

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 69 (2013)
Heft: 4

Artikel: Der steinerne Beweis : geschichtstheologische Überlegungen zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels in den Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomus
Autor: Brändle, Rudolf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877682>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der steinerne Beweis

Geschichtstheologische Überlegungen zur Zerstörung des Jerusalemmer Tempels in den Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomus¹

Die Zerstörung des Tempels² im Jahre 70 hat für Johannes Chrysostomus nicht nur den jüdischen Opferkult beendet, sondern auch die Tora ausser Kraft gesetzt.³ Das Gesetz hatte seinen Kairos, jetzt aber ist seine Zeit vorbei.⁴ Die Steine schreien, die Stimme der Tatsachen ist laut.⁵ Das Zeugnis der Tatsachen (ἡ μαρτυρία πραγμάτων) spricht für die Wahrheit der christlichen Sicht.⁶ Jesus

- ¹ Die nachstehenden Ausführungen sind Ekkehard W. Stegemann gewidmet, mit dem ich während rund 30 Jahren viele Erfahrungen geteilt habe, u.a. auch eine Informationsreise des Zentralvorstandes der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz nach Jerusalem im Jahre 1988. Johannes Chrysostomus, ΛΟΓΟΙ ΚΑΤΑ ΙΟΥΔΑΙΩΝ. Die acht resp. sieben Reden (die dritte Rede gehört eigentlich nicht in diese Reihe) sind in MPG 48,839-942 abgedruckt. Eine kritische Edition soll in der Reihe Sources Chrétiennes erscheinen. Zitiert wird mit der Abkürzung Adv. Iud. Deutsche Übersetzung in: Acht Reden gegen Juden, eingeleitet und erläutert von R. Brändle, übersetzt von V. Jegher-Bucher (BGL 41), Stuttgart 1995. Im vorliegenden Beitrag werden die Reden gegen die Juden nach dieser Übersetzung zitiert.
- ² H. Schwier: Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr.), Freiburg i.Ü. 1989.
- ³ Ähnlich argumentieren schon Justin, Dial. 40,2 (M. Markovich [Hg.]: Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone [PTS 47], Berlin 1997, 136) und Origenes, Comment. in Ep. ad Rom. II,13 (FC 2/1, 274); c. Cels. 4,22 (SC 136, 236); H. Schreckenberg: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.), Bern 1990, 199.
- ⁴ Adv. Iud. Or. 2,1 (PG 48,858).
- ⁵ Adv. Iud. Or. 5,10 (PG 48,898): οὕτω λαμπρὰ τῶν πραγμάτων φωνή; 5,10 (PG 48,899): τὴν ἀπὸ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ... μαρτυρίαν.
- ⁶ M. Simon: Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425), Paris 1948, 139-147; R. Brändle: Das Tempelneubauprojekt Julians, in: M. Marcus, E. W. Stegemann, E. Zenger (Hg.): Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Für Ernst Ludwig Ehrlich, Freiburg / Basel / Wien 1991, 168-183; ders.: Die Auswirkungen der Zerstörung des Jerusalemmer Tempels auf Johannes Chrysostomus und andere Kirchenväter, in: S. Lauer, H. Ernst (Hg.): Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.). Festschrift für Clemens Thoma (JudChr 15), Bern 1995, 231-246.

hat die Zerstörung des Tempels vorausgesagt: «Wahrlich, ich sage euch: Hier wird kein Stein auf dem andern bleiben, der nicht zerstört würde.»⁷

Mit Texten der deuteronomistischen Kultzentralisation begründet Johannes Chrysostomus seine Meinung, dass nur im Tempel Opfer dargebracht und nur in Jerusalem das Gesetz verlesen und Feste gefeiert werden dürften.⁸ Im 2001 publizierten, bis dahin vermissten Textstück aus *Adversus Iudaeos*, *Oratio 2* geht Johannes Chrysostomus breit auf den Sinn dieser Vorschriften ein. Sie sollten die Juden daran hindern, Götzenbildern Opfer darzubringen und «Unzucht zu treiben».⁹ Johannes macht dabei einen eigenartigen Vergleich. Wie ein vornehmer Mann seine zügellose Magd im oberen Stock seines Hauses einsperre und sie so zur Besonnenheit bringe, habe Gott die Synagoge im Tempel in Jerusalem eingeschlossen und geboten, dass nur dort geopfert werden dürfe. Diese Massnahmen hätten allerdings nichts gefruchtet, denn die Synagoge habe den Götzendienst sogar im Tempel vollzogen. Darum habe Gott schliesslich den Tempel zerstört¹⁰. Die Juden hofften aber auch jetzt noch auf den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels, schreibt Johannes Chrysosto-

⁷ Mt 24,2. L. Gaston: *No stone on another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden 1970; K. Paesler: *Das Tempelwort Jesu: Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament*, Göttingen 1999. Vgl. die Parallelstellen in Mk 13,2 und Lk 19,44. U. Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*, I/3 (EKK), Zürich 1997, 386 hält Mt 24,2 für eine echte Weissagung Jesu ... «weil sie sich in einen breiten jüdischen Strom prophetischer Weissagungen gegen den Tempel einfügt». Die Stellen bei Johannes Chrysostomus: *adv. Iud. Or.* 5,1 (PG 48, 884); *Iud. et gent.* 16 (PG 48,834). In *ev. Mt. h.* 75,1 (PG 58,685f.) erklärt Johannes die matthäische Stelle und geht auf den Einwand ein, dass noch Reste des Tempels zu sehen seien.

⁸ *Adv. Iud. Or.* 3,3 (PG 48,865f.); 3,5 (PG 48,868); 4,4 (PG 48,876f.); 5,4-12 (PG 48,889-904); *Iud. et gent.* 17 (PG 48,835-838); *prod. Iud.* 1,5 (PG 49,379).

⁹ Zum Folgenden s. W. Pradels, R. Brändle, M. Heimgartner: *Das bisher vermisste Textstück in Johannes Chrysostomus, Adversus Iudaeos, Oratio 2*, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5 (2001) 23-49 (26f.).

¹⁰ 124ra-125ra. Zur Behauptung, Gott selbst habe den Tempel zerstört, s. *Adv. Iud. Or.* 5,11 (PG 48,900); 6,3 (PG 48,908); 6,4 (PG 48,908f.); 6,7 (PG 48,914). In 6,3 (PG 48,908) setzt sich Johannes mit jüdischen Stimmen auseinander, die sagen: «Aber Menschen, sagen sie, haben uns das zugefügt, nicht Gott». Flavius Josephus formuliert in *Bell. Iud.* 5, 412: «Es ist daher meine Überzeugung, dass die Gottheit aus dem Tempel gewichen ist und sich auf die Seite derer gestellt hat, mit denen ihr Krieg führt». In *Bell. Iud.* 4, 386-388 spricht er davon, dass der Verlust des Tempels die Erfüllung alter Weissagung sei. Vgl. *Bell. Iud.* 6,98-110; 299-309. Flavius Josephus, *De Bello Judaico*. *Der Jüdische Krieg*, 3 Bde., hg.v. O. Michel, O. Bauernfeind, Darmstadt 1963-1977. Weitere Stellen in Johannes Chrysostomus, *Acht Reden gegen Juden*, 251.

mus.¹¹ Aber ihre Hoffnung wird sich nicht erfüllen, der Tempel wird nie mehr errichtet werden. Er stützt seine Überzeugung, die er mit anderen christlichen Autoren teilt, auf die oben zitierte Weissagung Jesu und einen ängstlichen Abschnitt aus dem 9. Kapitel des Buches Daniel, der von 70 Jahrwochen und dem Gräuel der Verwüstung spricht.¹²

Johannes hat die erste seiner Reden gegen die Juden im Jahre 386, die übrigen 387 vorgetragen.¹³ Die fünfte ist die weitaus längste; sie bündelt alle Argumente gegen die Juden und ihre Art der Gottesverehrung. Er hat diese Rede am Yom Kippur vorgetragen.¹⁴ Der 10. Tishri fiel im Jahre 387 auf Donnerstag, 9. September / Freitag, 10. September.¹⁵ An Werktagen fand ausser in der Fastenzeit in der Regel kein Gottesdienst statt. Offensichtlich haben Johannes und sein Bischof ausnahmsweise auf den Abend des 9. September, also zum Zeitpunkt, da in den Synagogen der Stadt der grosse Versöhnungstag gefeiert wurde, einen Gottesdienst festgesetzt – wohl als eine Art Konkurrenzveranstaltung zum jüdischen Fest, an dem in diesen Jahren in Antiochien auch viele Christen teilnahmen.

Zu Beginn seiner langen Rede gibt der Prediger seiner Verwunderung darüber Ausdruck, dass die Kirche heute besonders gut besucht sei. Er stellt die Verbindung zur vorangegangenen Rede her, in der er gezeigt habe, dass das, «was jetzt bei ihnen (den Juden) geschieht, Gesetzesübertretung (*παράνομία*) ist».¹⁶ Dann fährt er fort – und diese Worte zeigen, wie zentral wichtig es für ihn ist, dass der Tempel zerstört und Jerusalem nicht mehr eine jüdische, sondern eine römische Stadt ist –: «Denn auch wenn sie ihre Stadt wiederbekommen, zu ihrem früheren Gemeinwesen (*πολιτεία*) zurückkehren und ihren Tempel

¹¹ Adv. Iud. Or. 5,1 (PG 48,883); 7,1 (PG 48,916).

¹² Dan 9,24.27.

¹³ Wahrscheinlich in der Grossen Kirche in Antiochien; s. W. Mayer, P. Allen: *The churches of Syrian Antioch (300-638)*, Leuven 2012, 68-80. Zu Antiochien s. ferner E. Soler: *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité* (Bibliothèque archéologique et historique 176), Beyrouth 2006.

¹⁴ D. Stökl Ben Ezra: *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity* (WUNT 163), Tübingen 2003, 301.

¹⁵ Zur Begründung dieser Datierung s. W. Pradels, R. Brändle, M. Heimgartner: *The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses Adversus Iudaeos*, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6 (2002) 90-116.

¹⁶ Adv. Iud. Or. 5,1 (48,883).

wieder errichtet sehen sollten – was ja nie sein wird – so hätten sie nicht einmal dann für das, was jetzt bei ihnen geschieht, eine Rechtfertigung». ¹⁷ Den Beweis dafür habe er schon in seiner letzten Rede erbracht. Er wolle es «nochmals beweisen, dass weder in Zukunft der Tempel je wieder erstehen wird, noch dass sie (die Juden) zur früheren Lebensweise (πολιτεία) zurückkehren werden». ¹⁸ Johannes Chrysostomus führt als Zeugen für seine Behauptungen Jesus Christus an, der bei seinem Einzug in Jerusalem und beim Anblick des Tempels gesagt habe: «Jerusalem wird von vielen Heiden zertreten werden, bis die Zeiten der vielen Heiden sich erfüllt haben». ¹⁹ Johannes präzisiert, Jesus habe damit die Zeit bis zur Vollendung gemeint, und fährt dann fort mit dem Wort Jesu, wonach beim Tempel kein Stein auf dem anderen bleiben werde. ²⁰

Johannes Chrysostomus fährt in seiner Beweisführung weiter, indem er unterstreicht, Jesus Christus habe nicht nur die Zerstörung des Tempels vorausgesagt, sondern auch viel anderes von dem, was lange Zeit später sich ereignen werde, im Voraus angesagt. Er verweist auf die Frau mit dem Salbfläschchen, deren noch heute in der ganzen Welt gedacht werde, auf die Verheissung Jesu an Petrus, auf die neue Lebensweise (πολιτείαν), die Jesus im Unterschied zu den Philosophen mit Erfolg eingeführt habe, auf das Jesuswort, wonach er nicht gekommen sei, um Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert. ²¹ Johannes Chrysostomus stellt an diesem Punkt seiner Rede die rhetorische Frage: «Warum misstraust du dieser Voraussage?» (der Tempelzerstörung)? ²² Das Zeugnis der Zeit spreche doch für ihn. Seiner Meinung nach müsste eigentlich das Gesagte «genügen zum Beweis dafür, dass der Tempel niemals wieder erstehen wird.» ²³ «Doch da der Überfluss an Wahrheit reichlich ist, werde ich die Evangelien sein lassen und mich den Propheten zuwenden, denen sie (die Juden) am meisten zu glauben scheinen; und mit ihnen werde ich klar machen, dass sie weder ihre Stadt noch ihren Tempel wieder erhalten werden». ²⁴ Der Redner kommt jetzt auf die drei Knechtschaften zu sprechen, die die Juden

¹⁷ Adv. Iud. Or. 5,1 (PG 48,883).

¹⁸ Adv. Iud. Or. 5,1 (PG 48,884).

¹⁹ Lk 21,24.

²⁰ Mt 24,2.

²¹ Adv. Iud. Or. 5,2f. (PG 48,884-888); Mt 26,6-13; Mt 16,18; Mt 10,34.

²² Adv. Iud. Or. 5,3 (PG 48,888).

²³ Adv. Iud. Or. 5,4 (PG 48,889).

²⁴ Adv. Iud. Or. 5,4 (PG 48,889).

durchzustehen hatten, die Knechtschaft in Ägypten, das babylonische Exil, die Schreckensherrschaft des Antiochus IV. Epiphanes. Keine hat Gott ohne Vorhersage der Propheten über sie kommen lassen, und bei allen hat er auch das Ende angezeigt. Die gegenwärtige Gefangenschaft aber dauert seit der Eroberung durch die Römer, und sie dauert an.²⁵ Nach Flavius Josephus – auf ihn vor allem stützt Johannes Chrysostomus sich im Folgenden – hat Daniel von der Herrschaft der Römer nicht vorausgesagt, dass sie ein Ende finden werde. Josephus schrieb, dass Jerusalem und sein Tempel verwüstet sein werden. Dass aber der Zustand der Verwüstung einmal aufhören werde, das hat er nicht erwähnt, weil auch sein Gewährsmann Daniel nichts davon sagte.²⁶

Johannes Chrysostomus zitiert nun Daniel 9,25, interpretiert die Wochen als Jahrwochen und erreicht damit einen Zeitraum von 483 Jahren. Die Rechnung geht aber nicht auf, seine Zuhörer werden sie ohnehin nicht haben nachvollziehen können. Johannes Chrysostomus statuiert, dass Daniel die römischen Eroberungen unter Pompeius, Vespasian und Titus gemeint haben muss.²⁷ Abschliessend konstatiert er: «Was sollen wir noch weiter argumentieren, wenn es klar ist, dass die Propheten die anderen Gefangenschaften mit begrenzter Zeitdauer erwähnt haben, für die (die unter den Römern) aber keine Zeitgrenze bestimmten, sondern das Gegenteil vorausgesagt haben, dass sie nämlich bis zum Ende der Zeit der Verwüstung dauern werde. Dass das Gesagte keine Lüge ist, dafür wollen wir auch das Zeugnis der Tatsachen (ἡ μαρτυρία πραγμάτων) selbst anführen».²⁸ Johannes Chrysostomus behauptet im Folgenden, die Juden hätten dreimal versucht, den Tempel wieder aufzubauen, er verweist auf den zweiten Jüdisch-römischen Krieg und darauf, dass Hadrian die Reste des Tempels bis zur Unkenntlichkeit habe zerstören und sein Standbild dort aufstellen lassen. Weiter erwähnt er einen Aufstand der Juden zur Zeit Konstantins, der weiter nicht belegt ist.²⁹

Besonderes Gewicht weist er dem Ereignis zu, das er und seine Zuhörer vor gut zwanzig Jahren miterlebt haben: die Rückkehr von Kaiser Julian (361-

²⁵ Adv. Iud. Or. 5,9 (PG 48,897).

²⁶ Adv. Iud. Or. 5,9 (PG 48,897).

²⁷ Adv. Iud. Or. 5,10 (PG 48,898).

²⁸ Adv. Iud. Or. 5,10 (PG 48,899).

²⁹ Möglicherweise hat Johannes den Aufstand gegen Gallus kurz nach 350 in die Zeit Konstantins versetzt; s. G. Stemberger: Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius, München 1987, 47.133.

363) zur alten Religion und sein Versuch, den Jerusalemer Tempel wieder zu errichten.³⁰ Julian habe die Juden zu Opfern für die Götterbilder aufgerufen. Sie hätten ihm geantwortet: «Wenn du uns opfern sehen willst, gib uns die Stadt zurück, richte den Tempel auf, zeig uns das Allerheiligste, richte den Altar auf, und wir werden opfern jetzt wie früher.»³¹ Die Juden hätten den Kaiser bestürmt, beim Bau des Tempels mitzuhelfen, und dieser habe viel Geld investiert, Bauführer und Handwerker aufgeboden. Er hoffte, er könne die Juden so dazu führen, wieder Opfer darzubringen. Weiter dachte er, er könne den Urteilsspruch Christi, der jenen Tempel nicht auferstehen lässt (ἀναστῆναι), ausser Kraft setzen. Johannes schildert anschliessend das Scheitern des kaiserlichen Unternehmens. Er unterstreicht, dass der Glanz des Sieges besonders gross sei, weil er zu einer Zeit geschah, «als unsere Religion verfolgt wurde, wir alle in Todesgefahr schwebten, als jede eines freien Menschen würdige freie Meinungsäusserung verunmöglicht war, als das Heidentum (τὰ Ἑλληνικά) blühte».³² Im letzten Abschnitt führt er weitere Prophetenstimmen an, die zeigen sollen, dass «eure Sache ein Ende nehmen, unsere aber blühen wird.»³³ Mit Joh 4,21.24 betont Johannes Chrysostomus, dass Christus eine erhabene und geistliche Form des Gottesdienstes eingeführt habe. Auf weitere Beweise will er jetzt verzichten, obwohl es möglich wäre, «wiederum zu beweisen, dass es in Zukunft weder Opfer noch Priestertum noch einen König bei den Juden geben wird. Am besten ist all das ja durch die Zerstörung der Stadt bewiesen».³⁴ Hier nähert sich diese ausserordentlich lange Rede ihrem Schluss, Johannes ist sich bewusst, dass seine Zuhörer erschöpft sind.³⁵ Ihr Ziel war ein doppeltes: zum einen der Nachweis, dass der Tempel zerstört ist und zerstört bleibt und dass damit der Tora ihre Legitimität³⁶ entzogen ist, und zum anderen durch ihre Ansetzung auf den Beginn des grossen Versöhnungstages die Möglichkeit, Chris-

³⁰ Zum Tempelneubauprojekt Julians ausführlicher s. unten S. 557.

³¹ Adv. Iud. Or. 5,11 (PG 48,900).

³² Adv. Iud. Or. 5,11 (PG 48,901).

³³ Adv. Iud. Or. 5,12 (PG 48,902).

³⁴ Adv. Iud. Or. 5,12 (PG 48,904). Johannes wendet sich hier möglicherweise gegen die im Achtzehnbittegebet ausgedrückte Hoffnung der Juden, in der die Restitution Jerusalems mit dem Tempel enthalten ist. Die 11. Berakha bittet um die Rückkehr zur früheren Lebensweise; s. Johannes Chrysostomus, Acht Reden gegen Juden (Anm. 1), 247.

³⁵ Adv. Iud. Or. 5,12 (PG 48,904).

³⁶ Zur Verbindung von Tempel und Legitimität des Gesetzes s. schon Euseb, Demon. Evang. 17d; 403b-c.

ten mit Sympathien für das Judentum vom Besuch der Synagoge abzuhalten. Ganz am Schluss seiner Rede lässt Johannes Chrysostomus durchblicken, dass er nicht so ganz an den Erfolg dieser Massnahme glaubt. «Auch ist das Gesagte ja nicht euret wegen gesagt, sondern wegen jener, der Schwachen, damit sie von euch lernen und befreit von ihren schlechten Gewohnheiten rein und ursprünglich ihr Christ-Sein (τὸν Χριστιανισμόν) zeigen und die schlechten Besammlungen und Versammlungen³⁷ der Juden meiden, sowohl die in der Stadt als auch die in der Vorstadt, diese Höhlen von Räubern, für Dämonen Unterschlüpfen.»³⁸ Er fordert die Anwesenden auf, die Kranken (die judaisierenden Christen) zu Christus zurückzuführen.

Für seine Beweisführung stützt sich Johannes Chrysostomus stark auf das alttestamentliche Buch Daniel. Dieses hat für unseren Kirchenvater eine übertragende Bedeutung. Er zitiert in seinen Reden gegen die Juden sehr häufig aus diesem Buch, allein in der fünften Rede rund vierzigmal.³⁹ Er führt aus, dass Daniel und Ezechiel in Babylon aufgetreten sind und, obwohl sie das Allerheiligste nicht sahen und nicht am Altar standen, sondern mitten im Lande von Barbaren zwischen gesetzlosen und unreinen Menschen waren, «immer wieder vom Geist erfüllt wurden, das Zukünftige vorausgesagt haben, ja sie sogar mehr und viel unwahrscheinlichere Ereignisse genannt haben als die früheren (Propheten), sie haben das Göttliche geschaut, wie es ihnen zu sehen möglich war».⁴⁰ Johannes betont, dass auch Flavius Josephus Daniel hoch geschätzt habe. Gott habe ihm alles gezeigt, was er aufgeschrieben und hinterlassen habe, «damit die Leser und diejenigen, welche die Ereignisse kritisch betrachten, Daniel bewundern wegen der ihm von Gott zuteil gewordenen Ehre.»⁴¹ Diese Aussage wird durch Texte des jüdischen Historikers bestätigt. Er schreibt in den Antiquitates: «Es geziemt sich, diese wunderbaren Ereignisse aus dem Leben Daniels hier mitzuteilen; denn alles gedieh ihm, wie einem der grössten Propheten, zu unverhofftem Glücke, und er genoss nicht nur während seines Lebens die höchste Ehre und Auszeichnung beim Könige wie beim Volke,

³⁷ Διαγωγὰς und συναγωγὰς: eine spöttische Formulierung.

³⁸ Or. 5,12 (PG 48,904).

³⁹ Die Zitate aus Daniel sind nachgewiesen in Johannes Chrysostomus, Acht Reden gegen Juden (Anm. 1), 305.

⁴⁰ Adv. Iud. Or. 6,4 (PG 48,909f.).

⁴¹ Adv. Iud. Or. 5,9 (PG 48,897).

sondern hinterliess auch nach seinem Tode ein unsterbliches Andenken. Die von ihm verfassten Schriften werden noch heute bei uns gelesen und beweisen, dass Daniel im Verkehr mit Gott gestanden hat. Denn er sagt nicht bloss wie andere Seher (προφῆται) die zukünftigen Ereignisse voraus (προφητεύων), sondern bestimmt auch die Zeit, wann sie eintreffen werden».⁴²

In der hebräischen Bibel, dem Tenach, gehört das Buch Daniel nicht zu den Propheten, sondern zu den Schriften. Die Septuaginta indes zählt Daniel zu den Propheten, das Buch erscheint ganz am Schluss nach den drei grossen Propheten. In der Vulgata und damit auch in der katholischen und protestantischen Tradition steht Daniel nach den grossen Propheten, vor den zwölf kleinen. In Qumran wurde Daniel nach dem Zeugnis von 4Qflor II,5f. den Propheten zugerechnet: «Das ist {...w}ie es im Buch Daniels, des Propheten geschrieben steht, *dass gottlos handeln die Gottlosen* (Dan. 12,10) {...} 4a und Gerechte {...} *und sie werden gereinigt und geläutert werden* (Dan. 12,10), *und ein Volk derer, die Gott kennen, wird fest bleiben* (Dan. 11,32) (...) 4 (...) nach (...) der ihnen (...) 5 (...) wenn er hinuntergeht von (...)».⁴³

Im Judentum gab es offensichtlich eine Debatte über die Frage, ob Daniel zu den Propheten zu zählen sei oder nicht. Das zeigt sich auch in Traktaten der Mischna und späteren Schriften. L. Ginzberg weist auf Megillah 3a und Sanhedrin 94a hin, die im Hinblick auf Dan 10,7 erwähnen, dass die an dieser Stelle genannten Männer die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi waren. Daniel sei, obwohl er selber kein Prophet war, doch als würdig angesehen worden, die Vision zu empfangen. Er fährt dann fort: «Palestinian sources, however, tannaitic as well as amoraic, count Daniel among the prophets».⁴⁴ Theodoret von Cyrus beginnt entgegen der Ordnung der Septuaginta seinen Kommentar der Kleinen Propheten nicht mit Hosea, sondern mit Daniel. Er betont, das sei nötig, weil die Juden Daniel vom Chor der Propheten getrennt hätten.⁴⁵ Daniel

⁴² Flavius Josephus, Ant. X, 267 (X, 11,7). Jüdische Altertümer, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, 1. Band, Buch I-X, Berlin 1923, 643f.

⁴³ Zitiert nach E. Lohse (Hg.): Die Texte aus Qumran, Darmstadt 1986, 258f.

⁴⁴ L. Ginzberg: The Legends of the Jews, Vol. VI, Philadelphia 1939, 413. Ginzberg verweist neben rabbinischen Stellen auch auf die in Anm. 42 erwähnte Stelle aus den Antiquitates des Josephus und Mt 24,15.

⁴⁵ Theodoreti Episcopi Cyrensis, Commentarius in Visiones Danielis Prophetae, Praefatio, MPG 81, 1257-1260.

ist für ihn wichtig, denn er verkünde klarer als die anderen Propheten die Ankunft Christi.⁴⁶ Er argumentiert gegen die Juden seiner Zeit mit dem Zeugnis des Josephus, für den Daniel zu den Propheten gehöre.⁴⁷ Christliche Autoren stützten sich in ihren Argumentationsgängen mit Vorliebe auf Daniel und seine Prophezeiungen. Sie ermöglichten es nach ihrer Überzeugung, das Kommen des Messias zu datieren, und zwar eben auf die Zeit Jesu. Möglicherweise spiegelt die Aussage Theodorets über die Aussonderung Daniels aus dem Chor der Propheten eine historische Realität. Die Septuaginta und jüdische Zeugnisse aus dem ersten Jahrhundert nach Christus sprechen dafür, dass Daniel in der jüdischen Tradition ursprünglich zu den Propheten gezählt worden ist und erst in Reaktion auf seine Verwendung durch die Christen aus der Reihe der Propheten gestrichen und in die Ketubim eingeordnet worden ist.⁴⁸

In Reaktion auf christliche Auslegung veränderte sich die jüdische Interpretation verschiedener Stellen der hebräischen Bibel. Beispiele: Gen 5,24 (Henoch): Genesis Rabba V;⁴⁹ Gen 6,1 (Engelehen): Genesis Rabba XXVI;⁵⁰ Mose und Elija: Mekhilta de Rabbi Jischmael, Bachodesch 4;⁵¹ Jona: M. Taanijot II,1;⁵² Pesiqta de Rab Kahana 24;⁵³ Gen 14,14: die 318 Knechte Abrahams: 318 = Elieser (versus 318 = Jesus und Kreuz): Genesis Rabba XLII (XLIII),

⁴⁶ MPG 81, 1260AB.

⁴⁷ MPG 81, 1344B/D.

⁴⁸ R.L. Wilken: John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the late 4th century, Berkely 1983, 134.

⁴⁹ J. Theodor, Ch. Albeck: Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary, Jerusalem ²1965, 238f. Deutsche Übersetzung in A. Wünsche (Hg.): Der Midrasch Bereschit Rabba. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen (Bibliotheca Rabbinica 2), Leipzig 1880, 112f. Die folgenden Hinweise verdanke ich meinem Kollegen Moshe David Herr, Jerusalem, mit dem zusammen ich im WS 1994/95 in Basel ein Seminar mit dem Thema «Juden und Christen in Antiochien um 400» durchführte.

⁵⁰ Theodor, Albeck: Midrash Bereshit Rabba (Anm. 49), 247f. Deutsche Übersetzung in Wünsche: Midrasch Bereschit Rabba (Anm. 49), 117-119.

⁵¹ H.S. Horowitz, I.A. Rabin: Mechilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus, Frankfurt a.M. 1931, 217. Deutsche Übersetzung G. Stemberger (Hg.): Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus, Berlin 2010, 262-267.

⁵² Die Mischna, Taanijot. Fastentage. Text, Übersetzung und Erklärungen nebst einem textkritischen Apparat von Dietrich Correns, Berlin 1989, 41.

⁵³ Deutsche Übersetzung in Pesikta des Rab Kahana: das ist die älteste in Palästina redigierte Haggada / nach der Buberschen Textausgabe. Mit einer Einleitung und Noten versehen von August Wünsche (Bibliotheca Rabbinica V), Leipzig 1884-1885, Hildesheim 1993, 224 (versus Mischna, Taanijot. II, 1), Correns: Mischna, Taanijot. Fastentage (Anm. 52), 41.

2.⁵⁴ Für komplexe Fragen wie die nach dem von den Christen als *vestigium trinitatis* interpretierten Plural in Gen 1,26 liessen die antiochenischen Juden auswärtige Gelehrte kommen.⁵⁵

Wir halten fest: Für Johannes Chrysostomus ist der Beweis erbracht: Die Steine, die Ruinen bezeugen es unmissverständlich: Der Tempel ist und bleibt zerstört, die Tora ist ausser Kraft gesetzt. Gott hat es gewirkt und dem Christentum zum Sieg verholfen. Auf dem Hintergrund dieser Grundüberzeugung, die auch von früheren Autoren geteilt wurde, wird verständlich, dass das Tempelneubauprojekt Julians grosse Verunsicherung hervorgerufen hat.⁵⁶ Kaiser Flavius Claudius Julianus (361-363) war der Sohn eines Halbbruders von Konstantin dem Grossen. Er genoss eine christliche Erziehung, wandte sich dann aber der alten Religion zu und begann die traditionellen Kulte zu fördern. Die christliche Kirche traf er mit seinem Rhetorenedikt, das christlichen Lehrern den höheren Unterricht verbot.⁵⁷ Julian verfasste eine eigene Schrift gegen die Christen, die er Galiläer nannte.⁵⁸ Er vertrat darin wie vor ihm schon Celsus⁵⁹ die Meinung, das Christentum sei eine Apostasie vom Judentum und wandte sich gegen die Berufung der Christen auf die Propheten des Alten Testaments. Der Kaiser stellte kritische Fragen nach der Beobachtung des Gesetzes durch die Christen, warum hatten sie die Beschneidung abgeschafft und warum brachten sie keine Opfer dar?⁶⁰ Er kannte die christliche Argumentation mit

⁵⁴ Theodor, Albeck: *Midrash Bereshit Rabba* (Anm. 49), 416. Deutsche Übersetzung in Wünsche: *Midrasch Bereschit Rabba* (Anm. 49), 197f.

⁵⁵ *Genesis Rabba VIII*. Deutsche Übersetzung in Wünsche: *Midrasch Bereschit Rabba* (Anm. 49), 33f.; zu Gen 18,2 s. *Genesis Rabba XLVIII*. Deutsche Übersetzung in Wünsche: *Midrasch Bereschit Rabba* (Anm. 49), 225f., cf. *Adv. Iud. Or.* 7,3 (PG 48,919).

⁵⁶ Wilken formuliert: «In the Christian mind the attempt to rebuild the temple in Jerusalem was a profound attack on the truth of Christianity»; R.L. Wilken: *The Jews and Christian Apologetics after Theodosius I. Cunctos populos*, *HThR* 73 (1980) 451-471 (453).

⁵⁷ Julian, *Rescript on Christian Teachers*, in: W.C. Wright (Ed.): *The Works of the Emperor Julian*, Vol. III (LCL 157), London 1990, 117-122.

⁵⁸ Julian, *Contra Galilaeos*, in: Wright (Ed.): *The Works of the Emperor Julian*, Vol. III (Anm. 57), 318-427.

⁵⁹ Origenes, *Contra Celsum* 2,1-4.

⁶⁰ Vgl. damit die von Johannes Chrysostomus erwähnten jüdischen Fragen: *Adv. Iud. Or.* 3,3,3 (PG 48,864.866). Julian ist der scharfsinnigste Kritiker der christlichen Theologie. Kyrill von Alexandrien schreibt im Vorwort seines grossen gegen den Kaiser gerichteten Werkes *Contra Iulianum*: «Keiner unserer Lehrer ist fähig, die Werke Julians zurückzuweisen oder zu widerlegen (PG 76,508C).

der Zerstörung des Tempels und der damit verbundenen Ausserkraftsetzung des Gesetzes. Mit dem Entschluss, den Jerusalemer Tempel wieder erstehen zu lassen, hoffte er, ein doppeltes Ziel erreichen zu können: Zum einen sollte damit der christlichen Argumentation mit dem steinernen Beweis der Tempelruinen ihr Recht entzogen werden, zum zweiten sollten mit den dann wieder aufgenommenen Opfern im Tempel die Anhänger der alten Religion ihrerseits für die alten Opferriten neu begeistert werden. Julian schrieb in seinem an die Adresse der Antiochener gerichteten *Misopogon*: «Und ich stellte mir ... die Art der Prozession vor ... Opfertiere, Trankopfer, Chöre zu Ehren der Götter und Weihrauch, und die Jugend der Stadt um das Heiligtum versammelt.»⁶¹ Der Versuch scheiterte kläglich. Julian fand bei seiner Ankunft nur einen alten Priester mit einer Gans vor. Die Antiochener hatten das für die Erneuerung der alten Kulte bestimmte Geld des Kaisers bereits für Wagenrennen ausgegeben.

In den kaiserlichen Schriften finden sich nur zwei, möglicherweise drei Stellen, die das Tempelneubauprojekt erwähnen. In einem Brief schreibt der Kaiser: «Niemand soll uns also mit trügerischen Reden an der Vorsehung irre machen wollen! Jene nämlich, die uns mit solchen Einwänden (sc. dass die heidnischen Götterbilder ungestraft zerstört werden können) beschimpfen, die Propheten der Juden, was werden sie denn dazu sagen, dass ihr Tempel zum dritten Mal zerstört und bis heute nicht wieder aufgebaut worden ist? Ich erwähne das nicht, um ihnen Vorwürfe zu machen, hatte ich doch die Absicht, diesen Tempel, der so lange zerstört darniederlag, wieder aufzubauen.»⁶² Die Frage, ob Julian diese Zeilen vor oder nach dem Scheitern seines Jerusalemer Projekts geschrieben hat, ist kaum zu entscheiden. Offensichtlich in die Zeit davor gehört das Fragment eines Manifestes, das er vermutlich mitten in seinem Feldzug gegen die Perser an die Juden Mesopotamiens und Babylons gerichtet hat: «Ich gehe mit allem Eifer daran, den Tempel des allerhöchsten Gottes wiederaufzurichten.»⁶³ Ein weiteres Dokument, ein Brief an die Gemeinschaft der Juden, ist in seiner Echtheit umstritten: «Diejenigen aber, die

⁶¹ Julian, *Misopogon*, Beard-Hater 361f., in: W.C. Wright (Ed.): *The Works of the Emperor Julian*, Vol. II (LCL 29), London 1992, 486-488.

⁶² Ep. 89b, zitiert nach Kaiser Julian der Abtrünnige. *Die Briefe*. Übersetzt von L. Goessler, Zürich 1971, 133.

⁶³ Ep. 134 ad Iudaeos, zitiert nach Goessler a.a.O. 173. Zur Diskussion s. Brändle: *Das Tempelneubauprojekt Julians* (Anm. 6), 169f.

von allen Sorgen frei sind und sich von ganzem Herzen freuen, können besser ihre aufrichtigen Gebete für das Gedeihen des Reiches an den Allmächtigen richten, in dessen Macht es liegt, den Erfolg meiner Herrschaft zu fördern, so wie ich es wünsche. Dies solltet ihr tun, damit ich nach glücklicher Beendigung des Perserkrieges die heilige Stadt Jerusalem, deren Erneuerung ihr seit vielen Jahren begehrt, erneuere und sie auf eigene Kosten wieder aufbaue; in ihr will ich mit euch zusammen den Allmächtigen preisen.»⁶⁴ Dazu passt eine Passage im Danielkommentar von Hieronymus. Er schreibt zu Dan 11,34, die Juden hätten in Julian die «kleine Hilfe» des biblischen Textes gesehen, da dieser auftrat als einer, der die Juden zu lieben vorgab und versprach, er werde in ihrem Tempel opfern⁶⁵. Johannes Chrysostomus behauptet in seiner oben herangezogenen fünften Rede gegen die Juden, Julian habe die Juden zu Opfern für die Götterbilder aufgerufen. Sie hätten ihm geantwortet, sie würden das gern tun, wenn der Kaiser den Tempel neu gebaut habe. Die Juden hätten weiter den Kaiser bestürmt, beim Bau des Tempels mitzuhelfen, und dieser habe viel Geld investiert. «Sie schämten sich nicht, die Ruchlosen, Schamlosen, das von einem Mann, der ein gottloser Heide war, zu verlangen und seine ruchlosen Hände zum Bau der Heiligtümer aufzufordern»⁶⁶. Diese Texte setzen eine gewisse Kooperation zwischen dem Kaiser und der jüdischen Gemeinde voraus. Die Initiative dazu ist wohl eher von Kaiser Julian als von jüdischer Seite ausgegangen⁶⁷. Die jüdische Diaspora war an der Wiederrichtung des Tempels weniger interessiert, als das die Betonung seiner Bedeutung für die Legitimität des jüdischen Gesetzes durch Johannes Chrysostomus und andere christliche Autoren vermuten lässt. Julian ist als Initiant wahrscheinlicher. Er musste erkannt haben, wie stark die christliche Argumentation sich auf den zerstörten Tempel stützte. Ihr konnte er mit dem Wiederaufbau des Tempels die Basis entziehen. Johannes Chrysostomus hat das genau so verstanden, wenn er for-

⁶⁴ Ep. 204. Zitiert nach M. Adler: Kaiser Julian und die Juden, in: R. Klein (Hg.): Julian Apostata (WdF 509), Darmstadt 1978 (1893) 48-111 (68). Stemberger: Juden und Christen (Anm. 29), 162, neigt dazu, den Brief als echt anzuerkennen. Für J. Hahn: Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projektes, in: J. Hahn (Hg.): Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung, Tübingen 2002, 237-267, ist der Brief authentisch.

⁶⁵ Hieronymus, De Antechristo in Daniele IV (CC 75A,924).

⁶⁶ Or. 5,11 (PG 48,900).

⁶⁷ M. Simon: Verus Israël (Anm. 6), 142f.

muliert: «Dabei hoffte er (Julian), der Irre, der Tor, er könne den Urteilsspruch Christi, der jenen Tempel nicht auferstehen lässt, ausser Kraft setzen.»⁶⁸

Ammianus Marcellinus, der aus Antiochien stammende, aber lateinisch schreibende Historiker, hat Julian auf seinem Feldzug gegen die Perser begleitet. Aus seiner Feder stammt der einzige Bericht über den versuchten Tempelneubau in Jerusalem. Der Kaiser habe geplant, «den einstmals prunkvollen Tempel von Jerusalem mit einem unverhältnismässig grossen Kostenaufwand wiederherzustellen»⁶⁹. Den Auftrag dazu gab er dem Alypius aus Antiochien, der früher Vizepräfekt von Britannien war. «Als Alypius diese Aufgabe energisch in Angriff nahm und der Provinzstatthalter ihm dabei zur Seite stand, brachen nahe an den Fundamenten furchtbare Flammenbündel immer wieder hervor, verbrannten mehrfach die hier Arbeitenden und machten den Platz unzugänglich. Da das Element auf diese Weise hartnäckig Widerstand leistete, kam das Vorhaben zum Erliegen»⁷⁰. Was Ammianus hier schildert, sind vermutlich Folgeerscheinungen eines Erdbebens. Tatsächlich spricht ein Text, der unter dem Namen Cyrills von Jerusalem überliefert ist, von einem gewaltigen Erdbeben und datiert es auf den 19. Mai 363⁷¹. Julian ist am 5. März 363 zu seinem Feldzug gegen die Perser aufgebrochen. Er muss unterwegs vom Scheitern seines Projekts gehört haben. Die oben zitierte Passage aus Brief 89b kann gut als Reaktion auf diese Nachricht aus Jerusalem interpretiert werden. Der Kaiser hat offensichtlich keinen Versuch unternommen, seine Tempelbaupläne doch noch zu realisieren. In einem Gefecht bei Maranga am Tigris wurde Julian schwer verwundet und starb in der Nacht vom 26. auf den 27. Juni 363.⁷² Johannes Chrysostomus hält triumphierend fest: Julian liess von seinem Vorhaben ab, «besiegt mit seinem ganzen Volk.»⁷³

⁶⁸ Or. 5,11 (PG 48,901), Mt 24,2.

⁶⁹ Ammianus Marcellinus, *Römische Geschichte, Lateinisch und Deutsch mit einem Kommentar* versehen von W. Seyfarth, Darmstadt 1986, Buch 23,1,2-3. Johannes Chrysostomus erwähnt in seiner Predigt auf den Märtyrer Babylas, der Kaiser habe für den Neubau finanzielle Mittel aus der kaiserlichen Schatzkammer zur Verfügung gestellt: de s. Babyla 22 (PG 50,568). Hahn hat die historisch einschlägigen Zeugnisse für das Jerusalemprojekt Julians zusammengestellt: Kaiser Julian und ein dritter Tempel? (Anm. 64), 259f.

⁷⁰ Ammianus Marcellinus, *Römische Geschichte* 23,1,3.

⁷¹ Genauere Nachweise bei Brändle: Tempelneubauprojekt (Anm. 6), 175f.

⁷² Ammianus Marcellinus, *Römische Geschichte*, 25,3,6-9.

⁷³ Or. 5,11 (PG 48,901).

Jüdische Reaktionen sind nur sehr wenige überliefert, und die sind in ihrer Bedeutung unsicher. Die Frage, ob und wie weit sich Juden am kaiserlichen Projekt beteiligt haben, wird kontrovers diskutiert.⁷⁴ Christliche Autoren neigten dazu, die Bedeutung eines möglichen Neubaus des Tempels für die Juden zu überhöhen. Das Patriarchat stand der Idee vermutlich ohnehin skeptisch gegenüber. Nach dem plötzlichen Tod des Förderers von Heiden und Juden war es für Juden nicht mehr opportun, die judenfreundlichen Massnahmen Julians zu erwähnen. Es gibt denn auch keine einzige gesicherte Stelle in der rabbinischen Literatur, die vom Tempelneubauprojekt Julians und seinem Scheitern berichtet.⁷⁵

Das gescheiterte Vorhaben Julians beschäftigte zahlreiche christliche Autoren neben und nach Johannes Chrysostomus. Gregor von Nazianz widmet ihm in seiner Invektive gegen Julian breiten Raum.⁷⁶ Ambrosius von Mailand instrumentalisiert den Jerusalemer Brand in seinem Brief an Theodosius den Grossen als Drohung gegen den Kaiser, der den Befehl gegeben hatte, die durch Christen niedergebrannte Synagoge in Kallinikon sei auf Kosten des Ortsbischofs wieder zu errichten.⁷⁷ Der Kirchenhistoriker Socrates schreibt, Bischof Cyrill von Jerusalem sei angesichts des für den Wiederaufbau des Tempels bereitgestellten Materials das Wort des Propheten Daniel in den Sinn gekommen, das Christus in den Evangelien bestätigt habe. Cyrill habe deutlich darauf hingewiesen, dass die Zeit gekommen sei, da kein Stein auf dem anderen bleiben werde,⁷⁸ sondern das Wort des Erlösers sich erfülle. «So sprach der Bischof, und während der Nacht ereignete sich ein gewaltiges Erdbeben, das die Steine der alten Fundamente in die Luft schleuderte». Socrates schliesst seinen Bericht mit den Worten: «Auf diese Weise wurde der Tempel, statt wie-

⁷⁴ Dazu Brändle: Tempelneubauprojekt (Anm. 6), 171-173; Stemberger: Juden und Christen (Anm. 29), 167-169.

⁷⁵ Hahn: Kaiser Julian und ein dritter Tempel? (Anm. 64), 253. Zu Stellen, von denen vermutet worden ist, sie nähmen Bezug darauf, s. Brändle: Tempelneubauprojekt (Anm. 6), 171f. Interessant, aber auch unsicher in seiner Interpretation ist ein Satz in Midrasch Kohelet IX,10 in: Der Midrasch Kohelet. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Dr. Aug. Wünsche (Bibliotheca Rabbinica 1), Leipzig 1880, 124): «Preis dem, der die Schmach Julians und Papus abgewandt hat». Möglich ist auch die Übersetzung: «Gesegnet sei er, der diese Schande von Julian und Papus zunichte gemacht hat».

⁷⁶ Or. 5,3 (SC 309,298).

⁷⁷ Ambrosius, Ep. 40,12 (PL 16,1152f.).

⁷⁸ Mt 24,2; cf. Dan 9,27.

der aufgebaut zu werden, vollständig zerstört». ⁷⁹ In den Kirchengeschichten von Theodoret und Philostorgius wachsen die Berichte über die Jerusalemer Ereignisse vom Mai 363 ins Wunderhafte. ⁸⁰ Die Legenden, die immer weiter wuchern, finden sich noch bei Georgios Kedrenos im 11. und Nikephoros Gregoras im 14. Jahrhundert.

Die theologische Argumentation mit der Geschichte war für Johannes wie auch für die anderen kirchlichen Autoren selbstverständlich ⁸¹. Der Nachdruck, mit dem er den «steinernen Beweis» führte, lässt vergessen, dass unvorhersehbare Ereignisse im Laufe der Zeit den Geschichtsbeweis leicht entkräften konnten. Der verbissene Eifer, mit dem Johannes und viele andere das kaiserliche Tempelneubauprojekt auch nach seinem Scheitern bekämpft haben, zeigt, wie verwundbar diese Position letztlich war. ⁸²

Abstract

Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 hat in der Sicht von Johannes Chrysostomus (349-407) nicht nur dem jüdischen Opferkult ein Ende, sondern auch die Tora ausser Kraft gesetzt. Die Ruinen in der Stadt sind dafür der steinerne Beweis. In diesem Kontext wird verständlich, dass Kaiser Julian (361-363) mit seinem Versuch, den Tempel wieder zu errichten, die Christen im höchsten Mass verunsicherte. Rund zwanzig Jahre später hielt Johannes Chrysostomus in Antiochien, der syrischen Metropole, seine Reden gegen die Juden, in denen er wortmächtig den Beweis antreten wollte, dass der Tempel nie wieder erstehen würde. Seine Reden zeigen aber vor allem die Problematik jeder theologischen Argumentation mit der Geschichte.

Rudolf Brändle, Basel

⁷⁹ Socr. H.e. III,20 (SC 493,324).

⁸⁰ Theodoret, H.e. III,20; Philostorgius, H.e. VII,9-14.

⁸¹ S. Verosta: Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe, Graz 1960; J.D. Quin: Saint John Chrysostom on History in the Synoptics, CBQ 24 (1962) 140-147; A.M. Wylie: The Exegesis of History in John Chrysostom's Homilies on Acts, in: M.S. Burrows, P. Rorem (ed.): Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on his Sixtieths Birthday, Grand Rapids 1991, 59-72.

⁸² Dazu R. Brändle: Zur Geschichtstheologie von Johannes Chrysostomus, in: A. Vályi-Nagy (Hg.): Geschichteerfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie Ervin Vályi-Nagys, Stuttgart 2000, 235-243 (242f.).