

Martin Ebner

## **Antijüdische Tendenzen in den neutestamentlichen Passionsgeschichten?**

»Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!« Diesen Satz schreien die Juden im Film Mel Gibsons auf Aramäisch, aber die Untertitel übersetzen ihn nicht.<sup>1</sup> Nur Bibelkenner wissen, ohne Aramäisch zu verstehen, was da geschrieen wird: Mt 27,25. Diese Sublimierung, den Ruf des jüdischen Volkes: »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder« nicht in den Untertiteln erscheinen zu lassen, ist die erste Reaktion Mel Gibsons auf die Antipropaganda, die dem Film vorauselte und vor allem seine antijüdische Tendenz an den Pranger stellte.

An diesem kleinen Detail wird exemplarisch sichtbar, in welches Dilemma uns der Film führt: Ihm selbst werden antijüdische Tendenzen vorgeworfen – aber im Kern zitiert er erst einmal neutestamentliche Schriften und setzt sie in Szene. Dass der Film diese Ansätze geradezu sträflich ausweidet, ist eine andere Sache. Ich glaube: Es ist durchaus heilsam, dass über diesen umstrittenen Film erneut und wieder neu die Wurzeln der abendländischen Judenfeindschaft aufgedeckt und vor allem öffentlich bewusst gemacht werden. Der Film legt den Finger auf die *eigentliche* Wunde. Wir kommen nicht daran vorbei: Es sind die eigenen Schriften des Christentums, die Urkunden unseres Glaubens schlechthin, die extrem judenfeindliche Äußerungen und Charakterisierungen enthalten<sup>2</sup> – konzentriert in den Passionsgeschichten. Und nach wie vor, Jahr für Jahr in der Karwoche, werden diese Texte in den christlichen Kirchen in feierlichster Form rezitiert. Gewöhnlich ohne Kommentar und ohne Entschuldigung. Der umstrittene Film macht uns sozusagen als Fremdprophetie bewusst, dass wir vor der eigenen Türe zu kehren haben. Und das ist gar nicht so leicht. Von der Vermittlung des Problems in Predigt und Katechese ganz zu schweigen. Am einfachsten ist es noch, die judenfeindlichen Äußerungen unserer Evangelien mit Verweis auf textinterne Bezüge zu entschärfen, zu neutralisieren. Gerd Theißen spricht von »textimmanenter Relativierung«.<sup>3</sup> Zwei Beispiele werde ich vorstellen. Ich

halte dieses Vorgehen aber für ungenügend und auch nicht zum eigentlichen Problemkern führend. Deshalb werde ich anschließend die Frage nach dem historischen Quellenwert unserer Erzähltexte stellen und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, skizzieren. Schließlich werde ich einen Blick auf die Situation werfen, in denen unsere Erzählungen entstanden sind. Das wird uns vielleicht mehr ans Mark gehen, als uns recht ist.

### Narrative Einbindung judenfeindlicher Äußerungen

#### *Der unheilvolle Ruf »des ganzen Volkes« in Mt 27,25*

Beginnen wir mit der Sachbestimmung des unheilvollen Rufes: »Sein Blut komme über uns!« (Mt 27,25). Wir haben kultrechtliche Terminologie vorliegen. Mit dem Ausdruck: »Sein Blut über uns« übernehmen die Sprecher die volle Verantwortung für eine (Blut-)Tat. Angewendet auf unseren Fall bedeutet das: Das jüdische Volk übernimmt die volle Verantwortung für die Hinrichtung Jesu – und zwar, wie Matthäus eigens durch den Gebrauch des Terminus *laós* vermerkt, in seiner Eigenschaft als von Gott auserwähltes Volk.

Das ist auffällig. Denn normalerweise wird die Blutformel als Schutzformel gebraucht, um sich vom Mord an einem Unschuldigen zu distanzieren (der wirkliche Täter soll mit seinem Leben dafür bezahlen) bzw. um deutlich zu bekunden, dass der Hingerichtete an seinem Tod selbst schuld ist. Als z. B. ein Bote David die Nachricht von der Niederlage König Sauls bringt und ihm berichtet, er habe den König auf dessen eigenen Wunsch hin getötet, sagt David zu ihm: »Dein Blut über dein Haupt!« – und lässt ihn töten (2 Sam 1,15f.).<sup>4</sup> Wenn das Gottesvolk nach Mt 27,25 die Verantwortung für die Hinrichtung Jesu in vollem Maß auf seine eigenen Schultern lädt, dann soll damit in geradezu provozierender Weise zum Ausdruck gebracht werden, dass es von Jesu Schuld und von der Rechtmäßigkeit seiner Hinrichtung überzeugt ist. Ganz anders Pilatus, der gemäß unserer Erzählung die Hinrichtung offensichtlich für unrechtmäßig hält und das mit dem Ritus des Händewaschens deutlich zum Ausdruck bringen will: »Ich bin unschuldig an diesem Blut« (Mt 27,24).<sup>5</sup>

Für Christen, die von der Unschuld Jesu überzeugt sind, ist der Fall klar: Juden laden die Schuld an unschuldigem vergossenem Blut auf sich,

Pilatus dagegen hält sich davon fern. Aber der Leser sollte nicht nur diese Stelle lesen, sondern das ganze Evangelium. Dann wüsste er, dass Jesus laut der Verkündigung des Engels an Josef, »sein Volk von seinen Sünden erlösen wird« (1,21) und dass Jesus im Abendmahlsaal in den Deuteworten über dem Becher sagt: »Das ist mein Blut, das vergossen wird für viele« – und zwar, wie bei Matthäus erläutert wird, und nur bei Matthäus: »zur Vergebung der Sünden« (Mt 26,28).

Im Abendmahlssaal wird dem Volk der Juden die Schuld vergeben – just mit dem Blut, das sie zur Übernahme der Schuld an Jesu Tod eigentlich auf sich herabgerufen haben.<sup>6</sup> Ihr scheinbar unheilvoller Wunsch erfüllt sich ganz anders als erwartet – eigentlich zu ihrem Heil, wenn sie nur Jesu Jünger werden wollen. Damit ist das unheilvolle Wort »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder« ein Stück weit neutralisiert, wenn nicht aufgehellt.

#### *Ein erschreckender Frontenwechsel in Joh 19,15*

Für ein weiteres Beispiel für textimmanente Relativierung von Antijudaismen schauen wir ins Johannesevangelium. Auf dem Höhepunkt des Prozesses vor Pilatus, als der Statthalter sozusagen das letzte Mittel einsetzt, um die Juden, die als verschlagene Taktiker gekennzeichnet werden, weil es ihnen nicht um einen fairen Prozess, sondern um den Tod Jesu geht (vgl. Joh 18,29–32), von ihrem Ansinnen abzubringen, packt er sie bei ihrem nationalen Stolz, führt ihnen Jesus vor Augen und spricht: »Seht da euren König!«<sup>7</sup> Worauf er zu hören bekommt: »Fort, fort, ans Kreuz mit ihm!« Und als er zurückfragt: »Euren König soll ich kreuzigen?« erhält er von den Hohenpriestern, wie eigens vermerkt wird, die Antwort: »Wir haben keinen König außer dem Kaiser!« (Joh 19,15).

Für jüdische Ohren muss das grausam klingen. Die Aristokraten des jüdischen Volkes sagen sich von ihrem eigenen Gott los, den sie in ihren Psalmen und Gebeten als »ihren König« bekennen.<sup>8</sup> Sie verraten sozusagen das, was an ihrem Glauben das Unterscheidende ist: »Sei König über uns, du allein!«,<sup>9</sup> und stellen sich hinter den Kaiser als ihren König – nur um Pilatus zu zwingen, dass er Jesus endlich zur Kreuzigung freigibt.

Diesmal sind es dramatische Strukturen, die uns die Stelle neutralisieren helfen: Seit gut 10 Jahren wird diskutiert, ob das Johannesevan-

gelium nicht als ein Lesedrama konzipiert sei.<sup>10</sup> So lässt sich gut verstehen, dass das Johannesevangelium auf weite Strecken aus reinen Dialogen besteht, bei denen die monotonen Redeeinführungen – er sagte ... sie antwortete ... er sagte usw.<sup>11</sup> – als Signale für die Rollenverteilung zu verstehen sind. Der antike Leser sieht zwei Schauspieler auf der Bühne eines Theaters vor Augen. Als Lesedrama verstanden, lassen sich auch die vielen, oft unmotivierten und abrupten Szenenwechsel im Johannesevangelium begreifen, ohne dass man von Schlamperei des Erzählers oder gar von einer Blattvertauschung sprechen müsste.<sup>12</sup> Es sind einfach Szenenwechsel, die durch entsprechende Regieanweisungen im Text dem Leser angedeutet werden. Hochdramatisch wird das Lesedrama im Prozess vor Pilatus (Joh 18,28–19,16). Als Regieanweisungen lesen wir, dass die Juden draußen stehen, Jesus dagegen drinnen – und Pilatus ständig zwischen beiden Schauplätzen hin- und hergeht, so dass insgesamt sieben Kleinszenen entstehen.<sup>13</sup> Rembrandt hat den Theatereffekt intuitiv erfasst (vgl. Abb. 1): Pilatus und Jesus stehen auf der Bühne (der antike Leser hat die Skene des Theaters vor Augen), während unten die Juden schreien (der antike Leser hat dabei die Orchestra vor Augen, also den Platz, auf dem im antiken Theater der Chor agiert). Im Konzept des Lesedramas begriffen, fungieren damit die Juden als Chor. Und wie ein Chor im antiken Drama nehmen sie zur Handlung Stellung, kommentieren sie oder treiben sie voran – sprechen aus, was die Zuschauer still denken. Rezipiert man also den Text der Johannespassion als Lesedrama, dann geht es nicht mehr um die historischen Juden, vielmehr übernehmen »die Juden« die Rolle der Antagonisten und repräsentieren die »idealisierten Zuschauer«.<sup>14</sup> Sie stehen für diejenigen, die Jesus nicht glauben, bringen die Zweifel auch der Gläubigen zu Wort, die Aversionen, die selbst in der Brust von Glaubenden manchmal verdeckt anzutreffen sein sollen. Kurz: Im Pilatusprozess wird – sichtbar in der Figur des Pilatus selbst – inszeniert, wie ein Mensch zwischen Glauben und Unglauben hin- und hergerissen wird, je nachdem, auf welche Stimmen er hört. Was »die Juden« sagen, nagt auch in den Herzen derer, die glauben wollen. Und schon sind die judenfeindlichen Züge neutralisiert.

Aber: So spannend und so erhellend – und so textgerecht diese narrativen Exkursionen sind, so diffizil sind sie wahrzunehmen (sofern sie überhaupt wahrgenommen werden). Deshalb werden wir eine

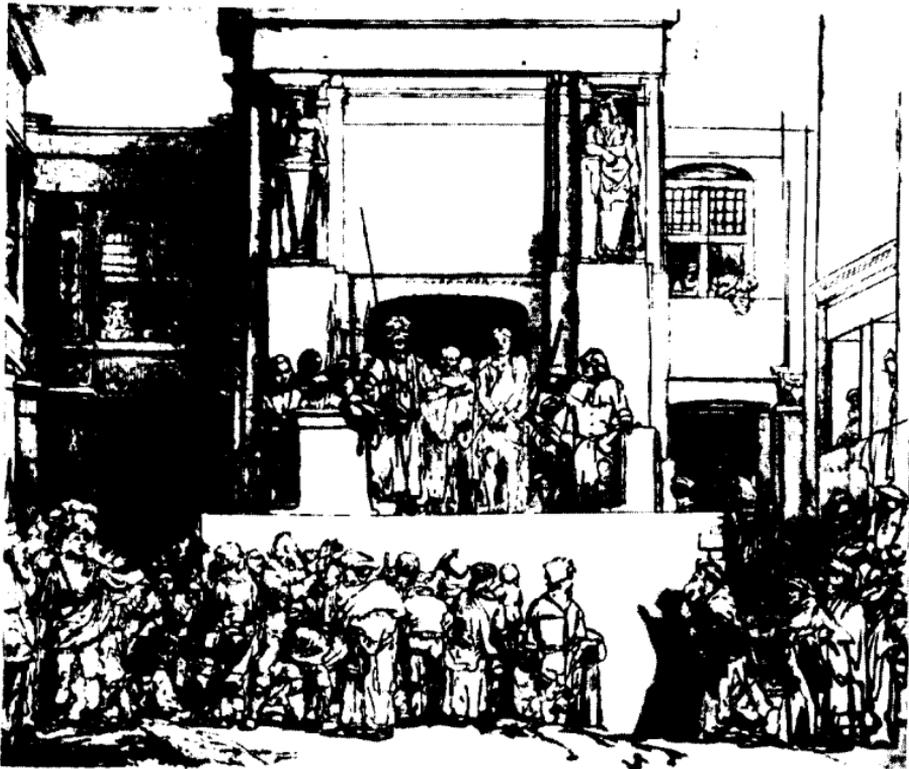


Abb. 1: Rembrandt von Rijn, »Christus dem Volke vorgestellt«. 38,3x43,5 cm.  
 B 76 Nur Kaltnadel. Dritter Zustand von acht. Auf Japanpapier gedruckt.  
 Amsterdam (1655)

andere Spur verfolgen und nach dem historischen Quellenwert unserer Erzählungen fragen.

### Der historische Quellenwert unserer Erzählungen

#### *Der Erzähltext Mt 27,24–26 historisch betrachtet*

Ich nehme als Beispiel die eingangs zitierte Szene aus der Matthäuspasion, das Händewaschen des Pilatus und den Blutruf der Juden als Reaktion darauf (Mt 27,24–26). Mit den scharfen Augen eines Historikers betrachtet, ergeben sich in der kleinen Episode einige nicht unerhebliche Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten:

- »Und antwortend rief das ganze (von Gott erwählte) Volk ...«, lesen wir bei Matthäus. Beim Wort genommen bedeutet das: Das gesamte Volk Israel steht vor Pilatus und schreit den Blutruf. Das ist in einer Erzählung möglich, sozusagen im Kopfkino, aber nicht in der Realität.<sup>15</sup>
- Pilatus wäscht sich die Hände in Unschuld (Mt 27,24). Genauer: Pilatus »wäscht seine Hände ab« und deutet diese Handlung im Angesicht des Volkes durch folgende Erklärung: »Unschuldig bin ich an diesem Blut.«<sup>16</sup> So selbstverständlich das für christliche Ohren klingen mag, so befremdlich muss es für die Ersthörer gewesen sein. Das gilt in noch höherem Maß für die historische Evaluierung. Ausgerechnet der Heide Pilatus vollzieht einen Ritus, der nur dann den Sinn bekommt, den er ihm verbal beimisst, wenn man ihn von der alttestamentlichen Tradition her versteht, näherhin vom Händewaschritus her, wie er in Dtn 21,1–9 beschrieben wird. Während pagane Waschriten, auf die gewöhnlich verwiesen wird,<sup>17</sup> offensichtlich ein Körpervollbad vorsehen und die rituelle Entsühnung eines bereits schuldig Gewordenen zum Ziel haben, ist in Dtn 21,6 ausdrücklich vom Waschen der *Hände* die Rede. Vollzogen wird dieser Ritus von denjenigen, die mit einem (bereits geschehenen) Mord nichts zu tun haben (wollen) und das durch den Händewaschritus demonstrativ bezeugen. Eine Kombination von Ritus und verbaler Beteuerung ist eigens vorgesehen: Nachdem sich die Ältesten als Repräsentanten einer Stadt über einer jungen Kuh, der das Genick gebrochen worden ist,<sup>18</sup> ihre Hände gewaschen haben, sollen sie feierlich (vor Gott) bekennen: »Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben nichts gesehen ...« (Dtn 21,7).<sup>19</sup> Keine Frage: Es ist unser Autor, der die Erzählfigur Pilatus in jüdische Tradition und jüdisches Brauchtum geradezu eingetaucht hat.
- Nach Mt 27,26 lässt Pilatus Jesus dann doch geißeln und »übergibt« ihn, damit er gekreuzigt würde – ohne jedoch ein Gerichtsurteil gefällt und ausgesprochen zu haben. Das ist für römisches Gerichtsempfinden völlig unmöglich.<sup>20</sup>

Summa: Die ganze Szene verdankt sich dem theologischen Entwurf des Matthäus<sup>21</sup> und entspricht der Linienführung seines Evangeliums:

Bereits als die Weisen aus dem Morgenland Herodes nach dem geborenen König der Juden fragen, erschrickt nicht nur Herodes (weil der wahre König Israels in Spiel kommt), sondern »ganz Jerusalem« mit ihm (2,3). Schon hier wird die endgültige Ablehnung Jesu durch das »ganze Volk« präludiert. Erzählerisch in Erinnerung gerufen beim Einzug Jesu in Jerusalem (die ganze Stadt »erbebt«: Mt 21,10), kulminiert sie verbal im Blutruf Mt 27,25.

Umgekehrt: Am Ende des Matthäusevangeliums steht der große Missionsbefehl (Mt 28,16–20). Adressaten sind alle Völker, neben den Juden vor allem alle Heiden. Verständlich, dass der Heide Pilatus als ein Prototyp der Missionsadressaten des Matthäusevangeliums in der Erzählung des Prozesses so weit wie möglich entlastet wird. Auch das gehört zur Missionsstrategie.<sup>22</sup>

Im Übrigen gibt es grundsätzliche Bedenken, dass Christen überhaupt Detailwissen über den Prozessverlauf haben konnten. Nehmen wir die Jüngerflucht ernst (vgl. Mk 14,50), dann war beim Prozess Jesu niemand seiner Leute dabei: auf keinen Fall bei Pilatus, aber auch nicht im Haus des Hohenpriesters – denn Petrus wird draußen im Hof platziert.<sup>23</sup> In unseren Evangelien haben wir nachträgliche Ausgestaltungen von allgemeinem Faktenwissen vorliegen. Man weiß, wie prinzipiell ein Kapitalprozess abläuft, aber niemand war Ohrenzeuge dafür, was wer in welcher Situation gesagt hat. Es ist vielmehr das allgemeine Faktenwissen, das genutzt wird, um das Todesgeschick Jesu im Licht der alttestamentlichen Tradition zu deuten und erzählerisch zu erklären, warum es zu diesem schrecklichen Ende Jesu gekommen ist. Was bleibt also an sicheren historischen Fakten?

### *Historisches Faktengerüst*

Eine bezüglich der Darstellung der Umstände des Todes Jesu unverdächtige Quelle, nämlich Tacitus in seinen Annalen XV 44,3,<sup>24</sup> hält nüchtern fest:

... Christus, der unter [Kaiser] Tiberius vom Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden war ...

Und die Juden? Welche Rolle spielten sie? Spielten sie eine?<sup>25</sup> Jüdische Stimmen unserer Zeit haben ihre eigene Sicht entwickelt, so z. B. Chaim Cohn in seiner Monographie »Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht« (Frankfurt a. M. 1997): Hoherpriester und Sanhedrin hätten versucht, Jesus vor der Verurteilung und Kreuzigung durch den Statthalter zu retten. Deshalb hätten sie ihn vor sich bringen lassen. Nachdem sie ihn aber nicht von seiner messianischen Idee hätten abbringen können, sei ihnen nichts anderes übrig geblieben, als »ihn verhaften und zwecks eines Prozesses zum römischen Gerichtshof bringen zu lassen« (186). Trotz der Fürsorge von Seiten der jüdischen Aristokraten, so könnte man den Ansatz zusammenfassen, rennt der halsstarrige Jesus selbst in seinen Tod. Noch radikaler sind manche deutsche Exegetinnen und Exegeten, Wortführer unter ihnen ist Wolfgang Stegemann. Seine These lautet: Juden waren am Prozess gegen Jesus überhaupt nicht beteiligt.<sup>26</sup>

Zugegeben: Das wäre freilich das Einfachste. Mit einem Schlag wären wir unser Problem los. Wir könnten sagen: Glaubenszeugnisse dramatisieren, um zur Entscheidung zu drängen, sie arbeiten mit Schwarz-Weiß-Zeichnungen, »die Juden« spielen in unseren Erzählungen leider diesen Part der Bösewichte – aber historisch trifft sie keine Schuld.

Aus zwei Gründen halte ich es nicht für redlich, eine jüdische Mitbeteiligung an der Verurteilung Jesu auszuschließen oder von vornherein zu eliminieren.

### *Historische Rekonstruktion*

Es ist äußerst merkwürdig: Unter den Sachverhalten, die beim Jerusalemaufenthalt von Jesus erzählt werden, bleiben gerade diejenigen, die die Römer zum Einschreiten hätten zwingen müssen, ohne Reaktion. Umgekehrt: Jesus wird vor dem Hohen Rat wegen eines Delikts zum Tod verurteilt, das nach jüdischem Recht niemals ein todeswürdiges Verbrechen war: seine Behauptung der Messianität.<sup>27</sup> Dagegen taucht in der Erzählung des Prozesses eine Anklage gegen Jesus auf, die ganz auffällig heruntergespielt wird: sein Wort gegen den Tempel. Rechtshistorisch gesehen ist aber im Rahmen des jüdischen Rechts ein Unheilswort gegen den Tempel ein lupenreiner Grund dafür, das Todesurteil auszusprechen. Jedoch zum Einzelnen:

*Die Römer schreiten nicht ein*

Da zieht Jesus nach Jerusalem ein, die Menschen begrüßen ihn als ihren König in der Nachfolge Davids – und nichts passiert! Da soll Jesus auf dem Tempelplatz die Tische der Händler und Wechsler umgestürzt haben – und nichts passiert! Dabei wissen wir von Josephus, dass in der Burg Antonia, die architektonisch unmittelbar an das Tempelareal anschloss, jederzeit eine römische Kohorte lag. Über Treppen konnte man von der Burg Antonia direkt auf die Dächer der Säulenhallen gelangen, die den Vorhof des Tempels umgaben (vgl. Abb. 2). An großen Festen ließen die Statthalter die Soldaten sofort Stellung auf den Dächern beziehen, um jeglichen Gedanken an Aufruhr schon allein durch ihre Präsenz im Keim zu ersticken.<sup>28</sup> Daraus ergibt sich, dass der erzählte Vorfall im Vorhof des Tempels entweder so geringfügig war, dass er nicht wahrgenommen wurde, oder (historisch gesehen) nicht stattgefunden hat.<sup>29</sup>

In der Erzählung selbst geht es darum, dass Jesus den Tempel zum Gebetshaus für alle Völker erklärt (so Mk 11,17) bzw. »die Tempelgemeinde« auswechselt (so Mt 21,12–17; vgl. Sach 14,21): Nach dem Krawall, den Jesus auslöst, kommen plötzlich Blinde und Lahme<sup>30</sup> zu Jesus, werden von ihm geheilt und rufen ihm zu: »Hosanna dem Sohn Davids!« Die Hohenpriester sind nicht mehr Herr der Lage – und müssen zwar ärgerlich, aber ohne Handhabe gegen Jesus, zuschauen.<sup>31</sup>

Genauso ist es m. E. mit der Erzählung vom Einzug Jesu nach Jerusalem. Die Evangelien inszenieren den Einzug eines »Gegenkönigs«<sup>32</sup> im Sinne des Friedenskönigs aus Sach 9,9. Und weil Matthäus die Stelle ganz wörtlich erfüllt haben will, lässt er Jesus sogar auf zwei Tieren sitzen,<sup>33</sup> auf der Eselin und auf ihrem Fohlen. Heißt es doch in Sach 9,9:

Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin.

Summa: Sowohl die Tempelreinigung als auch der königliche Einzug Jesu in Jerusalem sind theologische Erzählungen, die Jesus als Friedenskönig und Messias der Armen stilisieren.<sup>34</sup> Umgekehrt: Hätte sich

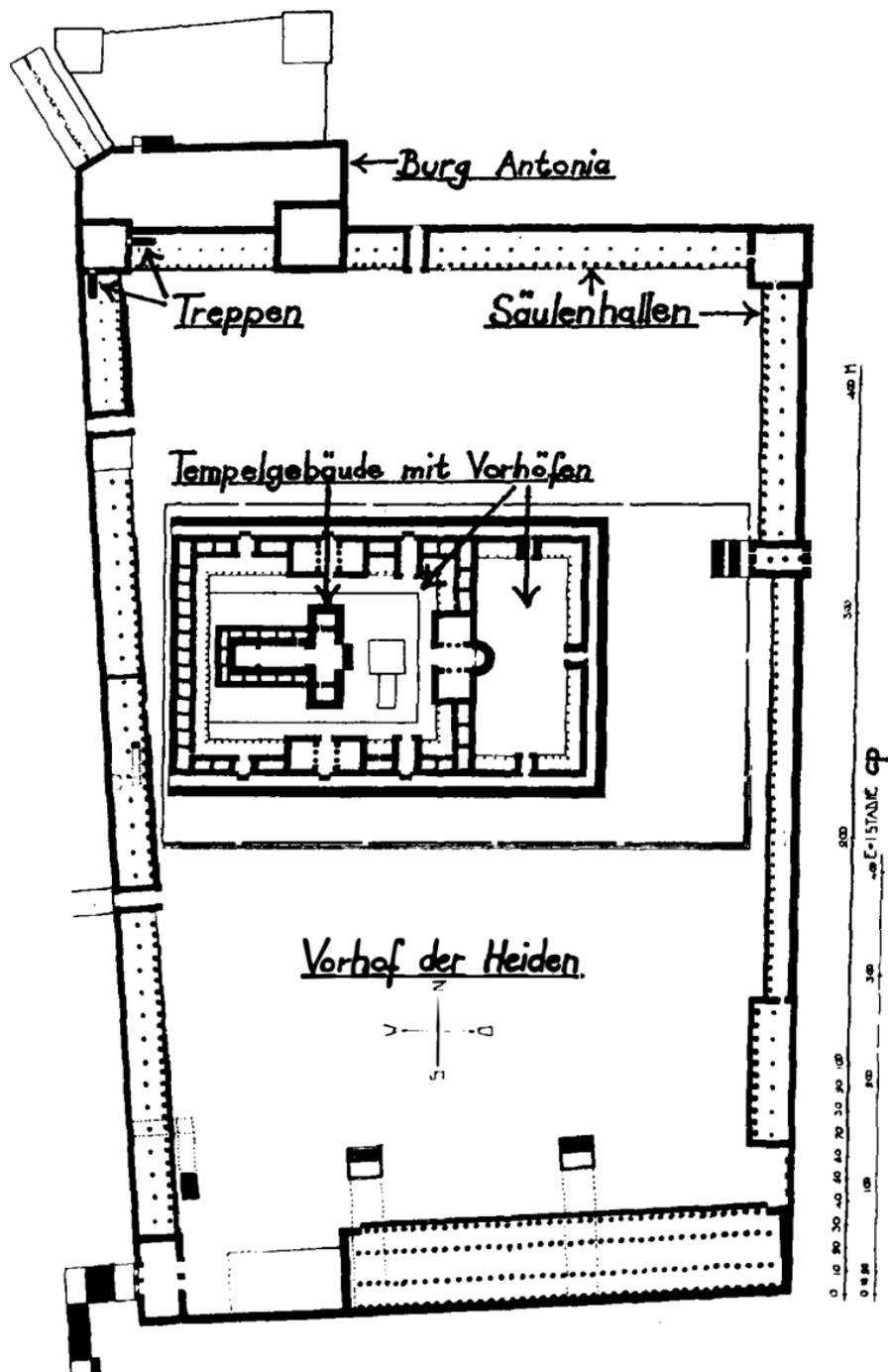


Abb. 2: Plan des Jerusalemer Tempels z.Zt. Jesu

Jesus derlei Auftritte wirklich erlaubt, hätten die Römer kurzen Prozess gemacht.<sup>35</sup> Wir kommen nicht darum herum, nach der Rolle der jüdischen Aristokratie bei der Einfädelung des Prozesses gegen Jesus zu fragen.

### Das Wort gegen den Tempel<sup>36</sup>

»Ich werde diesen von Menschen gemachten Tempel zerstören und in drei Tagen einen anderen erbauen, der nicht von Menschen gemacht ist« – soll Jesus nach Mk 14,58 gesagt haben. Jedoch wird diese Aussage im Markusevangelium ausdrücklich als falsches Zeugnis deklariert (Mk 14,57.59). Im Matthäusevangelium wird ein Potentialis daraus: »Ich kann diesen Tempel ...« (Mt 26,61). Das Lukasevangelium streicht den Vorwurf aus dem Prozess gegen Jesus, trägt ihn sozusagen in Rückblende beim Stephanusprozess ein und spiritualisiert dessen zweiten Teil: »... und die Bräuche ändern, die uns Mose gegeben hat« (Apg 6,14). Das Johannesevangelium spiritualisiert das Wort insgesamt: »Er aber meinte den Tempel seines Leibes« (Joh 2,21).

Wir sehen: Die urchristlichen Überlieferer hatten Bauchweh mit dieser Prophetie. Nicht zu Unrecht: Das Wort kennzeichnet ihren Gründer als ziemlich gewalttätig. Und: Die Prophetie hat sich nicht erfüllt, sie steht also unter dem Stigma einer Falschprophetie. Genauer: ihr zweiter Teil (neuer Tempel) ist bis heute nicht eingetroffen und ihr erster Teil (Tempelzerstörung) erst 70 n. Chr. Und auch da ein wenig anders als angekündigt. Genau so, wie es Markus Jesus an anderer Stelle, sozusagen in korrigierter Form *ex eventu* (im Rückblick auf die bereits geschehene Tempelzerstörung 70 n. Chr.), ankündigen lässt: »Nicht wird bleiben Stein auf Stein, der nicht herabgerissen wird« (Mk 13,2). Die Römer haben den Tempel geschleift.<sup>37</sup>

Gerade deswegen, weil sich dieses Unheilswort Jesu gegen den Tempel nicht einfach verschweigen ließ, es aber 40 Jahre lang überhaupt nicht eingetroffen ist – und dann auch noch nur zur Hälfte, allerdings nicht präzise, besteht allergrößte Wahrscheinlichkeit, dass wir es mit einem Unheilswort des historischen Jesus zu tun haben.<sup>38</sup>

Und: nach jüdischem Recht muss eine Unheilsandrohung gegen den Tempel mit der Todesstrafe geahndet werden. Man lese nur das 26. Kapitel des Jeremiabuches. Weil Jeremia ein Unheilswort gegen den

Tempel spricht, wird er von den Priestern und Propheten ergriffen. Es kommt zu einer Gerichtsverhandlung auf höchster Ebene, bei der die Priester und Propheten zu den Obersten und zum ganzen Volk sagen: »Dieser Mann verdient das Todesurteil, denn er hat gegen diese Stadt geweißt, wie ihr mit euren eigenen Ohren gehört habt« (Jer 26,11).<sup>39</sup>

Es ist ja auch ganz verständlich: Wer dem allerheiligsten Ort Israels, dem Wohnort Gottes auf Erden und zugleich dem Identifikationspunkt Israels, den Untergang androht, wünscht seinem eigenen Volk den Tod, ganz abgesehen von der ungeheuerlichen Blasphemie gegen Gottes Tempel, wo im Kult Gottes Gegenwart auf Erden erfahren wird.

Und noch etwas: Rechtshistorisch ist für die Zeit der römischen Besatzung Palästinas der Instanzenzug jüdische Kammer – römische Kammer bezeugt – ebenfalls in Sachen Tempel. Josephus erzählt im seinem Werk »Der Jüdische Krieg« einen zum Jesusprozess analogen Fall: Während des Laubhüttenfestes 62 n. Chr. läuft ein gewisser Jesus ben Ananias schreiend durch den Tempel und die Gassen der Stadt Jerusalem, indem er folgende Unheilspredigt ruft: »Eine Stimme vom Aufgang, eine Stimme vom Niedergang, eine Stimme von den vier Winden, eine Stimme gegen Jerusalem und gegen den Tempel, eine Stimme gegen den Bräutigam und gegen die Braut, eine Stimme gegen das ganze Volk!« Das provoziert ein Verfahren, das in seinen Grundzügen genau dem entspricht, was auch die Evangelien der Struktur nach für Jesus erzählen: Jüdische Aristokraten lassen den Mann festnehmen, sie verhören ihn und leiten ihn, weil sie unter römischer Besatzung kein Recht zur Durchführung der Kapitalgerichtsbarkeit haben, an den römischen Statthalter weiter. Der rollt den Fall erneut auf, nach den Grundsätzen der römischen Justiz, und lässt Jesus ben Ananias – anders als einer seiner Vorgänger den vor sein Tribunal geführten Jesus von Nazaret – frei, weil er ihn für verrückt hält.<sup>40</sup>

Summa: Offensichtlich hatte die jüdische Aristokratie begrenztes Mitspracherecht, wenn es um die Interessen des Tempels ging. Konkret: Wenn die Interessen des Tempels verletzt wurden, konnte die jüdische Aristokratie den Sachverhalt zunächst selbst prüfen – und im Fall eines Todesurteils den Betroffenen an den Statthalter weiterleiten.<sup>41</sup> Ausschlaggebend war dessen Urteil.

*Der historische Tatbestand und die theologischen Konsequenzen*

Fassen wir den historischen Tatbestand, wie ich ihn auf Grund der Rechtslage und der außerchristlichen Quellen zu rekonstruieren versucht habe, zusammen: Die jüdische Tempelaristokratie lässt Jesus festnehmen und hält – wegen seiner Unheilsdrohung gegen den Tempel – die Todesstrafe für gerechtfertigt. Weil dem Hohen Rat aber zur Zeit Jesu kein Exekutionsrecht zukommt, ist er gezwungen, den Fall an Pilatus weiterzuleiten, kann dort aber nur reüssieren, wenn er Jesus unter eine Anklage stellt, die auch für den Römer ein todeswürdiges Verbrechen darstellt: Er präsentiert Jesus dem Statthalter unter dem Label »König der Juden« – dem Signalwort für »Aufrührer« bzw. »Rebell«<sup>42</sup> – was Jesus (im Blick auf das Wort gegen den Tempel) der Sache nach aus jüdischem Blickwinkel in der Tat auch war. Rekonstruieren wir so, dann ergibt sich folgendes Problem: Wir stehen vor zwei Wahrheiten. Jüdischerseits wird Jesus völlig zu Recht zum Schutz des eigenen Volkes verurteilt.<sup>43</sup> Kaiaphas' Wort im Johannesevangelium trifft vermutlich den Tatbestand durchaus: »Ihr bedenkt nicht, dass es von Vorteil für euch ist, dass ein einziger Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht« (Joh 11,50). Das jüdische Vorgehen gegen Jesus geschieht aus Staatsräson, um das Schlimmste zu verhüten.<sup>44</sup> Aber nicht nur das. Es geht gleichzeitig um den Schutz des Heiligsten, das dem Judentum zur Zeit Jesu gegeben ist: den Tempel, den Wohnort Gottes auf Erden. Das Wort Jesu gegen den Tempel ist in jüdischer Perspektive ein Sakrileg, das den heiligsten Punkt Israels und das Selbstverständnis eines Juden fundamental angreift.

Und wir sehen auch auf der anderen Seite eine Wahrheit. Die Wahrheit, für die Jesus einsteht und für die die Evangelien in ihren Erzählungen werben: Die in jüdischer Tradition für die Zukunft erwartete Gottesherrschaft beginnt jetzt schon, mitten in der alten Welt Boden zu gewinnen, sichtbar z. B. an den gelungenen Dämonenaustreibungen Jesu (vgl. Lk 11,20). Und: In der jüdischen Tradition wird mit der Durchsetzung der Gottesherrschaft zum Teil auch die Substitution des bestehenden Tempels durch einen neuen Tempel erwartet.<sup>45</sup> Diese positive Überzeugung bringt Jesus in der Unheilsansage gegen den bestehenden Tempel zum Ausdruck.

### Zwei Wahrheiten nebeneinander

Beide Seiten, die jüdische Aristokratie genauso wie Jesus, wollen Gottes Heiligkeit schützen bzw. Gottes Heiligkeit und sein Reich sichtbar werden lassen. Die Aristokratie durch den Schutz des Tempels, Jesus durch das Verwerfen des bestehenden Tempels. Wer hat Recht? Jede Seite aus ihrer Sicht. Zwei Wahrheiten stehen nebeneinander.

Wer der Option Jesu traut, dass die Gottesherrschaft schon Fuß gefasst hat und es sich nur noch um eine kurze Zeitspanne handeln kann, dass sie in Fülle erscheint – und dann auch den neuen Tempel bringt, wird sagen: Jesus ist unschuldig verurteilt. Er ist es, der Gottes Sache vertritt.

Wer dagegen der kühnen Vision Jesu nicht traut, wer sie, wie die Hohenpriester vielleicht gar nicht so genau gekannt und durchschaut hat, wer nur den Unheilsruf Jesu hört, wer – gemäß jüdischer Tradition – im Tempel den Wohnort Gottes auf Erden sieht, der wird in der Verurteilung Jesu nichts als ein gerechtes Urteil sehen können – zum Schutz des Glaubens und der Identität des Volkes Israel.

Zwei Wahrheiten stehen nebeneinander.

Wird die Annahme der Beteiligung der Juden an der Verurteilung Jesu geteilt und im historischen Kontext gesehen, fordert das zur Toleranz unter den Religionen heraus, zur Aufgabe des Anspruchs, die Wahrheit allein zu vertreten. Es fordert dazu heraus, zuzugeben, dass die Wahrheit, die von der eigenen Religion beansprucht wird, *eine* Option ist, die Welt in ihrer Tiefe zu deuten – nicht mehr und nicht weniger.

### Die Situation bei der Entstehung der Erzählungen

Dass die Christen in ihren Erzählungen natürlich die Option Jesu vertreten und für sie werben ist selbstverständlich. Aber warum verzerren sie die jüdische Seite? Warum geben sie den Juden fratzenhafte Züge? Machen aus ihnen Menschen, die sich von ihrer Tradition lossagen (vgl. Joh 19,15) bzw. den Status des Gottesvolkes aufs Spiel setzen (vgl. Mt 27,25)? Um es schlagwortartig zu sagen: In unseren Texten, insbesondere im Matthäus- und Johannesevangelium,<sup>46</sup> spiegelt sich ein innerjüdischer Gruppenstreit, spiegelt sich die Zeit des schmerzhaften

Trennungsprozesses zwischen kleinen christlichen Gruppen und den jüdischen Muttersynagogen, unter deren »Schutz und Schirm« sie bisher gelebt haben. Um eigene Identität zu gewinnen, setzen sich christliche Gruppen von der Muttersynagoge ab. Und dabei entstehen schmerzliche Verletzungen auf beiden Seiten. Präziser sollten wir statt von »christlichen« Gruppen besser von *jüdischen* Gruppen sprechen, die sich auf Jesus als ihren »Herrn« beziehen und für ihn exklusiv beanspruchen, dass er die jüdische Tradition für die Gegenwart auslegt und in ihrem Sinngehalt maßgeblich bestimmt.

Schauen wir noch einmal auf das Matthäusevangelium. Wir kommen damit in die achtziger Jahre.<sup>47</sup>

### *Jesus als Lehrer im Matthäusevangelium und sein Stellvertreter*

Das Matthäusevangelium spricht von Jesus als dem großen Lehrer, es stilisiert ihn geradezu als zweiten Mose – und mehr als das. Die Inszenierung der Bergpredigt (Mt 5–7) ist dafür ein eklatantes Beispiel. Die Anspielungen auf die Sinaierzählung sind unübersehbar: Wie Mose besteigt Jesus »den Berg«.<sup>48</sup> Mose hat eine Schar von Ältesten um sich, Jesus seine Schüler.<sup>49</sup> Das Volk steht jeweils erwartungsvoll am Fuß des Berges. Aber Jesus nimmt nicht wie Mose die Weisungen Gottes aus dessen Mund einfach entgegen, sondern er spricht sie selbst aus. Dabei »sitzt« er (im Griechischen hört man das Wort »Kathedra«) – genauso wie die Schriftgelehrten laut Mt 23,2 explizit auf der »Kathedra des Mose« sitzen, jedoch ohne dass Jesus selbst in der Traditionskette der Schriftgelehrten steht. Und nicht nur das: Dieser Jesus setzt einen seiner Schüler ein, nämlich Petrus, damit er in der kommenden Zeit »bindet« und »löst« (vgl. Mt 16,19) – also genau das tut, was normalerweise wiederum die *Schriftgelehrten* in den Synagogen tun: religiöse Verpflichtungen auferlegen oder abnehmen. Und: Die religiöse Gesetzgebung der Phariäer und Schriftgelehrten wird im Matthäusevangelium aufs höchste Maß karikierend kritisiert, bis hin zur Behauptung, dass sie mit ihren Entscheidungen den Menschen schwere Lasten zusammenschürfen und auf die Schultern legen, ohne bereit zu sein, an diesen schweren Lasten durch die religiöse Gesetzgebung, die ihnen obliegt, etwas zu ändern (vgl. Mt 23,4).<sup>50</sup> Summarisch abwertend heißt es in Mt 23,13:

Weh' euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr verschließt das Himmelreich vor den Menschen. Ihr selbst nämlich kommt nicht hinein. Aber ihr lasst auch die nicht eintreten, die hineinkommen wollen.

Das ist bei Jesus (im Matthäusevangelium) anders. Er ruft die Geplagten und Beladenen zu sich und legt ihnen mit seinen ethischen Entscheidungen ein leichtes Joch auf (vgl. Mt 11,28–30).

Legt man die literarischen Abgrenzungen und Verunglimpfungen auf taktische Manöver innerhalb von Gruppenprozessen um, ergibt sich: Die matthäische Gemeinde ist eine kleine Gruppe innerhalb einer jüdischen Synagogalgemeinde (irgendwo in einer Stadt Syriens). Die Mitglieder dieser kleinen Gruppe beanspruchen mit Berufung auf Jesus religiöse Definitionshoheit, Lehrautorität. Und das, ohne in der alten Lehrtradition Israels, die immer auch an Familientraditionen gekoppelt ist, zu stehen. Sie erreichen ihr Ziel nicht, fühlen sich schon »draußen«, sprechen deshalb nicht mehr von »unseren«, sondern »ihren« Synagogen (vgl. Mt 9,35), haben mit ihren jüdischen Mitbrüdern gebrochen<sup>51</sup> und grüßen sie vermutlich nicht mehr (vgl. Mt 5,47).<sup>52</sup>

In dieser Situation wird die Verurteilung Jesu, das Nichthörenwollen der jüdischen Verantwortlichen auf seine Botschaft, am eigenen Leib erlebt und mit allen Emotionen und in aller Aggressivität, die unsere »christliche« Gruppe gegen ihre Synagogengemeinde empfindet, in die Jesusgeschichte hineinerzählt. Der Berner Exeget Ulrich Luz hat dafür das Wort »inklusive Jesusgeschichte« geprägt.<sup>53</sup>

### *Herausforderung: Farbe bekennen!*

Vielleicht ist es sogar so, dass die matthäische Gemeinde, die noch ganz nah an die Synagogengemeinde angebunden ist, die Tora nach wie vor befolgt, ja sogar von »ihren Leuten« – trotz aller Vorbehalte – noch verlangt, auf die offiziellen Schriftgelehrten der Synagoge zu hören und ihre Weisungen zu befolgen (vgl. Mt 23,3), von anderen christlichen Gruppen, die etwa in paulinischer Tradition längst mit dem jüdischen Gesetz gebrochen haben, angefeindet und herausgefordert wird. Nach dem Motto: Seid ihr nun eigentlich Christen, gehört ihr zu uns – oder seid ihr noch immer Juden? So dass die einzige Möglichkeit für diese judenchristliche Gemeinde, sich als »christlich« auszuweisen,

darin bestand, dass sie die jüdischen Autoritäten verbal verunglimpfte. Denn auf der sachlichen Ebene, d. h. auf der Ebene der Lehre und der ethischen Weisungen muss man im Text des Matthäusevangeliums mit der Lupe suchen, um die eigentlichen Unterschiede zwischen den Schriftgelehrten der Synagoge und den (angemaßten) Schriftgelehrten der »christlichen« Gruppe zu erkennen.<sup>54</sup>

### Summa

Das heißt aber: Unsere Gruppe maßt sich Lehrautorität an, ohne gravierend Unterschiedliches lehren zu wollen. Und sie reagiert mit verbaler Aggression, weil ihr dieses Recht nicht zugestanden wird. Unsere Gruppe verunglimpft die jüdischen Autoritäten, um sich innerhalb der christlichen Gruppen als christlich auszuweisen, obwohl sie noch ganz und gar jüdisch lebt. Das macht nachdenklich. Antijüdische Tendenzen im Matthäusevangelium haben mit dem Streit um Lehrhoheit zu tun und mit dem Zwang, die christliche Identität durch Absetzung vom Judentum zum Vorschein zu bringen.

### Antijüdische Tendenzen in neutestamentlichen Passionsgeschichten?

Antijüdische Tendenzen in neutestamentlichen Passionsgeschichten? Verorten wir die verunglimpfenden Äußerungen und negativen Darstellungen von Juden im historischen Entstehungsprozess der neutestamentlichen Schriften, dann müssen wir sagen: Eigentlich handelt es sich um Kampfaussagen im Rahmen eines *innerjüdischen* Gruppenstreits. Es geht um Profilierungsversuche der kleinen jüdischen Sekte, die sich später »Christentum« nennt, die aber auf der historischen Ebene des Neuen Testaments noch um ihre Anerkennung innerhalb des Judentums ringt.

Es ist nun bezeichnend, dass dieser Gruppenstreit insbesondere seit dem Reformversuch jüdischer Aristokraten unter Antiochus IV. 169 v. Chr. im vielgestaltigen Judentum fest etabliert ist. In frühjüdischen Schriften können wir hautnah miterleben, mit welch harten Bandagen dieser Gruppenstreit *verbal* geführt wird. Wir stoßen dabei nicht selten auf regelrechte gegenseitige Verteufelungen, die den Verunglimpfung-

gen in neutestamentlichen Schriften kaum nachstehen. Das Jubiläenbuch (2. Jh. v. Chr.) erklärt z. B. alle Juden, die ihre Kinder nicht beschneiden lassen, für »Söhne Beliars« (15,33). Die Gruppe in Qumran sieht sich selber als »Söhne des Lichts«, während alle Außenstehenden – und damit sind in erster Linie sogar die Aristokraten am Tempel von Jerusalem gemeint – ebenfalls als »Söhne Beliars« bezeichnet werden (4QFlor I 7–9).<sup>55</sup>

Diese notwendige historische Relativierung<sup>56</sup> markiert umso deutlicher die verderbliche Wirkungsgeschichte, die derartige Äußerungen im neutestamentlichen Schrifttum wider ihren Ursprungssinn liest: nämlich im Sinn definitiver Abwertungen aus der Position der Majorität, die ihre »Mutter«, eben das Judentum, längst als »Gottes Volk« enterbt hat, statt als taktischen Wortstreit einer Minorität im Kampf um ihre Profilierung und Etablierung *innerhalb* des Judentums.<sup>57</sup>

Viel wichtiger noch für unsere eigene Gegenwart scheint mir jedoch zu sein: Historisch verortet verweisen die negativen Zeichnungen von Juden in unseren neutestamentlichen Schriften, insbesondere in den Passionsgeschichten, auf Sachthemen, die unter dem Vorzeichen »Antijudaismus« vielleicht allzu schnell unter den Teppich gekehrt werden, obwohl sie mir von allerhöchster Dringlichkeit zu sein scheinen. Die (in diesem Beitrag vertretene) Beteiligung jüdischer Aristokraten am Prozess gegen Jesus von Nazaret legt nämlich die Frage auf den Tisch, wie wir mit dem Wahrheitsanspruch unserer eigenen Religion im Blick auf den Wahrheitsanspruch anderer Religionen umgehen.<sup>58</sup> Auf der Ebene der ersten Gemeinden, im vorliegenden Beitrag exemplarisch am Matthäusevangelium gezeigt, stehen die antijüdischen Tendenzen im Zusammenhang mit dem Streit um Lehrautorität bzw. der vom paulinischen Christentum eingeforderten Unterscheidbarkeit des Christlichen. Auch in diesem Fall stoßen wir über die innerjüdisch anzusiedelnden Wortgefechte unserer Erzählungen auf Sachthemen, die in unserer eigenen Kirche bis heute zu Verunglimpfungen und Beschädigungen von einzelnen Personen führen – mit dem einen Unterschied, dass in unseren Tagen die Definitionsmacht klar bei den Autoritäten der katholischen Kirche liegt.

## Und Mel Gibson?

Mel Gibson zeigt in seinem Film fast zwei Stunden lang die blutigen Leidensqualen des geschundenen Jesus, die dieser – gemäß dem als Motto eingeblendeten Jesaja-Vers: »Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein« (Jes 53,12) – für eine geradezu unermessliche Sündenschuld auf sich nimmt, deren Konturen jedoch im Film selbst überhaupt nicht evident werden. Ursache dafür ist, dass Mel Gibson die Evangelien als historische Tatsachenberichte liest, deren Aussage man beliebig kombinieren und in Szene setzen kann. Auf diese Weise transportiert er die gängigen Ansatzpunkte für einen potentiellen Antijudaismus – bewusst oder unreflektiert? oder in den besten Absichten? – an eine große Zuschauerschaft weiter. Und dabei hätte er die Möglichkeit gehabt, in filmischer Freiheit aufgrund der Urkunden unseres Glaubens und der historischen Forschung zu zeigen, wo eine wesentliche Quelle für Leid und Leiden liegt: im Kern der Religionen selbst – immer dann, wenn sie ihre ewigen Wahrheiten verabsolutieren.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. »Süddeutsche Zeitung«, 17.03.2004.
- <sup>2</sup> Vgl. den Titel des von R. Kampling herausgegebenen Sammelbandes: »Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...«. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, der den Anfangssatz von F. Mussners »Traktat über die Juden« (München 1979) aufgreift.
- <sup>3</sup> G. Theißen, Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments, in: Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 535–553, hier 540–542. Gemäß der Kategorisierung Theißens finden sich in der exegetischen Arbeit am Neuen Testament außerdem noch die historische und die symbolische Relativierung.
- <sup>4</sup> Am besten kann man an Jos 2,19 sehen, dass die Blutformel gleichbedeutend steht mit der Übernahme der Verantwortung für den Tod eines Menschen: Dafür, dass die Dirne Rahab mit den israelitischen Kundschaftern konspiriert, versprechen diese ihr im Gegenzug, sie selbst und ihre Familie bei der Einnahme der Stadt zu schonen – unter der Bedingung, dass Rahab

und ihre Leute im Haus bleiben, sich also nicht in den Kampf einmischen. Der Schwur der Kundschafter lautet: »Und es soll geschehen, wer auch immer aus der Tür deines Hauses nach draußen gehen wird, dessen Blut sei auf seinem Haupt, und wir werden von diesem Eid frei sein. Jeder aber, der bei dir im Haus sein wird, dessen Blut sei auf unserem Haupt, wenn Hand an ihn gelegt wird.« Vgl. 2 Sam 1,16; 1 Kön 2,32.37; Jer 26,15; 51,35. Im Hintergrund steht offensichtlich die Vorstellung der von Gott vollzogenen Blutrache, deren Durchführung durch die Schuldfrage gefiltert ist. Vgl. auch H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar 1–2*, Düsseldorf 1994/97, II 481–483; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1–4)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985–2002, IV 279–281. Luz hält an der Bestimmung des Blutrufs als einer »bedingten Selbstverfluchung« (ebd. 280) fest.

<sup>5</sup> Zu den hermeneutischen Voraussetzungen, die für eine Evaluierung der antiken Quellen nötig sind, sofern man sich der historischen Gestalt des Pilatus nähern will, vgl. K.-St. Krieger, *Pontius Pilatus – ein Judenfeind? Zur Problematik einer Pilatusbiographie*, in: BN 78 (1995) 63–83.

<sup>6</sup> Vgl. H. Frankemölle, *Mt (s. Anm. 4) II 486*; H. Merklein, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen (SBS 156)*, Stuttgart 1994, 216.

<sup>7</sup> Im Gesprächsduktus kann das als Retourkutsche auf die Drohung der Juden, Pilatus beim Kaiser zu denunzieren, verstanden werden. Jetzt führt Pilatus ihnen den jämmerlichen König ihres jämmerlichen Volkes vor; vgl. C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes (ZBK.NT 4/1–2)*, Zürich 2001, II 293.

<sup>8</sup> Vgl. Ps 5,3; 44,5; 47,7–9 u. ö.

<sup>9</sup> So die 11. Bitte des Achtzehngebetes; vgl. auch Jes 26,13; Dtn 6,4f.; vgl. C. Dietzfelbinger, *Joh (s. Anm. 7) II 294f.*; K. Wengst, *Das Johannesevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/1–2)*, Stuttgart 2000/2001, II 246f., will im Ruf der Hohenpriester lediglich deren politische Loyalität bekundet sehen und stellt zu Recht heraus, dass das Judentum bis heute »sowohl an Gott als seinem alleinigen König als auch an seinen messianischen Hoffnungen festgehalten hat« (ebd. 247).

<sup>10</sup> Vgl. L. Schenke, *Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt*, Stuttgart 1992; ders., *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998, 398–400.

<sup>11</sup> Besonders penetrant beim Gespräch Jesu mit der Samariterin Joh 4,7–26.

<sup>12</sup> Das betrifft den abrupten Wechsel von Joh 5,47 (Jesus in *Jerusalem*) und Joh 6,1 (Jesus geht *an das andere Ufer des galiläischen Meeres*). R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes (KEK II)*, Göttingen <sup>21</sup>1986, 154f., stellt die Kapitel deshalb folgendermaßen um: Joh 4; 6; 5; 7. Zur Blattvertauschungshypothese vgl. P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen*

Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin <sup>3</sup>1981, 422f.

- <sup>13</sup> Vgl. D. F. Gniesmer, In den Prozeß verwickelt. Erzähltextanalytische und textpragmatische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a.b) (EHS.T 688), Frankfurt a. M. 2000; C. Diebold-Scheuermann, Jesus vor Pilatus. Eine exegetische Untersuchung zum Verhör Jesu durch Pilatus (Joh 18,28-19,16a) (SBB 32), Stuttgart 1996.
- <sup>14</sup> Vgl. dazu W. Verburg, Passion als Tragödie? Die literarische Gattung der antiken Tragödie als Gestaltungsprinzip der Johannespassion (SBS 182), Stuttgart 1999, 111-122, der aufgrund der Funktion des Chores im antiken Drama die Beurteilung der Juden im Johannesevangelium neu bestimmt. Vgl. auch M. Diefenbach, Der Konflikt Jesu mit den »Juden«. Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses (NTA NF 41), Münster 2002, der die Rolle der Juden im Johannesevangelium insbesondere über die Dramentheorie des Aristoteles neu zu beleuchten versucht.
- <sup>15</sup> Vgl. U. Luz, Mt (s. Anm. 4) IV 278f.; I. Broer, Antijudaismus im Neuen Testament. Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten (1 Thess 3,14-16 und Mt 27,24f), in: Salz der Erde. Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium (FS A. Vögtle), Stuttgart/Regensburg 1991, 321-355, spricht von der »Grenze des Vorstellbaren« (ebd. 335).
- <sup>16</sup> Im griechischen Urtext wird der Bezug zwischen Ritus und verbaler Deutung noch dadurch unterstrichen, dass jeweils die gleiche Präposition verwendet wird: *apponiptein tas cheiras* (»die Hände abwaschen«) – *apo tou haimatos* (»an diesem Blut«).
- <sup>17</sup> Hdt. I 35,1; Soph., Ai 654f. (»Doch geh' ich nun zum Bad, zur grünen Flur am Strand des Meeres, reinzuwaschen mich von meiner Schuld«); Verg., Aen II 717-719 (»Nimm du, Vater, das heilige Gut ... mir, der aus solchem Kriege erst kam, aus triefendem Blutbad, bleibt die Berührung verwehrt, bis ich in strömenden Flüssen rein wieder ward«). Auch die Stellen, die I. Broer, Der Prozeß gegen Jesus nach Matthäus, in: K. Kertelge (Hg.), Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung (QD 112), Freiburg i. Br. 1988, 84-110, 106, anführt, um den Händewaschritus als hellenistischen Brauch zu belegen, beziehen sich auf einen ganz anderen Sachverhalt: Es geht um das Händewaschen vor dem Opfer bzw. vor dem Gebet (Hom., Il XVI 230f.; Hes., Op 723-725.737f.).
- <sup>18</sup> Die junge Kuh soll offensichtlich den (unschuldig) Getöteten symbolisieren.
- <sup>19</sup> Vgl. Ps 26,6; 73,13.
- <sup>20</sup> Selbst wenn das Schweigen Jesu im Prozessverfahren (vgl. Mt 27,12) ihn zum *confessus* macht und deshalb ein formeller Schuldspruch des Richters gar

nicht mehr nötig gewesen sei, wird erzählimmanent der Sachverhalt gerade nicht in diesem Sinn erfasst: Gemäß Mt 27,13 interpretiert Pilatus das Schweigen Jesu nicht als Eingeständnis seiner Schuld. Für die entsprechenden Belege und die Textevaluation vgl. U. Luz, Mt (siehe Anm. 4) IV 270 mit Anm. 29.

- <sup>21</sup> Vgl. das Gesamturteil zur Historizität der Stelle bei U. Luz, Mt (s. Anm. 4) IV 268.
- <sup>22</sup> Eine ähnliche Funktion dürfte die Intervention der Frau des Pilatus haben, die ihrem Mann, der schon auf dem »Richterstuhl«, d. h. der Tribüne, von der aus ein römischer Magistrat richtet, Platz genommen hat, ihren Traum berichten lässt (Mt 27,19): »Wie in 2,1–12 [die Weisen aus dem Morgenland; M. E.] und in 15,21–28 [die kanaanäische Frau; M. E.] sieht eine Heidin klar, während der jüdische König und die jüdischen Führer verblendet sind« (U. Luz, Mt [s. Anm. 4] IV 274).
- <sup>23</sup> Vgl. Mk 14,54.66; Mt 26,69; nach Lk 22,66 findet das Verhör erst statt, nachdem Petrus das Gelände längst verlassen hat (Lk 22,62); zum Gesamturteil vgl. H. Frankemölle, Mt (s. Anm. 4) II 483.
- <sup>24</sup> Zur ausführlichen Evaluation vgl. M. Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003, 23f.
- <sup>25</sup> Immerhin hält auch der von christlichen Übermalungen befreite Text des *Testimonium Flavianum* (Jos., Ant XVIII 63f.) fest, dass der Impuls für den Prozess gegen Jesus von Nazaret von den »Vornehmsten unseres Volkes« ausging. Zur Textevaluation vgl. nur G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen <sup>2</sup>1997, 74–82.
- <sup>26</sup> W. Stegemann, Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu?, in: Kul 13 (1998) 3–24; vgl. z. B. auch C. Kurth, »Die Stimmen der Propheten erfüllt«. Jesu Geschick und »die« Juden nach der Darstellung des Lukas (BWANT 148), Stuttgart 2000, 215.
- <sup>27</sup> Als Beleg wäre Bar Kosiba anzuführen, der im Jüdischen Aufstand 132–135 n. Chr. von Rabbi Akiba zwar zum Messias ausgerufen und Bar Kochba (»Sternensohn«) genannt, nach seinem Scheitern aber weder vor Gericht gezogen noch hingerichtet, sondern einfach mit dem Schimpfnamen Bar Koziba (»Lügensohn«) entehrt wurde.
- <sup>28</sup> Zur Architektur vgl. Jos., Bell V 243–245; zur Nutzung der Dächer Jos., Bell II 224.
- <sup>29</sup> Vgl. dagegen die »Rekonstruktion« von J. Ádna, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II/119), Tübingen 1999, sowie die kritische Replik von A. Lindemann, Literatur zu den Synoptischen Evangelien (I). Methodendiskussion und Darstellungen übergreifender Themen, in: ThR 69 (2004)

182–227, hier: 221f.

- <sup>30</sup> Auch wenn sich eine unmittelbare kultrechtliche Auswirkung des in 2 Sam 5,8 überlieferten Sprichwortes (»ein Blinder und ein Lahmer kommt nicht ins Haus«) auf die Zulassungsbedingungen zum Tempel im Judentum nicht nachweisen lässt, so steht doch fest, dass nach 11QTemp 45,12f. im Sinn einer von Qumran aus angezielten Tempelordnung der Ausschluss zumindest von Blinden vorgesehen war.
- <sup>31</sup> Vgl. die erhellende Studie von N. Lohfink, *Der Messiaskönig und seine Armen kommen zum Zion. Beobachtungen zu Mt 21,1–17*, in: *Studien zum Matthäusevangelium* (FS W. Pesch) (SBS), Stuttgart 1988, 179–200.
- <sup>32</sup> Sie lassen Jesus vom Ölberg, also vom Osten her kommen, während der Statthalter von seinem Amtssitz in Caesarea am Meer vom Westen her kommt.
- <sup>33</sup> In der Vorstellung der Hörer entsteht über die Kleider, die auf beide Tiere gelegt werden, evtl. das Bild eines Tragesessels, wie er für Könige im Orient üblich war.
- <sup>34</sup> Zur Evaluation im Detail vgl. M. Ebner, *Jesus* (s. Anm. 24) 194–203.
- <sup>35</sup> Vgl. etwa Jos., Bell V 261–263 (Prophet aus Ägypten); Ant XX 97f.; Apg 5,36 (Theudas).
- <sup>36</sup> Die historische Rückfrage von diesem Wort her aufzurollen, ist das Verdienst von K. Müller, *Möglichkeiten und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret*, in: K. Kertelge (Hg.), *Prozeß* (s. Anm. 17) 41–83.
- <sup>37</sup> Vgl. Jos., Bell VII 1. Zur Sachdiskussion vgl. nur G. Theißen, *Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land*, in: *Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen <sup>3</sup>1983, 142–159, bes. 143.
- <sup>38</sup> Zur historischen Evaluation vgl. auch L. Oberlinner, *Der Weg Jesu zum Leiden*, in: L. Schenke u. a. (Hg.), *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 275–318, bes. 304–318.
- <sup>39</sup> Im Laufe des Verfahrens werden zwei analoge Präzedenzfälle aufgerollt (Jer 26,17–23). Was Jeremia das Leben rettet, ist folgender entscheidender Punkt: Er kann glaubwürdig machen, dass er im Namen des Herrn redet, also ein wahrer Prophet ist (Jer 26,16). Genau diese Einstufung wurde Jesus von den jüdischen Aristokraten offensichtlich nicht gewährt.
- <sup>40</sup> Vgl. Jos., Bell VI 300–305.
- <sup>41</sup> Dabei muss nicht unbedingt ein formaler Urteilsspruch gefällt werden, weil er ja doch nicht durchgeführt werden kann und erst durch den Statthalter ratifiziert werden muss (so die lukanische Variante in Lk 22,66–71 sowie die erwähnte Episode des Jesus ben Ananias). Vgl. dazu die Überlegungen von W. Stegemann, *Beteiligung* (s. Anm. 26) 17f.

- <sup>42</sup> Vgl. Jos., Ant XVII 285.
- <sup>43</sup> Theologisch wird insbesondere das Lukasevangelium diesem Sachverhalt gerecht, indem es das Motiv der »Unwissenheit« der Juden zur Zeit der Kreuzigung Jesu einführt: Apg 3,17; 13,27; vgl. Lk 9,45; 18,34. Vgl. C. Kurth, Stimmen (s. Anm. 26), bes. 129–131.188f.
- <sup>44</sup> Man denke nur an die Folgen des Jüdischen Krieges 66–70 n. Chr.
- <sup>45</sup> Vgl. äthHen 90,28f.; 11QTemp 29,8–10.
- <sup>46</sup> Zum Lukasevangelium vgl. M. Blum, Antijudaismus im lukanischen Doppelwerk? Zur These eines lukanischen Antijudaismus, in: R. Kampling (Hg.), Frage (s. Anm. 2) 107–149. Der Blick des Lukas ist bereits auf Rom gerichtet. Wesentliche Intention im Zusammenhang mit den unfreundlichen Äußerungen gegenüber den Juden ist es, den Geruch des Aufrührers von Jesus – und damit von seinen Anhängern – fern zu halten. Dabei fallen dunkle Schatten auf das »Volk« der Juden: Pilatus erklärt Jesus im lukanischen Prozess dreimal für schuldlos (Lk 23,4.14f.20). Nur weil die Juden lauthals die Kreuzigung Jesu einfordern (Lk 23,23), übergibt Pilatus Jesus ihrem Willen (Lk 23,24f.).
- <sup>47</sup> Vgl. auch den narrativen Versuch von C. Ettl, »Warum so heftig, Matthäus?« Zum Problem des Anti-Judaismus im Matthäusevangelium – ein fiktiver Monolog, in: Oleum Laetitiae (FS B. Schwank) (JThF 5), Münster 2003, 112–123.
- <sup>48</sup> Vgl. Mt 5,1; Ex 19,3.
- <sup>49</sup> Vgl. Mt 5,1; Ex 24,1.9.
- <sup>50</sup> Zu dieser prägnanten Auslegung der Stelle vgl. M. Limbeck, »Die nichts bewegen wollen!« Zum Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: ThQ 168 (1988) 299–320.
- <sup>51</sup> Zur Erfassung dieses komplexen Prozesses mit Hilfe von Konflikt- und Devianztheorien vgl. C. Ettl, Konflikt und Devianz im Matthäusevangelium. Sozio-exegetische Überlegungen zum Verhältnis von Gemeinde und Synagoge, in: J. Kornacker/P. Stockmann (Hg.), Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. 2001, 5–26. Nach J. R. C. Cousland, The Crowds in the Gospel of Matthew (NTS 102), Leiden 2002, kämpfen die »christlichen« (angemaßten) Schriftgelehrten und die jüdischen (etablierten) Schriftgelehrten um das Volk, das auch innerhalb der Jesusgeschichte zwischen beiden Fronten hin und her schwankt.
- <sup>52</sup> Zur näheren Begründung vgl. M. Ebner, Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen, in: From Quest to Q (FS J. M. Robinson) (BETHL 146), Leuven 2000, 119–142, bes. 133–136, und als Beleg vor allem 2 Joh 10f.

- <sup>53</sup> Vgl. U. Luz, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993, bes. 75–79.
- <sup>54</sup> Zu dieser Einsicht stimuliert der Beitrag von W. Reinbold, Das Matthäusevangelium, die Pharisäer und die Tora, der demnächst in der »Biblischen Zeitschrift« erscheinen wird.
- <sup>55</sup> Vgl. auch die Auflistung von diversen Texten bei I. Broer, Antijudaismus (s. Anm. 15) 344–350.
- <sup>56</sup> So die Kategorisierung nach G. Theißen, Aporien (s. Anm. 3) 542–547, mit entsprechenden Textbelegen.
- <sup>57</sup> Vgl. dazu die Arbeiten von R. Kampling, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA NF 16), Münster 1984; M. Blum, »... 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.
- <sup>58</sup> Die Anfragen von J. Assmann an die monotheistischen Religionen und ihre inhärente Gewaltbereitschaft, die mit der Behauptung einer verbindlichen, normativen Wahrheit als ihrem inneren Strukturprinzip zusammenhängt, sind in meinen Augen noch lange nicht ausgeräumt – gerade angesichts der päpstlichen Verlautbarung »Dominus Jesus« (6. August 2000) und dem »Herrenmahlstreit«, wie er auf dem ersten ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003 in der Öffentlichkeit wahrgenommen wurde. Wirklich gehört sind die Anfragen Assmanns in meinen Augen erst dann, wenn seine eigentliche Intention, die er in seinem Buch »Die mosaische Unterscheidung – oder der Preis des Monotheismus« (München 2003) differenziert zum Ausdruck gebracht hat, wahrgenommen und in praktische Schritte umgesetzt worden sind: »Sekundäre Religionen *müssen* intolerant sein, d. h., sie müssen einen klaren Begriff von dem haben, was sie als mit ihren Wahrheiten unvereinbar empfinden, wenn anders diese Wahrheiten jene lebensgestaltende Autorität, Normativität und Verbindlichkeit haben sollen, die sie beanspruchen ... Diese kritische und umgestaltende Gewalt speist sich aus ihrer negativen Energie, d. h. ihrer Kraft der Verneinung und Ausgrenzung. Eine andere Frage ist, wie sie mit dieser ihrer strukturellen Intoleranz umgehen. Das ist nicht mein Thema, aber ich will doch anmerken, daß es den Religionen nicht darum gehen sollte, das Problem zu bestreiten, sondern darum, es zu bearbeiten« (ebd. 26).