

Randbemerkungen zum Judasbrief : Herrn Kollegen Bo Reicke, dem langjährigen Herausgeber der "Theologischen Zeitschrift", gewidmet

Autor(en): **Hahn, Ferdinand**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **37 (1981)**

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878412>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Randbemerkungen zum Judasbrief

*Herrn Kollegen Bo Reicke, dem langjährigen Herausgeber der
«Theologischen Zeitschrift», gewidmet*

Der in der neueren Exegese leider nur wenig beachtete Judasbrief enthält einige interessante Probleme, die in diesem Beitrag zu Ehren eines bekannten Kommentators des Judasbriefes¹ kurz aufgegriffen werden sollen: das Verständnis der Überlieferung, die Art und Weise der Auseinandersetzung mit der Irrlehre und die geschichtliche Stellung des Judasbriefes².

I.

Das für den Judasbrief bezeichnende *Traditionsprinzip* kommt in Aussagen wie V. 3 und V. 20, aber auch V. 17 deutlich zum Ausdruck.³ Es handelt sich um den Glauben, der «ein für allemal den Heiligen überliefert ist» (ἡ ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις, V. 3b). Diese Glaubensüberlieferung wird als «unser hochheiliger Glaube» bezeichnet; auf diesen gründend sollen sich die Christen «aufbauen» (ὁμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, V. 20a). Eine besondere Rolle spielen dabei die «von den Aposteln unseres Herrn Jesus Christus vorhergesagten Worte» (τὰ ῥήματα τὰ προειρημένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,

¹ B. Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude* (The Anchor Bible), Garden City-New York 1964, 187–219.

² Der Judasbrief ist in mehreren Kommentaren neu bearbeitet worden; ausser Reicke sind vor allem zu nennen: K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe/Der Judasbrief* (HThK XIII/2), Freiburg i. Br. 1961, 41976; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (BNTC), London 1969; W. Schrage, *Der Judasbrief*, in H. Balz – W. Schrage, *Die Katholischen Briefe* (NTD 10), Göttingen 1973, 217–232; W. Grundmann, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThHK XV), Berlin 1974. Sehr beachtenswert ist auch der Aufsatz von K. H. Schelkle, *Der Judasbrief bei den Kirchenvätern*, in: *Abraham unser Vater* (Festschrift für O. Michel), Leiden 1963, 405–416.

³ V. 3 eröffnet nach dem Präskript den Hauptteil des Judasbriefes, V. 17–23 beschliesst ihn. Der Abschnitt V. 4–16 ist der Auseinandersetzung mit der Irrlehre gewidmet.

V. 17), die Verheissungen, die sich angesichts der inzwischen eingetretenen Situation unmittelbar vor dem Ende auf das Auftreten der Irrlehre (V. 18 f.)⁴ und auf die eschatologische Erlösung (V. 3a: σωτηρία)⁵ beziehen.

Hier kommt in mehrfacher Hinsicht das nachapostolische Bewusstsein des Verfassers zum Ausdruck: der «ein für allemal überlieferte Glaube» ist ein fester und abgeschlossener Traditionsbestand, den es festzuhalten gilt.⁶ Man ist sich des Abstands zu der apostolischen Zeit bewusst⁷, weiss sich aber nicht nur der apostolischen Überlieferung verpflichtet, sondern bemüht sich auch, diese Tradition als alleinige Grundlage festzuhalten und zu verteidigen.⁸ Zwar lässt sich im Judasbrief noch nicht erkennen, dass gleichzeitig eine schriftliche Fixierung des «ein für allemal überlieferten Glaubens» angestrebt bzw. schon vorausgesetzt wird, wie das im Zweiten Petrusbrief der Fall ist.⁹ Aber das Traditionsprinzip als solches erscheint in seiner für die nachapostolische Epoche typischen Gestalt, und dieses Prinzip wurde dann ja auch Anlass für die Sammlung und Fixierung der überkommenen apostolischen Überlieferungen.¹⁰

Wenn man hier ebenso wie in den Pastoralbriefen von einer erstarrenden oder bereits erstarrten Tradition spricht, dann darf nicht über-

⁴ Vgl. innerhalb des Neuen Testaments Mk 13, (6 f.) 21–23; I Tim 4, 1; I Joh 2, 18; II Petr 3, 3; ferner Did 16, 3.

⁵ σωτηρία ist hier, wie der Gebrauch des Verbums σώζειν in V. 23 bestätigt, die Rettung im Endgericht; vgl. Schrage (A. 2), 222. Auch bei Paulus ist σωτηρία/σώζειν auf die Heilszukunft bezogen; vgl. z. B. Röm 5, 9–11. Judas ist dabei von älterem urchristlichem Wortgebrauch abhängig.

⁶ Vgl. die damit eng verwandte Kennzeichnung der Überlieferung als παραθήκη in I Tim 6, 20.

⁷ Besonders deutlich wird dies Jud 17.

⁸ Vgl. O. Knoch, Der 2. Petrusbrief/Der Judasbrief (Welt der Bibel 8), Düsseldorf 1967, 105: «Diesen ein für allemal überlieferten Glauben, wie ihn die apostolische Generation prägte und bezeugte, festzuhalten – und gegen alle Aushöhlungsversuche zu verteidigen, ist das grosse Anliegen des Judasbriefes.»

⁹ Dazu vgl. A. Vögtle, Die Schriftwerdung der apostolischen Paradosis nach II Petr 1, 12–15, in: Neues Testament und Geschichte (Festschrift für O. Cullmann), Zürich–Tübingen 1972, 297–305. Er bezieht sich vor allem auf den Abschnitt II Petr 1, 12–15; entsprechend wird in II Petr 3, 15 f. bereits eine Sammlung der Paulusbriefe vorausgesetzt.

¹⁰ Insofern handelt es sich hier eindeutig um eine *fides quae creditur*, was sich aber in der älteren urchristlichen Überlieferung bereits angebahnt hat. Vgl. Schelkle (A. 2), 149 f.; 168 f.

sehen werden, unter welchen Voraussetzungen dieses Traditionsverständnis steht: es liegt die vielleicht in ihren Konsequenzen noch nicht immer klar gesehene, aber praktisch doch schon gewonnene Erkenntnis vor, dass die «apostolische» Zeit definitiv abgeschlossen ist und dass auch die unmittelbar «nachapostolische» Periode schon bald zu Ende geht, so dass jetzt das vorhandene Traditionsgut in seiner fundamentalen Bedeutung festgehalten und in seinem Bestand gesichert werden muss.¹¹ Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich geworden, dass gerade die «nachapostolische» Periode die Zeit der Fixierung apostolischer Überlieferung geworden ist, auch wenn dies nicht ohne erhebliche sachliche Verschiebungen erfolgte.¹² Zugleich ist erst durch diese hier einsetzende Tendenz, die apostolische Tradition in ihrer abgeschlossenen Gestalt zu bewahren, für eine Traditionsbildung anderer und neuer Art der Weg geöffnet worden, nämlich einerseits für eine Auslegung der sich bildenden «Schrift» des Neuen Testaments und andererseits für eine über die Schriftauslegung hinausgreifende theologische Reflexion, wie sie sich seit den Apologeten in der christlichen Tradition niedergeschlagen hat.

II.

Ausbildung und Verteidigung der Tradition stehen in Zusammenhang mit der Gefährdung durch die Irrlehre. Die Fixierung der Tradition ist aber nicht einseitig durch diese besondere Situation bedingt; sie ist hierdurch lediglich beschleunigt und verstärkt worden.

Bekanntlich ist es äusserst schwierig, sich über die *Irrlehre* des Judasbriefes Klarheit zu verschaffen. Sicher spielt bei den Gegnern in ersten Anfängen schon das eine Rolle, was sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts als typisch christliche Gnosis herausgebildet hat.¹³ Aber

¹¹ Näheres darüber in meinem Aufsatz: Das Problem des Frühkatholizismus, *EvTh* 38 (1978), 340–357.

¹² Man sollte hier aber nicht sagen, es handle sich um das «regelrechte katholische Traditionsprinzip»; so H. Windisch (=H. Preisker), *Die katholischen Briefe* (HNT 15), Tübingen 1951, 39; ähnlich, aber unter anderen Voraussetzungen Schelkle (A. 2), 150.

¹³ Zutreffend ist m. E. das Urteil bei A. Wikenhauser–J. Schmid, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i. Br. 1973, 581: «Die von Jud gezeichneten Eindringlinge sind mit den Vertretern einer keimhaften Gnosis zusammenzustellen.» Vgl. über die Beziehung zur Gnosis bei den Gegnern des Judasbriefes auch Schrage (A. 2), 218 f.

die Anhaltspunkte im Brief sind äusserst gering. Deutlich ist nur, dass sich die Vertreter der Irrlehre noch in der Gemeinde befinden und an den Agape-Feiern teilnehmen.¹⁴ Andererseits zeichnen sich sowohl von seiten der Gegner als auch von seiten der Gemeinde Tendenzen zur Abspaltung bzw. Ausschliessung ab.¹⁵

Anstoss erregten die Irrlehrer zunächst mit bestimmten christologischen und angelologischen Auffassungen. Darauf verweist einerseits die Aussage in V. 4b: τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι¹⁶, andererseits die mehrfache Bezugnahme auf ein lästerliches Verhalten gegenüber den überirdischen Mächten.¹⁷ Hinzu kommt, dass die Gegner nach dem Urteil des Verfassers eine stark libertinistische Lebenspraxis vertraten, was ihnen den Vorwurf der Zügellosigkeit eingetragen hat.¹⁸ Natürlich ist hier Vorsicht geboten: Wie es sich bei der Christologie wohl vor allem um die Ausschliesslichkeit der Stellung und des Heilswerks Christi handelt (μόνον!), so kann der Libertinismus seine Kennzeichnung auch im Gegensatz zu einer sehr strengen, unter Umständen asketischen Haltung bekommen haben. Immerhin spricht einiges dafür, dass für die Irrlehrer ein die Ethik bestimmendes Freiheitsbewusstsein eine Rolle spielte, dass also tatsächlich mit einer gewissen Form von «Libertinismus» gerechnet werden muss.¹⁹ Schliesslich wird den Gegnern, die sich offensichtlich

¹⁴ Jud 12a. Hier ist kaum schon an die von der Eucharistiefeyer getrennte «Agape» gedacht, was sich erst seit Justin abzeichnet, sondern an die mit einer Sättigungsmahlzeit verbundene Feier des Herrenmahls im Sinne von I Kor 11,23–25. Daher wird auch das Verbum συνεωχῆσθαι gebraucht.

¹⁵ Auf ersteres verweist die Bezeichnung οἱ ἀποδιορίζοντες in V. 19, auf letzteres die Anweisung V. 23b, obwohl diese wegen der textkritischen Unsicherheit schwer zu deuten ist. Zum handschriftlichen Befund vgl. C. D. Osburn, *The Text of Jude 22–23*, ZNW 63 (1972), 139–144. Seiner Bevorzugung der Lesart von p 72 kann ich nicht zustimmen; vgl. zum Wert dieses Textes Schelkle (A.2), 144 und 171 A.1. Wenn man nicht zu einer Konjektur greifen will, wie dies Windisch (A.12), 47, getan hat, folgt man am besten der Lesart von A; vgl. dazu R. Knopf, *Die Briefe Petri und Judä* (KEK XII), Göttingen 1912, 240–243. Literatur zu p 72 bei Wikenhauser-Schmid (A.13), 579.

¹⁶ Es handelt sich dabei wegen des voranstehenden gemeinsamen Artikels um eine einheitliche christologische Aussage. Das gilt um so mehr, als unmittelbar vorher von der Gnade Gottes die Rede ist.

¹⁷ Jud 8b.10a.

¹⁸ Jud 4b: ἀσέλγεια, V. 7: ἐκπορνεύειν, V. 8: σάρκα μιαίνειν, V. 16: κατὰ τὰς ἐπιθυμίας ἑαυτῶν πορεύεσθαι. Vgl. auch V. 10b.11.

¹⁹ So z. B. N. Perrin, *The New Testament. An Introduction*, New York 1974, 260; Grundmann (A.2), 1f.; 18.

auf prophetische Traumgesichte berufen haben, der Geistbesitz überhaupt abgesprochen.²⁰

Das eigentlich Interessante an der Auseinandersetzung ist die Art der Ketzerbekämpfung: Paulus und auch noch die frühe Paulusschule (2. Thessalonicher- und Kolosserbrief), ja selbst der Jakobusbrief haben argumentativ gegen die Anschauungen der Irrlehrer gekämpft. Auf eine derartige, um das Recht und Unrecht einzelner Aussagen streitende Gedankenführung wird im Judasbrief verzichtet; an ihre Stelle tritt eine scharfe Verurteilung aufgrund der Abweichung von der massgebenden Tradition, und zwar sowohl bezogen auf die Lehrtradition, also den «ein für allemal überlieferten Glauben», als auch auf die paränetische Tradition, die geltende Ordnung des christlichen Lebens.²¹ Daher gelten die Irrlehrer als ἀσεβεῖς²², für die es, wenn sie an ihrem Irrtum festhalten, keine Rettung mehr gibt.²³

Darüber hinaus verweist der Verfasser des Judasbriefes in V. 14 f. und V. 17 f. auf die längst ergangenen Ankündigungen für das Auftreten der Irrlehrer, und er veranschaulicht seine Verurteilung ihrer Ketzerei in einer sehr aufschlussreichen Weise durch die typologische Verwendung alttestamentlicher Begebenheiten, wobei auch apokryphe Traditionen mit herangezogen werden.²⁴ Bemerkenswert ist dabei, dass er sich zur Auseinandersetzung mit der zur Gnosis hinüberführenden Irrlehre im besonderen apokalyptischer Vorstellungen einschliesslich der Angelologie bedient.²⁵ Hier wird eine Bindung an Überlieferung erkennbar, die

²⁰ Vgl. Jud 8a (ἐνυπνιαζόμενοι) und demgegenüber V. 19b. Zu V. 8a sei verwiesen auf Schrage (A. 2), 225 f.

²¹ Bezeichnend ist, dass weder die Lehrtradition noch die Paränese im einzelnen entfaltet werden, wie dies für die älteren urchristlichen Dokumente selbstverständlich war, auch wenn es stets nur um eine der jeweiligen Intention entsprechende Auswahl ging.

²² Hierzu vgl. Grundmann (A. 2), 6 f.

²³ Jud 5b, unter Bezugnahme auf das ungläubige Israel in der Wüste; vgl. dazu I Kor 10, 1–13, aber auch Hebr 6, 4–6.

²⁴ An dieser Stelle hat II Petr 2 bei seiner Übernahme des Judasbriefes erheblich reduziert und korrigiert, was die Abhängigkeit des 2. Petrusbriefes vom Judasbrief eindeutig erkennen lässt: es werden nicht nur die herangezogenen alttestamentlichen Begebenheiten in eine chronologisch «richtige» Reihenfolge gebracht, sondern auch alle Bezugnahmen auf nachalttestamentlich-apokryphe Überlieferungen getilgt. Vgl. C. D. Osburn, The Christological Use of I. Enoch I.9 in Jude 14, 15, NTS 23 (1976/77), 334–341.

²⁵ Vgl. Jud 6. 8b. 9. 14 f. Dazu D. J. Rowston, The Most Neglected Book in the New Testament, NTS 21 (1974/75), 554–563, dort 561 f.

über die urchristliche Tradition hinausgreift und das alttestamentlich-jüdische Erbe mit einbezieht.²⁶

Deutlich zu erkennen ist, dass die Auseinandersetzung generalisiert und typisiert wird, ein Sachverhalt, der dem auf Fixierung bedachten Traditionsverständnis entspricht.²⁷ Doch darf auch dies nicht einseitig negativ bewertet werden. Denn durch die mit Hilfe der Typologie gewonnene Schematisierung²⁸ werden die Anschauungen der Gegner nicht in ihrer ephemeren Gestalt und in ihren konkreten Einzelheiten gesehen, sondern sie werden in einen grösseren Zusammenhang eingeordnet. In der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes und der Geschichte der Kirche zeigen sich charakteristische Erscheinungen, die gleichsam auf ihren Grundnenner zurückgeführt werden müssen.²⁹ Ganz ähnlich haben sich dann auch die Kirchenväter, soweit sie sich mit der Ketzerbekämpfung befasst haben, einer Typisierung und Schematisierung bedient. Zwar berichten sie im Unterschied zum Judasbrief sehr viel mehr über die speziellen Auffassungen der bekämpften Gegner, aber die Tendenz ist dieselbe, selbst wenn alttestamentliche Typologie nicht überall die gleiche Rolle spielt.³⁰ Sicher steht uns die argu-

²⁶ Zur Verwendung dieser alttestamentlich-jüdischen Überlieferungen vgl. Rowston ebda. 557f.

²⁷ Das gilt ebenso für die Darstellung der Irrlehre in den Pastoralbriefen, auch wenn dort Einzelzüge etwas deutlicher hervortreten. Vgl. W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ²⁰1980, 333–335.

²⁸ Rowston (A. 25), 555 ff., verweist darauf, dass eine exakte Identifikation der Irrlehre nicht möglich ist, da sie vom Verfasser des Schreibens nicht beabsichtigt war. Vgl. im einzelnen die Materialsammlung bei H. Werdermann, Die Irrlehrer des Judas- und 2. Petrusbriefes, Gütersloh 1913, 27–68.

²⁹ Daher wird V. 5 auf den Unglauben der Wüstengeneration, V. 6 auf den Engelfall (Gen 6, 1–4), V. 7 auf Sodom und Gomorrha (δείγμα), V. 9 auf Michaels Kampf um den Leichnam Moses, V. 11 auf Kain, Bileam und Korach und V. 14f. auf die Prophetie Henochs hingewiesen. Zusammenfassend wird V. 4a von den eingedrungenen Irrlehrern als οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα gesprochen.

³⁰ Hierzu F. Wisse, The Epistle of Jude in the History of Heresiology, in: Essays on the Nag Hammadi Texts (in Honour of A. Böhlig), Leiden 1972, 133–143. “Our conclusion has been that there are no certain historical references in the description of the opponents in Jude, while the great majority of characteristics are without doubt stock phrases taken from the description of the eschatological false prophets in Jewish and early-Christian literature” (142). Wisse hat die Bedeutung traditioneller Züge mit Recht betont, aber an einigen Stellen die konkrete Bezugnahme auf Grundmotive der Irrlehre unterschätzt (so z. B. 141f. bei ψυχικοί, wo er meint, mit einer Abhängigkeit von I Kor 2, 13–3, 3 auszukommen).

mentative Auseinandersetzung des Paulus sehr viel näher; sie ist zweifellos auch angemessener. Aber man darf die Bedeutung der im Judasbrief besonders deutlich ausgeprägten typisierend-schematisierenden Art der Auseinandersetzung nicht verkennen³¹; hierdurch wird versucht aufzuzeigen, dass es bei ganz verschiedenen konkreten Erscheinungsformen der Irrlehre letztlich doch immer um dieselben Grundfragen geht und dass die Irrlehren der je eigenen Zeit ihre Vorgeschichte und ihre «Vorfahren» in älterer Zeit haben.³² Hier liegt die positive Funktion dieser Art der Irrlehrerbekämpfung, wie sie sich in der spätnachapostolischen Zeit neben dem Judasbrief auch im Zweiten Petrusbrief abzeichnet, aber auch in den deuteropaulinischen Pastoralbriefen erkennbar wird.

III.

Von den gewonnenen Beobachtungen her stellt sich abschliessend die Frage nach der *geschichtlichen Stellung des Judasbriefes*. Dass er zu den spätesten Dokumenten des Neuen Testaments gehört, ist allgemein anerkannt. Er dürfte an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert entstanden sein (zwischen 90 und 120)³³, vermutlich nicht wesentlich später als die Pastoralbriefe, während der von ihm abhängige 2. Petrusbrief erheblich weiter in das 2. Jahrhundert hineinreicht (ca. 120–150)³⁴. Warum ist es aber zu der Zuschreibung an den sonst fast

³¹ A. Meyer, *Das Rätsel des Jacobusbriefes* (BZNW 10), Berlin 1930, 83, bezeichnet den Judasbrief als «eine Art Steckbrief» gegenüber häretischen Wanderlehrern, die in die Gemeinden einzudringen versuchen (vgl. Jud 4a).

³² Für den Judasbrief gilt: “The author had placed the false prophets in a long line of ‘heretics’ beginning with Cain. This suggested that there is a tradition of falsehood and godlessness parallel to the tradition of truth which culminated in the teaching of the apostles”; so Wisse (A. 30), 143.

³³ Dies ist heute mit geringfügigen Varianten die allgemeine Auffassung der Exegeten; vgl. z. B. Reicke (A. 1), 191: “The end of the first century A. D.”; Schelkle (A. 2), 137 f.: um 90; Kelly (A. 2), 234: 80–90; Kümmel, *Einleitung* (A. 27), 378: um die Jahrhundertwende; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 594: Wende vom 1. zum 2. Jh.

³⁴ Der 2. Petrusbrief, der den Judasbrief vermutlich ersetzen sollte, ist das älteste Zeugnis für diese Schrift. Zur sonstigen altkirchlichen Bezeugung vgl. F. Maier, *Der Judasbrief* (Bibl. Studien XI, 1–2), Freiburg i. Br. 1906, 60–79; Wikenhauser-Schmid, *Einleitung* (A. 13), 582 f.

unbekannten Herrenbruder Judas gekommen?³⁵ Hieran lässt sich m.E. ein interessanter kirchengeschichtlicher Sachverhalt ablesen, und zwar durch einen Vergleich zwischen den pseudonymen Verfasserangaben des Jakobus-, Judas- und 2. Petrusbriefes.³⁶

Der Jakobusbrief entstand in einem Überlieferungsbereich, der von Paulus unabhängig war und sich zugleich gegen eine bestimmte Form des paulinischen Einflusses abgrenzte³⁷, der zudem mit dem Judentum des palästinischen Raumes, vor allem Jerusalems, in Kontakt stand oder sich zumindest dahin orientierte, weswegen die Zuschreibung an den dort massgebenden Herrenbruder erfolgte.³⁸ Dass der Jakobusbrief erst in nachapostolischer Zeit entstanden ist und aus dem hellenistischen Bereich des Judentums stammt, ist aufgrund der neueren Forschung kaum noch zu bestreiten.³⁹ Aber die Abfassungszeit liegt nicht nur, im Vergleich zum Judasbrief, um einiges früher (ca. 80–90), sondern sein Verfasser ist sich der nachapostolischen Situation nicht in gleichem Masse bewusst, kennzeichnet daher sein Schreiben noch als ein Dokument der apostolischen Zeit selbst.⁴⁰

Der Judasbrief ist später entstanden, ist ebenfalls nur aus den Voraussetzungen einer hellenistisch-judenchristlichen, wenngleich schon stärker heidenchristlich durchsetzten Gemeinde zu verstehen⁴¹, orientiert sich jedoch ebenso wie der Jakobusbrief an dem Judentum

³⁵ Als angeblicher Verfasser des pseudonymen Schreibens kommt nur der Herrenbruder Judas in Frage, da allein in diesem Fall die Verwandtschaft mit Jakobus von Bedeutung ist. Sein Name wird ausser in Jud 1 nur noch in der Liste der Geschwister Jesu Mk 6,3 par genannt. Vgl. allgemein über die Herrenbrüder: Mk 3,20 f. 31–35 par; Joh 7,1–9; Act 1,14; I Kor 9,5; ferner Julius Africanus bei Euseb, HE I, 7,14.

³⁶ Ohne nähere Begründung kann man davon ausgehen, dass der Judasbrief mit seinem Präskript die Existenz des Jakobusbriefes voraussetzt.

³⁷ Dass es sich um einen Missbrauch der paulinischen Botschaft handelt, ist offensichtlich; allerdings fehlt dem Verfasser des Jakobusbriefes seinerseits eine sachgerechte Kenntnis der Theologie des Paulus.

³⁸ Der pseudonyme Charakter des Jakobusbriefes ist heute fast durchweg anerkannt, auch wenn man eine deutliche Abhängigkeit von der Lehre des Herrenbruders annimmt; so Reicke (A. 1), 3 ff. 6.

³⁹ Dies hat vor allem M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* (KEK XV), Göttingen 1921, nachgewiesen (Neubearbeitung von H. Greeven ¹¹1964).

⁴⁰ Vgl. dazu Rowston (A. 25), 559 ff.

⁴¹ Dass der Verfasser Judentum ist, ist unbestreitbar; wieweit das auch für die Leser uneingeschränkt gilt, ist trotz Bezugnahme auf Altes Testament und jüdische Tradition schwer zu sagen. Bei den Gegnern wird man dagegen kaum eine judentumliche Prägung voraussetzen können.

Palästinas.⁴² Da die Zeit des Herrenbruders Jakobus längst der Vergangenheit angehört – er starb im Jahre 62 den Märtyrertod – und im Judasbrief sehr viel klarer die nachapostolische Situation ins Bewusstsein getreten ist, wird dieses pseudonyme Schreiben nun offensichtlich mit Absicht nicht mehr dem Herrenbruder Jakobus, sondern dem Herrenbruder Judas zugeschrieben.⁴³ Er muss länger als Jakobus gelebt haben und spielte vermutlich im palästinischen Judenchristentum eine ähnlich führende Rolle.⁴⁴ Sonst wäre diese Zuschreibung kaum verständlich.

Wenn dann aber der 2. Petrusbrief bei der modifizierten Übernahme des Judasbriefes als Verfasser nicht mehr einen der Herrenbrüder, sondern den Apostel Petrus nennt, dann bedeutet dies, dass im hellenistisch-judenchristlichen Raum der Kontakt zu Jerusalem und Palästina inzwischen abgerissen ist, weswegen man die hier erhaltene Überlieferung der im hellenistischen Bereich verbreiteten Petrustradition zuweist.⁴⁵ Denn dass der Apostel Petrus ausserhalb Palästinas gewirkt hat und dass vor allem im nördlichen und westlichen Kleinasien sowie in Rom traditionsgeschichtlich seine Spuren deutlich zu verfolgen sind,

⁴² Keinesfalls ist damit zu rechnen, dass der Judasbrief im Judenchristentum Palästinas beheimatet ist und aus dem Kreis der Nachkommen und Freunde des Herrenbruders Judas stammt, der im Unterschied zu Jakobus in Galiläa gewirkt haben soll; so Grundmann (A. 2), 13. 14 f. Dagegen spricht der Gebrauch der LXX und der griechischen Tradition der Apokryphen sowie die gute Beherrschung der griechischen Sprache; vgl. hierzu Kelly (A. 2), 233 f.

⁴³ Judas war der Grossvater jener beiden Davididen, die nach Hegesipp (Euseb, HE III, 20) Kaiser Domitian (81–96) zum Verhör vorgeführt wurden und bis in die Zeit Trajans (98–117) lebten. Von ihnen wird gesagt, dass sie nach der Freilassung führende Stellungen in der Kirche als Märtyrer und gleichzeitig als Verwandte des Herrn einnahmen (τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἠγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν, ὡς ἂν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου). Judas selbst ist zu dieser Zeit offensichtlich nicht mehr am Leben, aber seine Enkel repräsentieren die speziell auf ihn zurückgehende Tradition. Vgl. zu dem gesamten Fragenkomplex H. Frh. von Campenhausen, *Die Nachfolge des Jakobus*, in: ders., *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübingen 1963, 135–151.

⁴⁴ In der Jerusalemer «Bischofsliste», die Euseb, HE IV, 5, überliefert, wird er allerdings nicht aufgeführt. Mit dem letzten Bischof vor 135, der ebenfalls den Namen Judas trägt, kann der Verfasser des Briefes nicht identisch sein; so A. Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, ZKG 68 (1957), 1–47, dort 46; dagegen Kümmel, *Einleitung* (A. 27), 377.

⁴⁵ Dieser Sachverhalt ist ausschlaggebend; damit verbindet sich die Tatsache, dass das Ansehen des Petrus in stetem Wachsen ist, worauf Grundmann (A. 2), 2 f., verweist.

zeigen der 1. Petrusbrief und der 1. Klemensbrief.⁴⁶ Zwar lenkt man mit dieser Zuschreibung an Petrus wieder zu einer Gestalt der «apostolischen» Zeit zurück. (Judas gehört natürlich ebenfalls der Frühzeit an, galt jedoch offensichtlich auch noch als Autorität in der nachapostolischen Zeit); wichtiger als die Zuweisung an die Person des Petrus ist aber die Vereinigung mit der Petrustradition des hellenistischen Christentums.⁴⁷ Man kann fragen, ob das mit der definitiven Zerstörung Jerusalems im Jahre 135 n. Chr. und dem Verbot für Juden und Judenchristen, in dieser Stadt fortan zu leben, zusammenhängt. Dann hätte man für die Entstehungszeit des 2. Petrusbriefes einen weiteren Anhaltspunkt: er könnte erst nach 135 entstanden sein. Aber dies lässt sich nicht mehr definitiv entscheiden.

Für den Judasbrief ergibt sich, dass gerade durch die historische Stellung zwischen dem Jakobus- und dem 2. Petrusbrief seine Intention besonders klar wird: In Anlehnung an die palästinische Tradition seiner Zeit will er für die eigene Generation und für die nachfolgenden Generationen die bleibend gültige Basis der apostolischen Glaubensüberlieferung herausstellen und hierdurch wie durch Typisierung der Gegner eine wirksame Ketzerbekämpfung ermöglichen. Mag die theologische Reflexion in diesem Schreiben zurücktreten, eine wesentliche sachliche Grundentscheidung, wie sie für die nachapostolische Zeit charakteristisch ist, ist auch hier getroffen.⁴⁸ Kaum ohne Absicht wendet er sich mit seiner Adscriptio an alle «Berufenen, die in Gott, dem Vater, geliebt und für Jesus Christus bewahrt sind».⁴⁹

Ferdinand Hahn, München

⁴⁶ Hierzu vgl. L. Goppelt, *Der Erste Petrusbrief* (KEK XII/1), Göttingen 1978, 47 ff. 66 ff. u. ö. Beachtung verdienen vor allem I Petr 1,1 und 5,13.

⁴⁷ Das bedingt auch sachliche Veränderungen. Abgesehen von der anderen Stellung zur Schrift des Alten Testaments und der intertestamentarischen Literatur des Judentums liegt im 2. Petrusbrief eine Eschatologie vor, die wesentlich stärker auf eine «Fern-erwartung» ausgerichtet ist. Vgl. E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 135–157. Vgl. zu sonstigen Änderungen seitens des 2. Petrusbriefes Kelly (A. 2), 228 ff.

⁴⁸ Schrage (A. 2), 217, urteilt: «Der kleine Judasbrief hat in der Kirche nicht zu Unrecht meist nur ein Schattendasein geführt, und auch die wissenschaftliche Exegese lässt ihn meist links liegen. Das liegt nicht an dem bescheidenen Umfang (vgl. den Philemonbrief, der ein ganz anderes Interesse findet), sondern eher an seiner bescheidenen Theologie.» Aber vielleicht lässt sich doch etwas mehr über die sachliche Relevanz des Judasbriefes sagen.

⁴⁹ Nach Vielhauer (A. 33), 590, will der Verfasser des Judasbriefes mit dieser Adresse «seinem Kampf gegen die Irrlehre ökumenische Bedeutung verschaffen».