jesu prophetisch sprechen lasse. Angesichts der Deutlichkeit des Textes bei Johannes erschien die Bestreitung einer Prophetie kaum möglich. Die Problematik konzentrierte sich damit vom Wort hin auf den Sprechenden. Durch eine gesamtbiblische Lesart war es möglich, den Hohenpriester und seine Prophetie in Beziehung zu anderen Figuren der Heiligen Schrift zu setzen, über die Ähnliches auszusagen war. Hier ist an erster Stelle Bileam zu nennen, der in keiner Hinsicht die Voraussetzungen des prophetischen Amtes erfüllte. Die verbreitete Lesart der Bileam-Prophetie diente dazu, den Nachweis zu führen, dass Gott sich auch Unwürdiger bedienen konnte, um Prophezeiungen sprechen zu lassen.

Zwar fehlte ihnen, Bileam und Kaiphas, was alljene ‚wahren‘ Propheten ausmachte, nämlich ein religiöses und ethisch vollkommenes Leben, aber sie und andere sind gleichsam Sonderfälle von der Regel.

Allerdings blieb ein schwerwiegender Unterschied zwischen Kaiphas und anderen bestehen. Denn keiner hatte sich nach Auffassung der Autoren eines nur ansatzweise vergleichbaren Vergehens schuldig gemacht, das an das Verbrechen des Kaiphas heranreichte.

In diesem Kontext ist wohl auch die Lesart des Hilarius von Portiers zu interpretieren. Er zeigt das Interesse, über die inhaltlichen Parallelen hinaus zu einer typologischen Vorwegnahme der Kaiphas-Prophetie durch die Lamech-Erzählung zu gelangen, um so die aufeinander bezogenen Erzählungen im mystischen Sinn lesen zu können.³⁰⁴

Obgleich auf diese Weise eine typologische Lesart angeboten wurde, konnte sie sich nicht durchsetzen, wahrscheinlich nicht nur wegen ihrer Kompliziertheit, sondern auch wegen der Benutzung nichtkanonischen Materials. Überhaupt waren die Verse nach Meinung der überwiegenden Zahl der Ausleger offensichtlich weder allegorisierender noch typologischer Lesart zugänglich.

Kaiphas gehörte nach der Interpretation durch biblische Analogien zur Gruppe der unwissentlich und unwillentlich Prophezeienden. In diesem Kontext ist den christlichen Autoren sehr daran gelegen, zu betonen, dass die Prophetie nichts an der Verworfenheit des Kaiphas ändere, sie also keineswegs aus ihm selbst stamme, wobei sie sich nicht vorrangig auf Vers 51 τοῦτο δὲ ἀφ’ ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν beriefen, sondern auf grundsätzliche Überlegungen. Trotz der Annahme, dass Prophetien nicht notwendig von Gott gewirkt sein müssten, sondern sich auf das Böse

³⁰⁴ VI.2.2.

zurückführen ließen, überwiegt doch die Auffassung, dass die Prophezeiung des Kaiphas auf göttlichen Willen zurückgeht. Dass diese sich durchsetzte, hängt unmittelbar mit dem Verständnis als heilsgeschichtliche Prophetie zusammen.

Daran ändert auch die Annahme nichts, dass die Prophetie selbst doppeldeutig gelesen werden konnte, da der Hohepriester das Heil aller angesagt, aber zugleich damit den eigenen Untergang vorausgekündigt habe. Denn auch diese Voraussage entsprach, so die Interpretation, dem Willen Gottes. Durch diese ironische Lesart wurde das Bild vom Hohepriester als Instrument Gottes bzw. Medium seines Wortes noch verstärkt, allerdings ohne Übertragung dieses Motivs auf sein sonstiges Tun.

Demzufolge konnte eine Funktionalisierung dieser Auslegung bei innerkirchlichen Polemiken stattfinden, nämlich dann, wenn die Kaiphas-Prophetie zur Nivellierung und Diskreditierung solcher benutzt wurde, die für sich in Anspruch nahmen, ebenfalls über die Gabe der Prophetie zu verfügen. Dabei handelt es sich zweifelsohne um eine sehr aggressive Polemik, denn Gemeindemitglieder auf eine Stufe mit Kaiphas zu stellen, ist angesichts des Kaiphas-Bildes ausgesprochen ausgrenzend.

Nachvollziehbar wird diese verbale Attacke durch den Kontext; denn offenbar wurde hiermit ein Konflikt um Hierarchisierung, gemeindlichen Einfluss und Deutungshoheit verhandelt, bei dem die Schreibenden für sich die Autorität in Anspruch nahmen, über wahre und falsche Prophetie und ihren Stellenwert entscheiden zu können. Indirekt trug diese Verwendung der Kaiphas-Prophetie zur Schmälerung des Ansehens der Prophetie innerhalb der kirchlichen Debatten bei. Erkennbar gab es einen Zusammenhang zwischen dem exegetisch-theologischen Problem

der Prophetie des Kaiphas und der je aktuellen Praxis in den Gemeinden. Mit der theologischen Klärung und Integration der Prophetie verlor anscheinend dieses Element der johanneischen Erzählung an konfliktbezogener Brisanz und konnte als Aussage des Textes akzeptiert werden, was aber nicht bedeutete, dass der Widerspruch zu sonstigen biblischen und auslegungsgeschichtlichen Darstellungen des Kaiphas als erledigt gelten konnte.

Dass erst relativ spät, eigentlich erst mit Origenes³⁰⁵, die johanneische Begründung ἀρχιερεὺς ὡν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου in den Blick genommen wurde, ist gewiss eben auch durch die Vernetzung mit dem Thema Prophetie begründet. Dabei geht es nachgeordnet etwa um das Rätsel der zugesetzten Zeitangabe, deren Erklärung in der Spätantike nicht weniger mannigfaltig war als in der neuzeitlichen Exegese. Es hat nicht vorrangig mit der Person des Kaiphas und mit ihren individuellen Ausprägungen zu tun. Dass politische Ziele und Machtinteressen der historischen Figur nicht fremd waren, entnahm man unter anderem den Werken des Flavius Josephus, die man zur Erklärung der Stelle heranzog. Doch war der eigentliche Stein des Anstoßes, dass nun dieser Kaiphas Hoherpriester war und er aufgrund des Amtes prophezeien konnte. Versuche, wie sie sich im Ansatz bei Origenes oder den Constitutiones Apostolorum³⁰⁶ finden, Kaiphas dieses Amt einfach abzusprechen, mussten auf Grund des neutestamentlichen Befundes scheitern; nur auf der Ebene eines Vergleichs mit dem wahren Hohenpriester, Jesus

³⁰⁵ IV.2.

³⁰⁶ V.2.

Christus, konnten sie einleuchten,³⁰⁷ trugen aber nichts zur Erklärung der historisch gelesenen Stelle bei.

Hinzu trat erschwerend die Einbindung des Kaiphas in die Liste Unwürdiger, die prophezeiten. Dadurch, dass der Träger in einem Zusammenhang mit heidnischen und ungläubigen Akteuren genannt wurde, wurde er diesen angeglichen, zugleich aber verblasste das Profil des Amtes damit. Zwar kam diese Reihung der Intention entgegen, Kaiphas als gänzlich verderbten Menschen zu zeichnen, aber zugleich machte diese Herabsetzung die Erklärung der Prophetie auf Grund seiner Amtsvollmacht noch weniger plausibel. Das eine Element der Auslegung verhinderte somit die Stringenz des anderen.

Man kann es durchaus als eine Besonderheit der Auslegungsgeschichte bezeichnen, dass diese Problematik durch eine andere kirchlich-theologische Kontroverse aufgelöst wurde und nun sogar positiv gewendet werden konnte: Die Aufnahme der Kaiphas-Prophetie in die Argumentation einer Amtstheologie hinein, wie sie in der lateinischen Auslegung vor allem durch den Ambrosiaster³⁰⁸ etabliert wurde, hat ihren Grund und argumentativen Wert darin, dass an der Verwerflichkeit des Hohenpriesters Kaiphas nicht der geringste Zweifel bestand. Wenn sich in der Prophetie des Kaiphas sein Amt bzw. die mit dem Amt verbundene göttliche Vollmacht offenbarte, dann konnte gewiss eine noch so große Verfehlung eines Klerikers nicht mit der des Verfolgers und Richters Jesu konkurrieren, sodass auch sein Amt und die ihm beigegebenen Beauftragungen als unbeschadet gelten konnten. Die

³⁰⁷ Vgl. zur Bedeutung des Hebr und seiner Rezeption für die negative Zeichnung des Kaiphas die Erwägungen bei: Metzner, Kaiphas, 387-291.

³⁰⁸ VI.3.2.

Diastase zwischen Amt und Handeln der Person wurde durch die amtstheologische Bedeutung nicht abgeschwächt oder nivelliert, sondern vielmehr noch mehr unterstrichen, um die Argumentation überzeugender zu machen. Die Aussage des Verses τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλ' ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν wurde als einer der neutestamentlichen Belege gelesen.

Im Kontext dieses theologischen Entwurfes, der sich des johanneischen Textes bediente, entwickelte sich eine Lesart des Verses und der gesamten Kaiphas-Prophetie, die die größte Schwierigkeit des Textes zu einem positiven Moment veränderte. Offensichtlich wurde damit ein Typus der Auslegung geschaffen, der zum grundsätzlichen Verstehen hinreichend war. In dem Maße, in dem er etabliert wurde, vollzog sich eine Veränderung der Benutzung des Verses dahingehend, dass die Kaiphas-Prophetie nicht mehr als erklärungsbedürftig galt, sondern selbst als Erläuterung und Nachweis bei der Exegese anderer Bibeltex-te herangezogen werden konnte. Gleichwohl handelt es sich um eine fast bizarr zu nennende Instrumentalisierung des Kaiphas, insofern er zu einem negativen Beispiel wurde, das die Zuversicht von Geweihten darin bestärken konnte, dass sie trotz aller möglichen denkbaren Verwerfungen weiterhin in der Vollmacht des Amtes standen. Eine Widerspiegelung dieser Verbindung findet sich in der mittelalterlichen Kunst, wenn Kaiphas im Ornat eines Bischofs dargestellt wird.³⁰⁹ Innerhalb des spätantiken christlichen Antijudaismus spielte die Kaiphas-Prophetie keine herausragende Rolle. Uneingeschränkt wird ihre Auslegung von dessen Vorstellungen beeinflusst, was sich an den Versuchen ablesen lässt, Kaiphas auch an dieser Stelle als Stellvertreter

³⁰⁹ Vgl. Metzner, Kaiphas, 305.

der Juden erscheinen zu lassen, aber diese geschehen eher reflexhaft beigeordnet und bilden nicht das Zentrum der Exegese selbst.

Joh 11,49-52 gehört nicht zu den Texten, die Inhalte, Motive und Intentionen des Antijudaismus bestimmt und geprägt haben, sondern die Auslegung der Verse partizipiert daran, und zwar nicht in einem ausgeprägt hohen Maße.

Die Erklärung für diesen Befund liegt in Problemen der Interpretation und den Versen selbst begründet. Wie sich zeigte, war die Auslegung von Joh 11,49-52 für die Autoren mit zahlreichen Schwierigkeiten verbunden, die sich nicht zuletzt daraus ergaben, dass die im Text vorausgesetzte Möglichkeit, die Prophetie eines Unwürdigen, ihren eigenen Wertvorstellungen und religiösem Denken diametral entgegengesetzt war. Eine Überleitung in den Antijudaismus wäre unter diesen Bedingungen einer Vermehrung der Fragen gleichgekommen. Denn entgegen der Behauptung des Antijudaismus, alle Juden seien am Tod Jesu schuldig und trügen bleibend dafür Verantwortung, benennen die Verse explizit einen Verantwortlichen, nämlich Kaiphas. Sie stellten damit eher eine Infragestellung, denn eine Bestätigung antijüdischer Aussagen dar. Der Text und seine Auslegung waren, so ließe sich sagen, zu kompliziert, um dem Antijudaismus dienlich zu sein.

Dennoch macht sich der Antijudaismus an anderer Stelle durchaus bemerkbar, nämlich bei der Vernachlässigung des Kommentars des Evangelisten zum Wort des Kaiphas in Joh 11,51f.³¹⁰ Insofern für den Antijudaismus die behauptete Heilsferne der Juden konstitutiv ist, stellte Joh 11,51 – μελλεν ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους –

³¹⁰ Vgl. zur methodischen Reflexion der Nichtrezeption: Kampling, Buch, 157-176.

geradezu eine Infragestellung dieser Vorstellung dar. Hier wird das Sterben Jesu zu deutlich mit einer Heilswirksamkeit für die Juden verbunden, als dass man den Text einfach hätte umdeuten können. Daher wird er beschwiegen, obwohl man damit auch weitgehend auf Joh 11,52 verzichten musste, ein Vers, der sich zur Vorstellung der Rettung derer aus den Völkern hervorragend fügte, wenn er nicht mit der positiven Aussage über Juden überdeutlich verbunden wäre. Dass eine andere Interpretation möglich war, zeigt die exegetische Arbeit des Augustinus.³¹¹ Für ihn ergab sich aus der Beobachtung, dass zwischen der Rede des Kaiphas und dem Kommentar des Evangelisten zu unterscheiden ist, eine weitreichende heilsgeschichtliche Aussage, in der die Würde der Juden als „Kinder Gottes“ (τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ) festgestellt wird. Es ist sicherlich angebracht, eben darin einen Grund zu sehen, warum der Kommentar des Evangelisten bei anderen Interpreten ausgeblendet wird. Er bedeutete nicht weniger als eine Gefährdung des antijudaistischen Vorverständnisses.

Der Gang durch die Auslegungsgeschichte der Spätantike hat gezeigt, dass die Exegeten der Verse aus dem Johannesevangelium sich letztlich daran abarbeiteten, den wahrgenommenen Widerspruch der im Text handelnden Person, Kaiphas, mit dem Kommentar des Evangelisten zu seinen Worten zu klären. Man kann ergänzen, dass der Sachverhalt für sie nicht dadurch einfacher wurde, dass sie an der Tatsächlichkeit des Geschehens so wenig zweifelten, wie sie den Wahrheitsgehalt des Kommentars in Frage stellen konnten, auch wenn es Versuche gab, die Bedeutung abzuschwächen. Dennoch wird man ihnen deswegen kaum ein geringeres Problembewusstsein und geringeren Einfallsreichtum bei

³¹¹ VI.6.2.2.

der Lösung zusprechen können als späteren Generationen. Insbesondere weil der Text des Johannes letztlich analogielos ist, blieb ein Befremden ihm gegenüber, das erst durch ein dem Text fremdes theologisches Motiv überwunden werden konnte. Ohne eine wirkliche Erklärung wurde man so dem Text und seiner Probleme Herr.

Seine Widerständigkeit aber behielt der Text durchaus, und sei es, dass ihm das eigene Rätselhafte anerkannt wurde: „[...] quamvis hoc mysterio prophetali annuntiasset“.

Literaturverzeichnis

Quellen

Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (CSEL 50), ed. Alexander Souter, Wien 1908.

Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Paulinas. Pars II: In epistulas ad Corinthios* (CSEL 81,2), ed. H. J. Vogels, Wien 1968.

Ambrosius, *De Iacob, De Ioseph, De patriarchis, De fuga saeculi, De interpellatione Iob et David, De apologia prophetae David, De Helia, De Nabuthae, De Tobia* (CSEL 32,2), ed. C. Schenkl, 1897.

Ambroise de Milan, *Apologie de David* (SC 239), introd., texte latin, notes et index par Pierre Hadot. Trad. par Marius Cordier, Paris 1977

Ambrosius, *Expositio de psalmo CXVIII* (CSEL 62), ed. M. Petschenig u. M. Zelzer, 1913/1999.

Ambrosius, *Epistulae et acta* (CSEL 82/1-4), ed. O. Faller u. M. Zelzer, 1968/1996.

Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* (CCSL 14), ed. M. Adriaen, 1954.

Augustinus, *Confessionum libri tredecim* (CCSL 27), ed. L. Verheijen, 1981.

Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* (CCSL 36); ed. R. Willems, 1954.

Augustinus, *Contra litteras Petiliani, Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, Contra Cresconium grammaticum et Donatistam* (CSEL

52), ed. M. Petschenig 1909.

Augustinus, De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum Manichaeum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum Manichaeum, Contra Felicem Manichaeum, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum Manichaeum (CSEL 25), ed. J. Zycha 1891/92.

Augustinus, Psalmus contra partem Donati, Contra epistulam Parmeniani, De baptismo (CSEL 51), ed. M. Petschenig 1908.

Basilio, Commento al profeta Isaia, ed. P. Trevisan, 2 vols., Turin 1939.

Beda Venerabilis, In Evangelium S. Ioannis Expositio, PL 92, 633-938.

Cassiodorus, Expositio Psalmorum I-LXX (CCSL 97), ed. M. Adriaen 1958.

Clemens Alexandrinus, Stromata. Buch I–VI (GCS 15), ed. Otto Stählin, Leipzig 1906.

Eustathius Antiochenus, Declerck, José H., Eustathii Antiocheni, Patri Nicaeni, Opera quae supersunt omnia, Leiden 2002.

Eustathius Antiochenus, Tertullianus, Origenes, Rowan A. Greer und Margaret M. Mitchell (Übers./Einl.), The „Belly-Myther“ of Endor. Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church, Atlanta 2006.

Gregor von Nyssa, Contra Eunomium, ed. W. Jaeger, Gregorii Nysseni

opera, 1.1 . 2.2., Leiden 1960.

Grégoire de Nazianze, Discours 20-23 (SC 270), Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay, Paris 1980.

Gregorii Turonensis Opera, Teil 2: Miracula et opera minora, ed. Bruno Krusch, 1885. Nachdruck Hannover 1969.

Hieronymus, Liber interpretationis hebraicorum nominum (CCSL 72), ed. P. de Lagarde, 1959, 57-161.

Hieronymus, Adversus Iovinianum libri II, PL 23, 211-338.

Hieronymus, In Ionam Prophetam, in: Commentarii in prophetas minores, (CCSL 76), ed. M. Adriaen, 1964, 377- 419.

Hieronymus, Commentariorum in Matheum libri IV (CCSL 77), ed. D. Hurst u. M. Adriaen, 1969.

Hieronymus, Commentariorum in Esaiam (CCSL 73/73A), ed. M. Adriaen, 1963.

Hieronymus, In Hieremiam (CCSL 74), ed. S. Reiter, 1960.

Hieronymus, Epistulae 1-70 (CSEL 54), ed. I. Hilberg 1910/1918.

Hieronymus, Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Epheseos, PL 26, 439-554.

Hieronymus, Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas (CCSL 77A), ed G. Raspanti, 2006.

Hieronymus, Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem (CC.SL 77C), ed. F. Bucchi, 2003.

Jérôme, Commentaire sur Jonas (Sources chrétiennes 323),

Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Yves-Marie

Duval, Paris 1985.

Jérôme, Commentaire sur S. Matthieu (Sources chrétiennes 242. 259), Introduction, texte critique, traduction et commentaire par E. Bonnard , Paris 1977/1979.

Hieronymus, Gli uomini illustri - de viris illustribus (Biblioteca patristica 12), ed. Aldo Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988.

Wordsworth, John u.a. (Hg.), Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine, secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptum fidem recensuit, 3 Bände, Oxford 1889-1898, 1913-1914, 1954.

Hilarius von Poitiers, Tractatus super Psalmos: Instructio psalmodum in psalmos I-XCI (CCSL 61), ed. J. Doignon, 1997.

Hilarius von Poitiers, Tractatus mysteriorum/Traité des mystères (SC 19). Texte établi et trad. avec introd. et notes par Jean-Paul Brisson, Paris 1947.

Irenäus von Lyon, Adversus Haereses (Fontes Christiani 8), übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox: Band 1: Gegen die Häresien I. Freiburg i.Br. 1993; Band 2: Gegen die Häresien II, Freiburg i.Br. 1993; Band 3: Gegen die Häresien III, Freiburg i.Br. 1995; Band 4: Gegen die Häresien IV, Freiburg i.Br. 1995; Band 5: Gegen die Häresien V, Freiburg 2001.

Isidor von Sevilla, Etymologiae, ed. Lindsay, Wallace Martin, Oxford 1911.

Iulianus, Libri evangeliorum IIII; ad fidem codicum antiquissimorum rec.

Carolus Marold, Leipzig 1886.

Kyrill von Alexandrien, Commentarii in Joannem, P.E. Pusey, Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium, 3 vols. Oxford 1872 (repr. 1965).

Kyrill von Alexandrien, Commentarius in Isaiam prophetam, PG 70, 9-1449.

Melito von Sardes, Sur la pâque et fragments (SC 123), ed. Perler, Othmar, Paris 1966.

Origène, Commentaire sur Saint Jean, Bd.5 (SC 385), ed. Blanc, Cécile, Paris 1992.

Origenes, Eustathius Antiochenus, Gregorius Nyssenus, ed. Simonetti, Manlio, La maga di Endor, Firenze 1989.

Origenes, Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series (GCS Origenes Werke hrsg. im Auftr. der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften Bd. 11,2), ed. Klostermann, Erich; 2., bearb. Aufl. ed. Treu, Ursula, Berlin 1976.

Petrus Chrysologus, Sermonum collectio a Felice episcopo parata, sermonibus extravagantibus (CCSL 24), A. Olivar (Hg.), Turnhout 1975.

Petrus Pictaviensis, Sententiae PL 211.

Pontius Vita Cypriani, Harnack, Adolf, Das Leben Cyprians von Pontius (TU 39,3), Leipzig 1913.

Rabanus Maurus, *De Universo Libri Viginti Duo*, PL 111, 99- 614.

Sedulius, *Paschalis Operis libri*, in: *Sedulii opera omnia* (CSEL 10), ed. Panagl, Victoria, Wien 2007, 176-303.

The Greek Versions of the Testaments of the twelve patriarchs. Hrsg. Charles, Robert Henry, Oxford 1908.

Sekundärliteratur

Abbattista, Ester, *Origene legge Geremia-analisi, commento e riflessioni di un biblista di oggi*, Rom 2008.

Adrian, Matthias, *Schrift – Orakel – Prophetie*, in: Lanzinger, Daniel (Hg.), *Das Leben des Weisen. Philon von Alexandria, De Abrahamo (SAPERE 36)*, Tübingen 2020, 253–273.

Allen, Pauline/Mayer, Wendy, *John Chrysostom*, London 2000.

Andrews, James A., *Hermeneutics and the church. In dialogue with Augustine*, Notre Dame 2012.

Artemi, Eirini, *Embracing Greek Philosophical Thinking in the Fathers of the 2nd-5th Centuries*, in: *VOX PATRUM* 65 (2016), 31-47.

Bartelink, Gerhardus J. M., *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi (epistula 57). Ein Kommentar*, Leiden 1980.

Bastiaensen, Antoon A. R., *Augustine's Pauline Exegesis and Ambrosiaster*, in: van Fleteren, Frederick/Schnaubelt, Joseph C. (Hgg.), *Augustine. Biblical Exegete*, Bern 2004, 33-54.

Baumeister, Theofried, *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementband 61)*, Rom

2009.

Bailey, L., Within and Without: Lay People and the Church in Gregory of Tours' Miracle Stories, in: *Journal of Late Antiquity* 5 (2012), 119-144.

Benericetti, Ruggero, *Il Cristo nei sermoni di S. Pier Crisologo*, Cesena 1995.

Berrouard, Marie-François, *Introduction aux homélies de Saint Augustin sur l'évangile de Saint Jean* (Collection des études augustinienes. Série Antiquités 170), Paris 2004.

Ders., *Homélies sur l'Évangile de Saint Jean* (Œuvres de Saint Augustin 71-75), Paris 1969-2003.

Birnbaum, Elisabeth/Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hgg.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus*, Leuven 2014.

Blank, Josef, *Das Evangelium nach Johannes 1 b* (Geistliche Schriftlesung 4), Düsseldorf 1981.

Blowers, Paul M., Art. Gregory of Nyssa, in: McKim, Donald K. (Hg.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters. Revised edition*, Downers Grove/IL 2007, 481-485.

Ders., *Origen, the Rabbis, and the Bible. Towards a Picture of Judaism in Third Century Caesarea*, in: Kannengiesser, Charles (Hg.), *Origen of Alexandria. His World and his Legacy*, Notre Dame 1988, 96-118.

Blum, Matthias, „... denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA.NF 46), Münster 2004.

Ders., Art. Ambrosius von Mailand (333/34-397), in: Benz, Wolfgang (Hg.), Handbuch des Antisemitismus: Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Band 2/1. Personen, Berlin 2009, 17-18.

Ders., Art. Augustinus (354-430), in: ebd. Band 2/1. Personen, 38-39.

Ders., Art. Cyprian von Karthago (†258), in: ebd. Band 2/1. Personen, 156-157.

Ders., Art. Eusebius von Caesarea (260/64-340), in: ebd. Band 2/1. Personen, 218-219.

Ders., Art. Gregor der Große (540-604), in: ebd. Band 2/1. Personen, 311-312.

Ders., Art. Hieronymus (347-419/20), in: ebd. Band 2/1. Personen, 360.

Ders., Art. Irenaeus von Lyon (140-200), in: ebd. Band 2/1. Personen, 395-396.

Ders., Art. Isidor von Sevilla (560-635), in: ebd. Band 2/1. Personen, 400-401.

Ders., Art. Johannes Chrysostomos (349-407), in: ebd. Band 2/1. Personen, 410-411.

Ders., Art. Leo der Große (†461), in: ebd. Band 2/2. Personen, 472.

Ders., Art. Origenes (185-253), in: ebd. Band 2/2. Personen, 603-604.

Ders., Art. Tertullian (160-220), in: ebd. Band 2/2. Personen, 821-822.

Blumenkranz, Bernhard, Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, Basel 1946.

Bonner, Gerald, Art. Petrus Chrysologus, in: TRE 26 (1996), 290-291.

Bond, Helen K., Caiaphas. Friend of Rome and Judge of Jesus, Louisville 2004.

Børtnes, Jostein/Hägg, Tomas (Hg.), Gregory of Nazianzus. Images and Reflections, Copenhagen 2006.

Boyarin, Daniel, Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Pennsylvania, 2004.

Brändle, Rudolf, Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/387. Ein Beitrag zur Geschichte altkirchlicher Judenfeindschaft, in: Kirche und Israel 2 (1987), 142-160.

Ders., Johannes Chrysostomus. Bischof, Reformier, Märtyrer, Stuttgart 1999.

Ders./Pradels, Wendy, ‚Boshafft wie goldene Rede‘. Aspekte der Traditions- und Rezeptionsgeschichte der Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomos, in: Wallraff, Martin/Ders. (Hgg.), Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters (Arbeiten zur Kirchengeschichte 105), Berlin 2008, 235-254.

von Brincken, Anna-Dorothee, Hieronymus als Exeget „secundum historiam“. Von der Chronik zum Ezechiel-Kommentar, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 49 (1993), 453-477.

Brody, Robert, Caiaphas and Cantheras, in: Schwartz, Daniel R., Agrippa I. The Last King of Judaea (TSAJ 23), Tübingen 1990, 190-195.

Brown, Peter, Augustine of Hippo. A Biography. A New Edition with an Epilogue, London 2000.

Brown, Raymond, The gospel according to John (I-XII), New Haven 2006.

Brox, Norbert, Der Hirt des Hermas (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7), Göttingen 1991.

Bultmann, Rudolf, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen 1978.

Burke, Redmond A., Art. Cassiodorus, in: Wedgeworth, Robert (Hg.), World encyclopedia of library and information services, Chicago 1993, 176-177.

Burns, Paul C., West meets East in the De Synodis of Hilary of Poitiers, in: Studia patristica 28 (1993), 24-28.

Cain, Andrew, *The letters of Jerome. Asceticism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in late antiquity*, Oxford 2009.

Ders./Lössl, Josef (Hgg.), *Jerome of Stridon. His life, writings and legacy*, Farnham 2009.

Cameron, Michael, *Christ meets me everywhere. Augustine's early figurative exegesis*, New York 2012.

Ders., *Augustine and Scripture*, in: Vessey, Mark (Hg.), *The Blackwell Companion to Augustine*, Oxford 2012, 200-214.

Chadwick, Henry, *Augustine*, in: Young, Frances M. u.a. (Hgg.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge 2004, 328-341.

Clark, Elizabeth A., *The Origenist Controversy*, Princeton 1992.

Cohen, Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley 1999.

Conring, Barbara, *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie (STAC 8)*, Tübingen 2001.

Courtray, Régis, *Der Danielkommentar des Hieronymus*, in: Bracht, Katharina/du Toit, David S. (Hgg.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst*, Berlin 2007, 123-150.

Craig, Kalani L., Bishops and Balancing Acts: Divine and Human Agency in Gregory of Tours's Vision of Episcopal Authority, in: Danielson, Sigrid K./Gatti, Evan A. (Hgg.), *Envisioning the bishop. Images and the episcopacy in the middle ages*, Turnhout 2014, 63-90.

Crosland-Hanson, Richard P., The fate of Eustathius of Antioch, in: *ZKG* 95 (1984), 171-179.

Daley, Brian, *Gregory of Nazianzus*, London 2006.

Daniélou, Jean, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Théologie historique 5)*, Paris 1966.

Decret, François, Faustus de Milev, un évêque manichéen au temps de saint Augustin, in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino*, Bd. II, Rom 1997, 763-775.

Demoen, Kristoffel, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Turnhout 1996.

Doerfler, Maria, Ambrose's Jews. The creation of Judaism and heterodox Christianity in Ambrose of Milan's „*Expositio evangelii secundum Lucam*“, in: *Church History* 80 (2011), 749-772.

Dorival, Gilles (Hg.), 1995, *Origenes et la Bible (Origeniana 6)*, Leuven 1995.

Drews, Wolfram, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat „De fide catholica contra iudaeos“*, Berlin 2001.

Drobner, Hubertus R., *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum (Vigiliae Christianae S 49). Überlieferung und Bestand*, Leiden 2000.

Ders., Art. Allegory, in: Mapser, Giulio (Hg.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden 2010, 21-26.

Ders., Art. Analogy, in: ebd., 30-36.

Ders., Art. Ecclesiology, in: ebd., 247-255.

Dünzl, Franz, *Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in der frühchristlichen Literatur (JbAC. E 30)*, Münster 2000.

Ders., *Gregor von Nyssa. Mystik und Gottesliebe*, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), *Theologen der christlichen Antike*, Darmstadt 2002, 98-114.

Dupont, Anthony u.a. (Hgg.), *Tractatio Scripturarum. Philological, exegetical, rhetorical, and theological studies on Augustine's Sermons (Ministerium sermonis II) (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 65)*, Turnhout 2012 .

Edwards, Mark, *Augustine and His Christian Predecessors*, in: Vessey, Mark (Hg.), *The Blackwell Companion to Augustine*, Oxford 2012, 215-226.

Elm, Eva, *Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und*

frühmittelalterlichen Bischofsviten (Studies in the History of Christian Traditions 109), Leiden 2002.

Engberg, Jakob (Hg.), Contextualising early Christian martyrdom (Early Christianity in the context of antiquity 8), Frankfurt a.M. 2011.

Evans, Gillian R., Augustine on Exegesis against the Heretics, in: van Fleteren, Frederick/Schnaubelt, Joseph C. (Hgg.), Augustine. Biblical exegete (= Collectanea Augustiniana 5), New York 2001, 145-156.

Eustathius Antiochenus, Tertullianus, Origenes, in: Greer Rowan A./ Mitchell Margaret M. (Übers./Einl.), The „Belly-Myther“ of Endor. Interpretations of 1 Kings 28 in the Early Church, Atlanta 2006.

Farag, Lois M., St. Cyril of Alexandria. A New Testament Exegete: His Commentary on the Gospel of John, Piscataway, NJ 2007.

Fitzgerald, Allan D., Art. Ambrose of Milan, in: Klauk, Hans-Josef u.a. (Hgg.), Encyclopedia of the Bible and its Reception I, Berlin/New York 2009, 957-960.

Ders., Ambrose, Paul and Expositio Psalmi cxviii, in: Augustiniana 54 (2004), 129-146.

Fredriksen, Paula, Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism, New York 2008.

Fürst, Alfons, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (Jahrbuch für

Antike und Christentum EB 29), Münster 1999.

Ders., Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg i. Br. 2003.

Ders., Hieronymus. Theologie als Wissenschaft, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), Theologen der christlichen Antike, Darmstadt 2002, 168-183.

Ders., Origenes in den Werken Augustins, in: Ders. Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte (Arbeiten zur Kirchengeschichte 115), Berlin 2011, 337-358.

Fuhrer, Therese, Augustinus, Darmstadt 2004.

Gamberale, Leopoldo, San Gerolamo intellettuale e filologo, Rom 2013.

Graves, Michael, Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on His Commentary on Jeremiah, Leiden 2007.

Goetz, Hans-Werner, Antike Tradition, römische Kontinuität und Wandel in den frühmittelalterlichen Reichen in der Wahrnehmung der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung. Gregor von Tours und Paulus Diaconus im Vergleich, in: Becher, Matthias/Dick, Stefanie (Hgg.), Völker, Reiche und Namen im frühen Mittelalter, München 2010, 255-278.

Gögler, Rolf (Üb.), Origenes, Das Evangelium nach Johannes (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde N.F. 4), Einsiedeln 1959.

Graumann, Thomas, Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und

Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand, Berlin 1994.

Grützmacher, Georg, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. 3 Bände. Berlin 1901, 1906, 1908.

Gryson, R./Szmatala, D., Les commentaires patristiques sur Isaie d'Origène à Jérôme, in: RE Aug 36 (1990), 3-41.

Hagendahl, Harald/Waszink, Jan Hendrik, Art. Hieronymus, in: RAC 15 (1991), 117-139.

Hahn, Ferdinand/Klein, Hans, Die frühchristliche Prophetie: ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung (Biblisch-theologische Studien 116), Neukirchen-Vluyn 2011.

Hainthaler, Theresia, Cyrill von Alexandrien. Vater der Kirche im 5. und 6. Jahrhundert und in der Ökumene heute?, in: Arnold, Johannes u.a. (Hgg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit, Paderborn 2004, 283-312.

Hanson, Richard Patrick C., Allegory & Event; A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture, London 2002.

Harkins, Franklin T., Nuancing Augustine's hermeneutical Jew. Allegory and actual Jews in the bishop's sermons, in: Journal for the Study of

Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period 36 (2005), 41-64.

Hardy, Edward R., Art. Cyrillus von Alexandrien, in: TRE 8 (1981), 254-260.

Harrison, Carol, Art. Augustine I, in: Klauk, Hans-Josef u.a. (Hgg.), Encyclopedia of the Bible and Its Reception III, Berlin/New York 2011, 97-102.

Heine, Ronald E., Origen. Scholarship in the service of the Church, Oxford 2010.

Hegedus, Timothy M., Jerome's Commentary on Jonah. Translation with Introduction and Critical Notes, Ottawa (Diss.) 1992.

Heinzelmann, Martin, Gregory of Tours: The Elements of a Biography, in: Murray, Alexander C. (Hg.), A companion to Gregory of Tours, Leiden 2016, 7-34.

Ders., The Works of Gregory of Tours and Patristic Tradition, in: ebd., 281-336.

Heither, Theresia, Origenes als Exeget. Ein Forschungsüberblick, in: Schölligen, Georg/Scholten, Clemens (Hgg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum (JBAC. E 23) (FS Ernst Dassmann), Münster 1996, 141-153.

Siegfried Risse (Üb.), Hieronymus, Commentarius in Ionam prophetam

(lateinisch-deutsch) (Fontes Christiani 60), Turnhout 2003.

Hogrefe, Arne, Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten, Berlin 2009.

Hollingworth, Miles, Saint Augustine of Hippo. An intellectual biography, Oxford 2013.

Horn, Friedrich W., Art. Kajaphas (Kaiphäs), in: RGG 4 (42001), 746.

Houghton, Hugh A. G., Augustine's text of John. Patristic citations and Latin Gospel manuscripts, Oxford 2008.

Humfress, Caroline, Controversialist. Augustine in Combat, in: Vessey, Mark (Hg.), The Blackwell Companion to Augustine, Oxford 2012, 323-335.

Hunter, David G., Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome, in: Journal of Early Christian Studies 1 (1993), 47-67.

Ders., Fourth-century Latin writers. Hilary, Victorinus, Ambrosiaster, Ambrose, in: Young, Frances M. u.a. (Hgg.), The Cambridge History of Early Christian Literature, Cambridge 2004, 302-317.

Jacob, Christoph, The reception of the Origenist tradition in Latin exegesis, in: Saebø, Magne (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament – the History of Its Interpretation I,1, Göttingen 1996

Jay, Pierre, Jerome. A special contribution, in: Kannengiesser, Charles, Handbook of patristic exegesis (The Bible in ancient Christianity 1), Leiden 2006, 1094–1133.

Joslyn-Siemiatkoski, Daniel, Christian memories of the Maccabean martyrs, New York 2009.

Jülicher, Adolf, Art. Ambrosios 7, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft I,2, Stuttgart 1894, 1812-1814.

Kaiser, Gerhard, Wozu noch Literatur? Über Dichtung und Leben, München 1996.

Kamesar, Adam, Jerome, Greek scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim, Oxford 1993.

Ders., Jerome, in: Paget, James Carleton/Schaper, Joachim (Hgg.), The New Cambridge History of the Bible. From the Beginnings to 600, Cambridge 2013, 653-675.

Kampling, Rainer, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA.NF 16), Münster 1984.

Ders., „...zumal nur eine Synagoge angezündet wurde...“ (Ambrosius von Mailand). Die Judenfeindschaft der Alten Kirche und ihre Rezeption, in: Blum, Matthias (Hg), Im Angesicht Israels; Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel, Stuttgart

2002,183-194.

Ders., „... Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids ...". Reflexionen zu einer nicht stattgefundenen Rezeption, in: Ders. (Hg.), „Dies ist das Buch ...": das Matthäusevangelium; Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS Hubert Frankemölle), Paderborn 2004, 157-176.

Ders., Art.: Chrysostom, John (349-407), in: Levy, Richard S. (Hg.), Antisemitism. A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution, Santa Barbara 2005, 121-122.

Ders., Art.: Tradition, in: Eicher, Peter (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe V, München 1991, 169-182.

Ders., Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14-16, in: Koch, D.A. u. a. (Hgg.), Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter, (Fs. H. Schreckenberg (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 1), Göttingen 1993, 183-213.

Ders., Die Chance der Fremdheit. Anmerkungen zu einem Charakteristikum der Hl. Schrift und der historisch-kritischen Exegese, in: Ders. (Hg.), Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen, Berlin 1996, 299-316.

Ders., Ist das Christentum die humanere Religion? Antijudaistische Implikationen einer konstruierten Wahrnehmung, in: Frank, Günther u.a. (Hgg.), Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit. Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen (Bensheimer Hefte 95), Göttingen 2000, 50-70.

Kannengiesser, Charles, Handbook of patristic exegesis (The Bible in ancient Christianity 1), Leiden 2006.

Karfková, Lenka, *Grace and the Will According to Augustine*, Leiden 2012.

Kelly, John N. D., *Jerome. His life, writings and controversies*, London 1975.

Ders., *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca/NY 1995.

Kieffer, Rene, *Jerome. His Exegesis and Hermeneutics*, in: Sæbø, Magne (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. I/1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen 1996, 663-681.

Klingshirn, William E., *Defining the Sortes Sanctorum. Gibbon, Du Cange, and Early Christian Lot Divination*, in: *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), 77-130.

Ders., *Inventing the sortilegus. Lot Divination and Cultural Identity in Italy, Rome, and the Provinces*, in: Schultz, Celia E./Harvey, Paul B. (Hgg.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge 2006, 137-161.

Köckert, Charlotte, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 56)*, Tübingen 2009.

Konstantinović, Zoran, Die Nachwirkungen der Bibel als Problem der Vergleichenden Literaturwissenschaft, in: Ders., Grundlagentexte der Vergleichenden Literaturwissenschaft aus drei Jahrzehnten, Innsbruck 2000, 113-124.

Lange, Nicholas R. M., Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine, Cambridge 1976.

Langmuir, Gavin I. From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: the transformation of hostility against Jews in northern Christendom, in: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 26 (1980), 313-373.

Leemans, Johan, „To Bless With A Mouth Bent On Cursing“. Patristic Interpretations Of Balaam (Num 24:17), in: van Kooten, George H. u.a. (Hgg.), The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam, Leiden 2008, 287-300.

Lodi, Enzo, L'esegesi biblica nei testi rituali dei sermoni di S. Pier Crisologo, in: L'esegesi dei Padri latini 2: Italia, Gallia, Iberia, Rom 2000, 617-653.

Lössl, Josef, Hieronymus. Ein Kirchenvater? in: Arnold, Johannes u.a. (Hgg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit (FS Hermann Josef Sieben), Paderborn 2004, 431-464.

Ders., A Shift in Patristic Exegesis. Hebrew Clarity and Historical Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aeclanum and Theodore of Mopsuestia,

in: *Augustinian Studies* 32 (2001), 157-175.

Ders., Hieronymus und Epiphanius von Salamis über das Judentum ihrer Zeit, in: *JSJ* 33 (2002), 411-436.

Ders., Die wahre Kirche und die Anderen. Antijüdische Substitutionstheologie und Häretikerpolemik im Koheletkommentar des Hieronymus, in: Birnbaum, Elisabeth/Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hgg.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus*, Leuven 2014, 171-190.

Lorenz, Rudolf, Art. Eustathius von Antiochien, in: *TRE* 10 (1982), 543-546.

de Margerie, Bertrand, *Introduction à l'histoire de l'exegese: III, Saint Augustin* Paris 1983.

Margoni-Kögler, Michael, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, Wien 2010.

Marschies, Christoph, *Origenes und sein Erbe (TU 160)*, Berlin 2007.

Ders., Der Heilige Geist im Johanneskommentar. Einige vorläufige Bemerkungen, in: *Il Commento a Giovanni di Origene: Il testo e i suoi contesti. Atti dell VIII Convegno di Studi di Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, a cura di E. Prinzivalli, *Biblioteca di Adamantius* 3, Villa Verucchio 2005, 277-299.

Ders., Der christliche Glaube und das Problem des Synkretismus in kirchengeschichtlicher Perspektive, in: Krech, Hans/Hahn, Udo (Hgg.),

Esoterik. Herausforderung für die christliche Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2003, 89-112.

Marval, Pierre de (Hg.), Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles, Paris 2010.

auf der Maur, Hansjörg, Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche, Leiden 1977.

Mayordomo-Marín, Moisés, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel Matthäus 1-2, Göttingen 1998.

McGuckin, John Anthony (Hg.), The Westminster Handbook to Origen, London 2004.

Ders., St Gregory of Nazianzus. An intellectual biography, Crestwood/ NY, 2001.

McCann, Christine, Incentives to virtue. Jerome's use of biblical models, in: *Studia patristica* 69 (2013), 107-113.

Meconi, David Vincent/Stump, Eleonore (Hgg.), The Cambridge companion to Augustine, Cambridge 2014.

Metzner, Rainer, Kaiphas. Der Hohepriester jenes Jahres. Geschichte und Deutung (*Ancient Judaism and early Christianity* 75), Leiden 2010.

Minns, Denis, Irenaeus. An introduction, London 2010.

Mitchell, Kathleen Anne/Wood, Ian N. (Hgg.), The world of Gregory of Tours, Leiden 2002.

Mitchell, Margaret M., Patristic Rhetoric on Allegory. Origen and Eustathius. Put 1 Samuel 28 on Trial, in: The Journal of Religion 85, 3 (2005), 414-445.

Mülke, Markus, Der Autor und sein Text. Die Verfälschung des Originals im Urteil antiker Autoren, Berlin 2008.

Mutschler, Bernhard, Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon (Studien und Texte zu Antike und Christentum 21), Tübingen 2004.

Ders., Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses, Tübingen 2006.

Nasrallah, Laura Salah, An ecstasy of folly. Prophecy and authority in early Christianity (Harvard theological studies 52), Cambridge 2003.

Nauroy, Gérard/Vannier, Marie-Anne (Hgg.), Saint Augustin et la bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril 2005), Bern 2008.

Nautin, Pierre, Art. Hieronymus. In: TRE 15 (1986), 304–315.

Nicklas, Tobias, Die Prophetie des Kajaphas. Im Netz johanneischer Ironie, in: NTS 46 (2000), 589-594.

de Nie, Giselle, Word, image and experience: dynamics of miracle and self-perception in sixth-century Gaul, Aldershot 2003.

Dies., Caesarius of Arles and Gregory of Tours. Two sixth-century Gallic bishops and 'Christian magic', in: Edel, Doris (Hg.), Cultural identity and cultural integration: Ireland and Europe in the early middle ages, Dublin 1995, 170-196.

Niederwimmer, Kurt, Die Didache (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen 1993.

Niemand, Christoph, Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007.

Nikolasch, Franz, Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter, Wien 1963.

Ochs, Thomas, Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers, Würzburg 2008.

O'Donnell, James J., Cassiodorus, Berkeley 1979.

Ders., Augustine, Confessions. Text and Commentary 3 Bde., Oxford 1992.

Ders., Augustine. A New Biography, New York 2005.

O'Keefe, John J., Art. Scriptural Interpretation, in: McGuckin, John Anthony (Hg.), *The Westminster Handbook to Origen*, London 2004, 193-197.

O'Leary, Joseph S., Art. Judaism, in: McGuckin, John (Hg.), *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville/London 2004, 135-138.

Partoens, Gert u.a. (Hg.), *Ministerium Sermonis. Philological, historical, and theological studies on Augustine's Sermones ad populum* (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 53), Turnhout 2009.

Perrone, Lorenzo, Die Verfassung der Juden. Das biblische Judentum als politisches Modell in Origenes *Contra Celsum*, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 7 (2003), 310–328.

Pollmann, Karla u.a. (Hgg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, 3 Bd., Oxford 2013.

Pöttner, Martin, Art. Wirkungsgeschichte, in: *TRE* 36 (2004), 123-131.

Quasten, Johannes, *Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Utrecht 1960.

Ramsey, Boniface, *Ambrose*, London 1997.

Raveaux, Thomas, Augustin und die Juden, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.), Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 212-217.

Rebenich, Stefan, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart 1992.

Ders., Jerome, London 2002.

Reemts, Christiana, Origenes. Eine Einführung in Leben und Denken, Würzburg 2004.

Reinhartz, Adele, Who cares about Caiaphas?, in: Crook, Zeba A. (Hg.), Identity and interaction in the ancient Mediterranean. Jews, Christians and others, Sheffield 2007, 31-40.

Dies., Crucifying Caiaphas. Hellenism and the high priesthood in life of Jesus narratives, in: Udo Fabian E. (Hg.), Redefining first-century Jewish and Christian identities. Essays in honor of Ed Parish Sanders (Christianity and Judaism in Antiquity 16), Notre Dame, Ind. 2008, 227-245.

Dies., Rewritten Gospel. The case of Caiaphas the High Priest, in: NTS 55 (2009), 160-178.

Dies., Caiaphas the high priest, Columbia 2011.

Rahner, Karl, Opus operatum – opus operantis. Ein Versuch, in: Ders., Sämtliche Werke. Band 32/1. Ergänzungen, bearbeitet von Albert Raffelt, Solothurn 2016, 5-39.

Rice, Eugene F., Saint Jerome in the Renaissance, Baltimore 1985.

Rhoby, Andreas, Aspekte des Fortlebens des Gregor von Nazianz in byzantinischer und postbyzantinischer Zeit, in: Grünbart, Michael (Hg.), Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter, Berlin 2007, 409-418.

Rosen, Klaus, Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie, Darmstadt 2015.

Rousseau, Philip, Jerome. His Failures and their Importance, in: Harper, Gordon/Veitch, James (Hgg.), The Heritage of Christian Thought, Wellington 1979, 35-58.

Ders., Jerome's Search for Self-Identity, in: Allen, Pauline u.a. (Hgg.), Prayer and Spirituality in the Early Church, Everton Park 1998, 125-142.

Russell, Norman, Cyril of Alexandria, London 2000.

Rutherford, Janet E., The Alexandrian spirit. Clement and Origen in context, in: The Holy Spirit in the fathers of the church, Dublin 2010, 32-56.

Salzer, Dorothea M., Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza, Tübingen 2010.

Salvesen, Alison G., A Convergence of the Ways? The Judaizing of Christian Scripture by Origen and Jerome, in: Becker, Adam H./Reed,

Annette Yoshiko (Hgg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (TSAJ 95), Tübingen 2003, 233-258.

Sanlon, Peter T., *Augustine's theology of preaching*, Minneapolis 2014.

Sandwell, Isabella, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch* *Greek Culture in the Roman World*, New York 2007.

Sapir Abulafia, Anna, *Christian-Jewish relations 1000-1300. Jews in the service of medieval Christendom*, Harlow 2011.

Scheck, Thomas P., *Commentary on Matthew. St. Jerome*, Washington 2008.

Schenke, Ludger, *Johannes: Kommentar*, Düsseldorf 1998.

Schlieben, Reinhard, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors*, Berlin 1974.

Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium 2* (HTHK 4), Freiburg i. Br. 1980.

Schnelle, Udo, *Das Evangelium nach Johannes*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 4), Leipzig 1998.

Schreckenbergr, Heinz, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 5), Leiden 1972.

Ders., Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.) Frankfurt a.M. 31995.

Schultheiß, Jochen, Cassiodor. Institutiones divinarum et saecularium litterarum, in: Wischmeyer, Oda (Hg.), Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlin 2016, 97-110.

Scimè, Giuseppe, Giudei e cristiani nei Sermoni di San Pietro Crisologo (Studia ephemeridis Augustinianum 89), Rom 2003.

Sgherri, Giuseppe, Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene, Mailand 1982.

Sieben, Hermann J., Gregor von Nazianz. Dichterische Theologie, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 82-97.

Siegert, Folker, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar (SIJD7), Göttingen 2008.

Signer, Michael Alan, Art. Adversus Judaeos (Against the Jews), in: Fitzgerald, Allan D. (Hg.), Augustine through the ages. An encyclopedia, Grand Rapids 1999, 12-14.

Ders., Art., Jews and Judaism, in: ebd., 470-474.

Smelik, Klaas A. D., The Witch of Endor. 1 Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D., in: *Vigiliae Christianae* 33 (1979), 160-179.

Speyer, Wolfgang, Art. Kaiphas, in: *RAC* 19 (2001), 982-992.

Stefaniw, Blossom, Mind, text, and commentary. Noetic exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus, Frankfurt a. M. 2010.

Steimer, Bruno, *Vertex traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin 1992.

Stemberger, Günter, Hieronymus und die Juden seiner Zeit, in: Koch, Dietrich-Alex/Lichtenberger, Hermann (Hg.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (FS Heinz Schreckenberg), Göttingen 1993, 349-364.

Stern, Karen, *Inscribing devotion and death. Archaeological evidence for Jewish populations of North Africa* (*Religions in the Graeco-Roman world* 161), Leiden 2008.

Stock, Brian, *Augustine the reader. Meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*, Cambridge 1998.

Stroumsa, Guy G., Augustine and the Book, in: Vessey, Mark (Hg.), The Blackwell Companion to Augustine, Oxford 2012, 151-157.

Stow, Kenneth Richard, The Church and the Jews. St. Paul to Pius IX. in: Ders., Popes, Church, and Jews in the Middle Ages, Aldershot 2007, 1-70.

Theobald, Michael, Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1-12 (RNT), Regensburg 2009.

Tilley, Maureen A. The Bible in Christian North Africa. The Donatist world., Minneapolis 1997.

Tischer, Ute, Die zeitgeschichtliche Anspielung in der antiken Literaturerklärung (Leipziger Studien zur klassischen Philologie 3), Tübingen 2006.

Torrance, Thomas Forsyth, Transition to the West; the Interpretation of Biblical and Theological Statements according to Hilary of Poitiers. in: Ders., Divine meaning: studies in patristic hermeneutics, Edinburgh 1995, 392-428.

Trigg, Joseph W., Eustathius of Antioch's Attack on Origen. What Is at Issue in an Ancient Controversy?, in: The Journal of Religion 75 (1995), 219-238.

Ders., Origen, London 1998.

Ders., Origen. The Bible and philosophy in the third-century church,

London 1985.

Tzvetkova-Glaser, Anna, Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen, Frankfurt a.M. 2010.

Unterseher, Lisa A., The mark of Cain and the Jews. Augustine's theology of Jews and Judaism, Piscataway 2009.

Vaggione, Richard P., Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution, Oxford 2000.

Van Dam, Raymond (Üb.), Gregory of Tours: Glory of the Confessors, Liverpool 1988.

van Fleteren, Frederick/Schnaubelt, Joseph C. (Hgg.), Augustine. Biblical exegete (Collectanea Augustiniana 5), New York 2001.

van den Berg, Jacob Albert, Biblical argument in Manichaean missionary practice. The case of Adimantus and Augustine (Nag Hammadi and Manichaean Studies 70), Leiden 2010.

Ders. u.a. (Hgg.), „In search of truth". Augustine, Manichaeism and other Gnosticism (FS Johannes van Oort) (Nag Hammadi and Manichaean Studies 74), Leiden 2011.

van den Hoek, Annewies, in: Porter, Stanley E. (Hg.), Dictionary of biblical criticism and interpretation, London 2007, 29-30.

van Oort, Johannes (Hg.), *Augustine and Manichaean Christianity* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 83), Leiden 2013.

Ders., Johannes, Art. Iudaei, in: Mayer, Cornelius u.a. (Hgg.), *Augustinus-Lexikon III*, Fasc. 5/6, Basel 2008, 781-792.

Ders., Art. Iudaeos (Aduersus -), in: ebd., 792-796.

Ders., Jews and Judaism in Augustine's Sermones', in: Partoens, Gert u.a. (Hgg.), *Ministerium Sermonis. Philological, historical, and theological studies on Augustine's Sermones ad populum* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 53), Turnhout 2009, 243-265.

Verheyden, Jozef (Hg.), *Prophets and prophecy in Jewish and early Christian literature*, Tübingen 2010.

Vessey, Mark (Hg.), *The Blackwell Companion to Augustine*, Oxford 2012.

Vessey, Mark, Jerome Rufinus, in: Young, Frances M. u.a. (Hgg.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge 2004, 318-327.

Viciano, Albert, Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick, in: Schöllgen, Georg/Scholten, Clemens (Hgg.). *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum* (JBAC. E 23) (FS Ernst Dassmann), Münster 1996, 370-405.

Vogt, Hermann J., Origen of Alexandria, in: Kannengiesser, Charles, *Handbook of patristic exegesis* (The Bible in ancient Christianity 1),

Leiden 2006, 536-574.

Ders., Die Juden beim späten Origenes, in: Geerlings, Wilhelm (Hg.), Origenes als Exeget, Paderborn 1999, 225-239.

Ders., Unterschiedliche Exegese der Alexandriner und der Antiochener. Cyrillische Umdeutung christologischer Texte des Theodor von Mopsuestia, in: Schöllgen, Georg/Scholten, Clemens (Hgg.). Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum (JBAC. E 23) (FS Ernst Dassmann), Münster 1996, 357-369 .

Ders., Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus; eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen (Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 18, 30, 38), Stuttgart 1983-1993.

von Dörnberg, Burkhard, Traum und Traumdeutung in der alten Kirche. Die westliche Tradition bis Augustin, Leipzig 2008.

von der Osten-Sacken, Peter, Mordanklage und Todesurteil. Realität, Religion und Rhetorik in der Predigt Melitos „Über das Passa“, in: Doering, Lutz u.a. (Hgg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, Göttingen 2008, 334-357.

Walsh, Patrick Gerard (Üb.), Explanation of the psalms. Cassiodorus Bd. 1, New York 1990.

Weinandy, Thomas G./Keating, Daniel A. (Hgg.), The Theology of St. Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation, London 2003.

Wengst, Klaus, Das Johannesevangelium II (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4), Stuttgart 2., durchges. und erg. Aufl. 2007.

Wenzel, Edith, „Do worden die Judden alle geschant". Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen, München 1992.

Wiles, Maurice F., The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church, London 1960.

Wilken, Robert L., Cyril of Alexandria (CA. 375-444). Biblical exegete, in: Kannengiesser, Charles, Handbook of patristic exegesis (The Bible in ancient Christianity 1), Leiden 2006, 840-869.

Williams, Megan Hale, The monk and the book. Jerome and the making of the christian scholarship, Chicago 2006.

Williams, Rowan D., Art. Origenes/Origenismus, in: TRE 25 (1995), 397-420.

Williams, Thomas, Biblical interpretation, in: Meconi, David Vincent/Stump, Eleonore (Hgg.), The Cambridge companion to Augustine, Cambridge 2014, 59-70.

Wright, David F., Augustine. His Exegesis and Hermeneutics, in: Sæbø, Magne (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. I/1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Göttingen 1996, 701-730.

Wucherpfennig, Ansgar, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert (WUNT I 142), Tübingen 2002.

Wünsche, Matthias (Hg.), Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche. Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus, Stuttgart 1997.

Wurst, Gregor, Bemerkungen zu Struktur und *genus litterarium* der *Capitula* des Faustus von Mileve, in: Van Oort, Johannes, u.a. (Hgg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West (Nag Hammadi and Manichaean Studies 49)*, Leiden 2001, 307-324.

Ders., Art. *Haeresis, haeretici*, in: Mayer, Cornelius u.a. (Hgg.), *Augustinus-Lexikon III, Fasc. 1/2*, Basel 2004, 290-302.

Young, Frances M. u.a. (Hgg.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge 2004.

Zelzer, Michaela, Zur Chronologie der Werke des Ambrosius. Überblick über die Forschung von 1974 bis 1997, in: Pizzolato, Luigi Franco (Hg.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani nel XVI Centenario della Morte di Sant'Ambrogio*, Mailand 1998, 73-92.

Dies., Ambrosius von Mailand und das Erbe der klassischen Tradition, in: *Wiener Studien* 100 (1987), 201-226.

Dies., *Hoc munuseulum sanctae menti tuae transmisi...* Zum Brief des

Ambrosius an Chromatius (ep. 28), in: Beatrice, Pier Franco (Hg.),
Chromatius of Aquileia and his age, Turnhout 2011, 179-191.

Ziegler, Mario, Die vita et passio Cypriani: Aussageabsicht und
historischer Hintergrund, in: Klio 91 (2009), 458-471.

Online-Seiten

Bibliothek der Kirchenväter (BKV)

<http://www.unifr.ch/bkv/> letzter Zugriff: 29.01.20

BIBLINDEX: citations et allusions scripturaires dans la littérature
d'époque patristique

<http://www.bibindex.mom.fr/> letzter Zugriff: 29.01.20

Liddell, Henry George/Scott, Robert, A Greek-English Lexicon

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?>

[doc=Perseus:text:1999.04.0057](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057) letzter Zugriff: 29.01.20

OPERA OMNIA DI SANT'AGOSTINO

<http://www.augustinus.it/> letzter Zugriff: 29.01.20

Patrologia Latina

<http://mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?corpus=2&lang=0> letzter Zugriff:
29.01.20

Thesaurus linguae Latinae

[http://refworks.reference-global.com/Xaver/start.xav?col=Coll_BTL-](http://refworks.reference-global.com/Xaver/start.xav?col=Coll_BTL-TLL)
TLL letzter Zugriff: 29.01.20

Thesaurus Linguae Graecae

<http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsel> letzter Zugriff: 29.01.20

The Fathers of the Church

<http://www.newadvent.org/fathers/> letzter Zugriff: 29.01.20

The Tertullian Project

<http://www.tertullian.org/> letzter Zugriff: 29.01.20

Zentrum für Augustinusforschung: <http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/augustinus/werke/werkechrono.html>
letzter Zugriff: 29.01.20

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass die vorliegende Dissertation selbstständig von mir verfasst und angefertigt wurde. Es wurden außerdem keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Geistiges Eigentum anderer Autoren wurde als entsprechend gekennzeichnet. Ebenso versichere ich, dass ich an keiner anderen Stelle ein Prüfungsverfahren beantragt bzw. die Dissertation in dieser oder anderer Form an keiner anderen Fakultät als Dissertation vorgelegt habe.