Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 20 (1973)

Heft: 3

Artikel: Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit

Autor: Baumbach, Günther

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760516

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: 11.07.2025

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

Günther Baumbach

Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit[1]

G. Lindeskog hat in einer kleineren Abhandlung über den «Prozeß Jesu im jüdisch-christlichen Religionsgespräch»[2] folgende Feststellung gemacht, die auch für unser Thema wichtig ist: «Alles kommt darauf an, wie wir die Rolle Jesu unter seinen Zeitgenossen auffassen. Wenn wir ihn uns als einen im Grunde harmlosen Laienprediger vorstellen, dann verstehen wir nichts vom Ausgang seines Lebens. Das Wirken Jesu inmitten seines Volkes ist somit das X, dessen Wert wir bestimmen müssen, um die Gleichung lösen zu können». Da Jesu «Zeitgenossen» in mehrere Gruppen zerfielen – in Zeloten und Sikarier, Pharisäer, Sadduzäer und Essener – müssen wir Jesu Verhältnis zu diesen Gruppen behandeln. Allerdings werden wir eine Gruppe gleich von vornherein ausklammern: die Essener. Es ist zwar oft behauptet worden, daß die betont priesterlich-kultisch ausgerichteten Essener[3] – speziell in ihrer qumranischen Ausprägung – die Lehrmeister Jesu und des Christentums gewesen seien[4], aber einer solchen Behauptung fehlt deshalb die erforderliche wissenschaftliche Evidenz, weil in der ältesten Jesusüberlieferung priesterliche Züge schwerlich nachweisbar sind. Hinzu kommt, daß den Essenern jede Diskussion mit Nicht-Ordensmitgliedern untersagt

[1] Unveränderte Fassung einer Gastvorlesung, die im Sommersemester 1973 an der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Zürich und an der Kath.-Theol. Fakultät Luzern gehalten wurde.

[2] In: Abraham unser Vater, Michel-Festschrift, 1963, 333 f.

[3] Vgl. L. Rost: Qumranprobleme, in: EvTh 18, 1958, 97 ff.

[4] Vgl. G. Lindeskog: Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, 1938, 267; E. Wilson: Die Schriftrollen vom Toten Meer, 1956, 112 f.; G. Pätsch bei P. Alfaric: Die sozialen Ursprünge des Christentums, 1963, xix–xxi.

war (vgl. 1 QS IX, 16 f.), so daß auch keine Streitgespräche Jesu mit dieser Gruppe stattfinden konnten. Im Blick auf die anderen jüdischen Gruppen ist dagegen anzunehmen, daß Jesus mit ihnen positive oder negative Berührungen gehabt hat. Nur ist es sehr schwer, diese im einzelnen genau zu erheben, weil einerseits die Evangelien als «Glaubenszeugnisse» von den Interessen und Bedürfnissen der nachösterlichen Gemeinde geprägt sind und deshalb keine zuverlässigen historischen Urkunden darstellen, und weil andererseits die Evangelisten nur das pharisäisch-rabbinische Judentum kannten und deshalb mehr oder minder stereotyp die Pharisäer zum Gegenüber Jesu deklariert haben. Aus diesem Grund ist es notwendig, sowohl die Situation des Judentums in Palästina, speziell in Judäa, z. Zt. Jesu genau zu erhellen, als auch die Tendenzen der späteren kirchlichen Entwicklung zu berücksichtigen, um zu begründeten Aussagen über Jesu Stellung im Judentum seiner Zeit zu kommen. Da die Traditionsgeschichte deutlich macht, wie problematisch die sog. Jesuslogien hinsichtlich der Frage ihrer Echtheit sind, muß bei Jesu Tod eingesetzt werden, weil dieser historisch das am sichersten bezeugte Faktum ist [5]. Zudem handelt es sich hier um eine der Tatsachen, «die der Ausbreitung der neuen Lehre mehr im Wege standen, als daß sie sie gefördert hätten, die den Hörern schwer erträglich sein und in ihnen eher Zweifel als Bereitschaft wecken mußten» [6]. Indem in den ältesten christlichen Bekenntnissen eine Deutung des Kreuzestodes Jesu versucht wird [7], zeigt sich das Bemühen der frühen Christenheit, das Ärgerliche und Anstößige dieses Ereignisses zu überwinden [8].

Weil gerade Jesu Kreuzestod historisch zuverlässig bezeugt ist, soll die Darstellung unseres Thema an der Frage nach den causae crucis ausgerichtet sein [9]. Da die Kreuzigungsstrafe eine von den Römern

[5] Vgl. J. Geiselmann: Jesus der Christus I, 1965, 52.

[6] W. Trilling: Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, 1966, 46.

[7] Vgl. 1 Ko 15,3; Röm 3,25; 4,25 u. ö.

[8] Vgl. Dtn 21,23: «Ein Gehenkter ist von Gott verflucht.» Zu 1 Ko 1,23a: «der gekreuzigte Christus ein Ärgernis für die Juden» vgl. Justin: Dialog cum Judaeo Tryphone 32: «Jener, euer Christus, wie ihr ihn nennt, war so unansehnlich und niedrig, daß er zur größten Schmach, die das Gesetz ausspricht, verurteilt wurde; denn er ist ans Kreuz geheftet worden.» Zu 1 Ko 1,23b: «eine Torheit für die Heiden» vgl. Lukian: De morte Peregrini 13: «Ihr erster Gesetzgeber hat ihnen beigebracht, die griechischen Götter zu verleugnen und ihre Knie vor jenem gekreuzigten Sophisten zu beugen und nach seinen Gesetzen zu leben.»

[9] Vgl. J. Geiselmann, a. a. O., 111; J. Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 1972, 120.

hauptsächlich über Hochverräter und Aufrührer verhängte Bestrafungsart war [10], folgt daraus, daß es die Römer waren, die Jesus aus politischen Gründen zum Tode verurteilten. Aus Josephus erfahren wir, daß diese Todesart besonders häufig von den römischen Prokuratoren gegen die aufständischen Sikarier – d. h. den messianisch-charismatisch ausgerichteten linken Flügel der jüdischen Aufstandsbewegung, der seinen Ausgangspunkt in Galiläa und seinen Hauptstützpunkt in Masada hatte [11] – angewendet wurde; denn gemäß Ant XX, 102 ließ Tiberius Alexander (46–48) die beiden Söhne von Judas Galiläus: Jakobus und Simon kreuzigen; gemäß BJ II, 241 überantwortete Ummidius Quadratus (50), der Legat von Syrien, die von Cumanus (48–52) gefangenen Aufrührer dem Kreuzestod; über die Prokuratur des Felix (52–60) wird in BJ II, 253 berichtet: «Die Zahl der von ihm gekreuzigten «Räuber» und der Einwohner, denen eine Verbindung mit diesen nachgewiesen werden konnte und die er darum bestrafte, wuchs ins Ungeheure» [12]. Diese Beispiele machen offenkundig, daß Jesus von den Römern als «Zelotenführer» [13] hingerichtet wurde. In diese Richtung weist auch der von allen vier Evangelisten überlieferte Titulus über dem Kreuz, der die Ursache der Verurteilung angibt und die bei Jesus lautet: «König der Juden», also auch politischer Art ist. Da in der ältesten Form des Titulus in Mk 15,26 keine apologetischen oder für den zweiten Evangelisten typische theologische Motive erkennbar sind, besteht kein Grund, an der Authentizität dieser Angabe zu zweifeln [14]. Die entscheidende Frage lautet: Stimmt diese causa crucis? War Jesus wirklich ein solcher Revolutionär, als der er von den Römern verurteilt wurde? [15]

[10] Vgl. J. Blinzler: Der Prozeß Jesu, 1960³, 263 f.

[11] Vgl. G. Baumbach: Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, 1971, 11–22.

[12] Weitere Beispiele bei J. Blinzler a. a. O., 264.

[13] Vgl. O. Cullmann: Der Staat im Neuen Testament, 1961², 30 f.; R. Meyer: Der Prophet aus Galiläa, 1970, 113.

[14] Vgl. P. Winter: On the trial of Jesus, 1961, 108 f.

[15] Hinzu kommt, daß nach M. Dibelius «die Pilatusszene Mk 15,2–4 durch Rückschluß aus der überlieferten aitia am Kreuz gewonnen» sein könnte (Botschaft und Geschichte I, 256). Die spiritualisierende Deutung, die der vierte Evangelist diesem Titel gibt (vgl. Joh 18,36 f.; 19,21 f.), offenbart die Schwierigkeit, vor die diese Inschrift stellte, und spricht darum für ihre Historizität. Im gleichen Sinne ist das Faktum zu bewerten, daß hier nicht der religiöse Titel: «König Israels» (Joh1,49; 12,13; Mk 15,32) gebraucht wird, sondern der politische: «König der Juden» über den sich damals nicht nur die Juden, sondern auch die Jesusanhänger ärgern mußten (vgl. E. Lohmeyer: Das Evangelium des Markus, 1957, 343).

I.

Eine bejahende Antwort wird auf diese Frage von den Vertretern der sog. Zelotenhypothese gegebe , die im Anschluß an Reimarus, Kautsky, Kalthoff und Eisler ein revolutionäres Jesusbild propagieren, wonach Jesus als «Messias der Rebellion» (Kautsky) direkte revolutionäre Aktionen gegen die Römer ausgeführt habe und deshalb von letzteren gekreuzigt wurde [16]. Da in den Evangelien jedoch nur wenige Hinweise auf ein solches Jesusbild vorhanden sind, wird behauptet, Jesus sei von den Evangelisten aufgrund der veränderten politischen Situation aus einem politisch-kämpferischen Messias in einen pazifistischen Erlöser verwandelt worden [17]. Wie die Barabbas-Perikope (Mk 15,7 ffp) und die lukanische Apostelgeschichte zeigen, gab es wirklich im Urchristentum eine derartige Tendenz, Jesus von den Zeloten und die christliche Kirche von dem Verdacht einer romfeindlichen Gesinnung zu distanzieren. Ein «harmloser Laienprediger» wäre aber weder von Juden noch von Römern zum Tode verurteilt worden. Insofern muß Jesus durch sein Verhalten und Reden bei den herrschenden judäischen und römischen Behörden solchen Anstoß erregt haben, daß diese seine Beseitigung für notwendig oder zumindest für wünschenswert erachteten. Ein gänzlich unpolitisches Jesusverständnis scheidet somit von vornherein aus [18]. Als problematisch ist dann auch Bultmanns These zu beurteilen, Jesu Hinrichtung sei «aufgrund eines Mißverständnisses seines Wirkens als eines politischen» geschehen [19]; denn jedes religiöse Verhalten wirkt sich politisch aus, geschieht also niemals im luftleeren Raum. Offensichtlich sah das Jesusbild der judäischen und römischen Obrigkeit anders aus als das der Jünger und der Urkirche. Unter Berücksichtigung der großen Bedeutung, die Ostern für die christliche Traditionsbildung gehabt hat, kann prinzipiell die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß Jesus von den Evangelisten «aus einem politisch-kämpferischen Messias in einen pazifistischen Erlöser» verwandelt wurde.

Und doch läßt sich diese Behauptung der Vertreter der Zeloten-

[16] Vgl. J. Carmichael: Leben und Tod des Jesus von Nazareth 1966; S. G. F. Brandon: Jesus and the Zealots 1967; F. Andermann: Das große Gesicht, 1970.

[17] Ähnlich auch H. W. Bartsch, in: ThLZ 97, 1972, 731.

[18] Vgl. auch J. Moltmann, a. a. O., 131.

[19] R. Bultmann: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, 1960, 12.

hypothese weder im Blick auf die Umwelt noch im Blick auf die Evangelienaussagen überzeugend unterbauen. Wenn nämlich Jesus so politisch-messianisch aufgetreten wäre, dann hätte es keinen Prozeß gegeben, weder vor jüdischen noch vor römischen Behörden. Wie sich aus Josephus ergibt, griffen die Römer sofort mit Waffengewalt ein, wenn sich im ersten nachchristlichen Jahrhundert im Raum Judäa-Samaria ein Messiasprätendent erhob. Es ist hier an den Samaritaner zu erinnern, der sich unter Pilatus im Jahre 35 durch ein Beglaubigungswunder auf dem Garizim als Moses redivivus erweisen wollte [20], sowie an Theudas, der unter Fadus (44–46) als Josua redivivus durch den Jordandurchzug sein Land für Gott erobern wollte [21], ferner an den Ägypter, der unter Felix (52–60) Josuas wunderbare Einnahme von Jericho an Jerusalem wiederholen wollte [22], um es dadurch von der Römerherrschaft zu befreien [23]. In den genannten Fällen erstickten die sofort herbeigeeilten römischen Truppen die messianischen Aufstandsbewegungen im Ansatz. Für die Römer handelte es sich hierbei um eine rein militärische Angelegenheit, die keinerlei juristische Formalitäten erforderte. Da es für die Juden kein strafwürdiges Vergehen war, einen Messiasanspruch zu erheben, traten in diesen Fällen jüdische Behörden nicht in Aktion.

Wenn auch gegen die von allen vier Evangelisten unterschiedlich berichteten zwei Prozesse vor jüdäischen und vor römischen Gerichten viele Bedenken geltend zu machen sind [24], so wird doch heute selbst von maßgebenden jüdischen Forschern die Historizität von zwei Verhandlungen angenommen, wobei jedoch mit guten Gründen die vor der judäischen Behörde nur als eine Art Voruntersuchung zum Zwecke der Auslieferung Jesu an die Römer aufgefaßt wird [25]. Indem somit in der Sache Jesu von Nazareth juristisch und nicht militärisch vorgegangen wurde [26], scheidet von vornherein eine messianisch-zelotische Deutung des Jesusgeschehens aus.

Gegen ein solches Jesusverständnis spricht auch das Ergebnis von

[20] Vgl. Ant. XVIII, 85 ff.

[21] Vgl. Ant XX, 97 f.; Apg 5,36.

[22] Zum erhofften Zusammenbruch der Mauern vgl. Jos 6,16.

[23] Vgl. Ant XX, 167 f.; BJ II, 258 ff.; Apg 21,38 und dazu R. Meyer, in: ThWB VI, 826 f.

[24] Vgl. R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957³, 290–294.

[25] Vgl. Schalom Ben-Chorin: Jesus im Judentum, 1970, 22 f., unter Hinweis auf P. Winter, S. Zeitlin, Ch. H. Sohn; ferner auch D. Flusser, Jesus, 1968.

[26] Zur Problematik von Joh 18,12 vgl. R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, 1953¹³, 493.

F. Hahns und E. Dinklers kritischer Exegese zu Mk 8,27–33p, wonach V. 33b ursprünglich Jesu scharfe Ablehnung des politisch gemeinten Messiastitels im Petrusbekenntnis zum Ausdruck brachte [27]. «Da das Schweigegebot (V. 30) markinisch, die Leidensankündigung (V. 31) nachösterliches vaticinium ist, so muß sich das Satanswort (V. 33) mitsamt dem phronein ta ton anthropon auf das Messiasbekenntnis des Petrus beziehen» [28]. Nimmt man das Satanswort Jesu als die ursprüngliche Antwort auf das Petrusbekenntnis, dann wird verständlich, daß Markus und vor allem Matthäus durch Umgestaltungen redaktioneller Art und durch Einschübe eine Aufwertung des Petrusbekenntnisses (und damit eine Verchristlichung des Messiastitels) anstrebten; denn die nachösterliche Gemeinde bekannte Jesus als den Messias aufgrund von Kreuz und Auferweckung und wertete darum das Bekenntnis zu Jesus als Christus positiv. Wenn es Jesus prinzipiell abgelehnt hat, sich Messias nennen zu lassen, dann wird verständlich, daß keine bewaffneten Aktionen von ihm oder von seinen Anhängern gegen die Römer berichtet werden. Die Schwertstreichaffäre Mk 14, 47 f. kann nicht dagegen angeführt werden, weil das Subjekt des Schwertstreichs in der ältesten Überlieferung einer der Umstehenden, ein Zuschauer ist (Mk 14,47), der bei Matthäus und Lukas zu einem der Jünger wird (Mt 26,51; Lk 22,50), um im Johannes-Evangelium mit Simon Petrus identifiziert zu werden (Joh 18,10). Somit läßt sich hier die gleiche Überlieferungstendenz wie in Mk 14,4 («einige»), Mt 26,8 («die Jünger») und Joh 12,4 («Judas der Iskariote») erkennen. Die in Mk 14,47 ganz beiläufig erzählte Begebenheit, die keineswegs den Charakter eines bewaffneten Aufstands der Jünger hat, ist in den späteren Evangelien ekklesiologisch verformt worden, um als Mahnung für die Gemeinde zu dienen [29]. Daß Jesus hier als «Messias der Rebellion» agiert, kann nur eine die Überlieferungsgesetze nicht beachtende Exegese behaupten.

Auch Lk 22,36–38 führt zu keinem anderen Ergebnis; denn hier liegt eine lukanische Weisung für die Zeit nach Jesu Tod vor, die eine Zeit der Verfolgung und des Leidens für die Gemeinde sein wird und auf die sie darum vorbereitet werden soll. Das «Schwert» signifiziert dabei

[27] Vgl. F. Hahn: Christologische Hoheitstitel, 1964², 174 f.; E. Dinkler: Petrusbekenntnis und Satanswort, in: Zeit und Geschichte, Bultmann-Dankesgabe, 1964, 127–153.

[28] E. Dinkler, a. a. O., 141.

[29] Vgl. die Mt 26,52 f. und Lk 22,51 in paränetischer Absicht zugefügten Logien.

das notwendige Gewappnetsein zum Kampf, der in Gestalt der Verfolgung auf die Kirche zukommt [30].

Aber auch gegen eine politisch-zelotische Auslegung des Logions Mt 10,34; Lk 12,51 sind Bedenken anzumelden. Das 'balein machairan' weist nämlich nicht darauf hin, daß Jesus sich dadurch als kriegerischer Messias bezeichnen wolle. Daß Jesus ein Schwert getragen hat, läßt sich selbst aus Mk 14,47p nicht entnehmen. Dann kann aber nur gemeint sein, daß «mit Jesu Kommen der endzeitliche Friede noch nicht angebrochen ist, sondern der letzte Kampf» [31]. Jesus hat sich somit nicht als Friedensbringer im Sinn der Heilspropheten von Jer 6,14; 14,13; 28,9; Mi 3,5 ff.; Hes 3,16 verstanden, die unter Umgehung des Gerichts einen vordergründigen Frieden verkündigten, sondern als einer, der Unruhe und Gericht, d. h. Scheidung durch seine Entscheidungsforderung bringt. Auf diese Weise wird auch der diametrale Unterschied zu dem römischen Kaiser Augustus markiert, der sich als «Hüter des Friedens» im politisch-staatsrechtlichen Sinne verstand [32]. Gericht und Scheidung sind auch in dem Logion Lk 12,49 mit «Feuer» gemeint [33]. Formal gesehen besteht hier eine Berührung mit den Sikariern, die ihren Befreiungskampf als Vollzug des Gerichts und der Rache Gottes an allen Unreinen, d. h. an den Römern und den jüdischen Quislings, verstanden. Und doch wird gerade an diesem Punkt die völlige Andersartigkeit der von Jesus gebrachten Scheidung erkennbar. Wenn nämlich eines zum Urgestein der Jesusüberlieferung gehört, dann ist es seine Zuwendung zu den Unreinen: den Zöllnern, Huren, Sündern, Besessenen und Ausgestoßenen, und seine Gerichtsansage über die Reinen: die Frommen, Gerechten und Gesetzesstrengen [34]. Das erste Gebot ist von Jesus niemals – im schroffen Unterschied zu den Sikariern [35] – als Ermächtigung zum «heiligen Krieg» gegen die das «heilige Land» verunreinigenden Römer und deren Helfershelfer ausgelegt worden. Weil Jesus Gott nie-

[30] Vgl. R. Völkl: Christ und Welt nach dem Neuen Testament, 1961, 115.

[31] F. Hahn, a. a. O., 167.

[32] Vgl. den bei Philo: Legatio ad Gaium 143 ff. enthaltenen Augustushymnus, wo Augustus in § 147 als «eirenophylax» bezeichnet wird; zur Pax Romana vgl. A. Schalit: König Herodes, 1969, 443 ff.

[33] Vgl. Jer. 4,4; 5,14; 21,12; Zeph 1,8; 3,8 u. ö.; Mt 3,10.12p; 13,40 u. ö.

[34] Vgl. dazu E. Käsemann: Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964 119: «Jesus hat Gottes gnädiges Nahekommen als Gericht über denen verstanden und gelebt, welche Gesetz, Frömmigkeit und Theologie illusionär zwischen Gott und sich schieben».

[35] Vgl. BJ II, 118; VII, 254 f.

mals durch das Gesetz interpretiert hat, sondern das Gesetz radikal seinem Gottesverständnis subsumiert hat, darum hat er ein Element der Unruhe in die am Gesetz orientierte Welt des Judentums gebracht. Weil Jesus «Gottes unorthodox-unordentliches Entgegenkommen dem Sünder gegenüber» proklamierte [36], erschien seine Gottesverkündigung «blasphemisch, revolutionär, die moralischen Grundlagen der Religion umstürzend»[37]. Wenn man mit Windisch, Bultmann, Lohmeyer, Conzelmann und Schürmann eine «Doppelpoligkeit» in der Verkündigung Jesu annimmt [38], dann ist bereits der erste Pol: der durch die Weisheit bestimmte Gottesgedanke [39] so anstößig, daß Jesus als Störenfried der bestehenden Gesetzesordnung des Judentums erscheinen mußte. In die gleiche Richtung tendiert auch der zweite Pol: der eschatologische (apokalyptische), wie es die zur ältesten Überlieferungsschicht gehörenden Gleichnisse erweisen. In den Gleichnissen von der Güte des Vaters (Lk 15,11–32) und vom Gnadenlohn (Mt 20,1–16) bietet Jesus das Heil «in einer so bedingungslosen und radikalen Weise an, daß sich die Frage nach dem Wesen Gottes und seiner Gerechtigkeit neu stellen mußte» [40]. Die in schroffer Entgegensetzung zu dem göttlichen Erbarmen des Vaters stehende Haltung des ältesten Sohnes in Lk 15, der «voller Zorn» über dieses den Verlorenen und Unwürdigen zukommende Heil «nicht hineingehen will» zu dem Freudenmahl, zeigt, daß Jesu Gnadenangebot von den Gerechten, «die niemals ein Gebot übertreten haben» (15,29), abgelehnt wird. Im Unterschied zur apokalyptischen Gerichtspredigt des Täufers ist es bei Jesus gerade die Verkündigung der alle Grenzen und Ordnungen sprengenden Güte des genahten Gottes, die ihm Zorn und Feindschaft eintrug. Insofern müssen wir die in der Bultmann-Nachfolge stehende These von W. Schmithals ablehnen: «Nicht das Was und Wie der Gottesherrschaft... stellt den besonders erregenden Gegenstand der Predigt Jesu dar, sondern das Wann, die Zeit des Kommens der Gottesherrschaft» [41]. Daß es wirklich um ein neues Was und Wie geht, erweist das Gleichnis Mt 18,23–35. Weil sich der hier geschilderte unwahrscheinlich verschuldete Verwalter, der unbegreiflicherweise vom «König» seine riesige Schuldsumme vergeben bekam, durch diese Barmherzigkeit nicht bewegen ließ, gilt

[36] M. Limbeck: Die Ordnung des Heils, 1971, 194.

[37] F. J. Schierse: Jesus von Nazareth, 1972, 141.

[38] Vgl. bes. H. Schürmann: Das hermeneutische Hauptproblem in der Verkündigung Jesu, in: Das Geheimnis Jesu, 1972, 156 ff., speziell 162 Anm. 22.

[39] Vgl. H. Windisch: Die Bergpredigt, 1937², 23.

[40] W. P. Eckert, in: F. J. Schierse, a. a. O., 70.

[41] W. Schmithals: Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche, 1972, 92.

ihm die Frage in V. 33: «Mußtest du dich nicht auch über deinen Mitknecht erbarmen, wie ich mich über dich erbarmt habe?» Wer sich durch empfangene Barmherzigkeit nicht verändern und in Bewegung setzen läßt, verfällt nach V. 34 dem Zorngericht des «Königs». Da «König» Bild für Gott ist, wird zum Ausdruck gebracht, daß die mit dem Anbruch der Basileia mächtig gewordene Barmherzigkeit und Vergebung Gottes in eine Bewegung der Barmherzigkeit, zu einer qualitativen Veränderung des sozialen Verhaltens führen will, wodurch eine starre, unbarmherzige Gesetzlichkeit überwunden und echte Kommunikation – auch mit Verachteten, Ausgestoßenen und von der öffentlichen Meinung Diffamierten – ermöglicht wird. Zeichenhaft für diese neue Ordnung ist Jesu Jüngerkeis, zu dem neben einem Zeloten auch ein Zöllner, die sich wie Feuer und Wasser gegenüberstanden, gehörte. In der Zugehörigkeit zweier so gegensätzlich ausgerichteter Männer, eines Zeloten [42] und eines Zöllners [43], zu Jesu engstem Jüngerkreis zeigt sich das beunruhigend Neue, das Jesus gebracht hat: die mit ihm genahte Gottesherrschaft, in der die Gegensätze nicht existieren, die Menschen voneinander trennen und echte Gemeinschaft verunmöglichen. Die kommende Gottesgerechtigkeit offenbart sich hier als «Recht der Gnade», als Befreiung vom gesetzlichen Freund-Feind-Denken [44]. Von hier aus wird deutlich, wie stark die Aufständischen mit ihrem gesetzlichen Denken und ihrer Ausrichtung auf einen Gott der Rache über alle Unreinheit von Jesus getrennt sind. Dagegen liegt in der Ausrichtung des Tuns auf Befreiung eine Berührung zwischen Jesus und den Sikariern vor. Wie die jüdischen Aufstandsmünzen zeigen, spielte in dieser Bewegung der Begriff «Freiheit» eine große Rolle, bezogen auf das «heilige Jerusalem» und auf «die Erlösung Zions» [45]. Den apokalyptisch ausgerichteten Sikariern ging es dabei um die Befreiung des von Gott geheiligten Volkes von aller Sklaverei: von der sozialen wie von der politischen, von der durch einheimische wie von der durch fremde Herren [46]. Die Apokalyptik bildete also hier den Grund für die revolutionären Aktionen [47]. «Apokalyptisch» und

[42] Simon Kananaios = Simon ho zelotes, vgl. Mk 3,18; Mt 10,4 mit Lk 6,15; Apg1, 13.

[43] Levi, vgl. Mk 2,14p.

[44] Vgl. J. Moltmann, a. a. O., 136.

[45] Vgl. M. Hengel: Die Zeloten, 1961, 19 ff.

[46] Vgl. G. Baumbach: Das Freiheitsverständnis in der zelotischen Bewegung, in: Das ferne und das nahe Wort, Rost-Festschrift, 1967, 11–18.

[47] Bezeichnenderweise ging nach BJ VI, 312; Tacitus hist V, 13; Sueton Vesp 4 der Termin des Kriegsbeginns auf eine Weissagung zurück.

«revolutionär» stellen also keinen Gegensatz dar [48]. Offensichtlich hängt dies damit zusammen, daß in der Apokalyptik prophetische und weisheitliche Traditionen bestimmend sind, wobei die Akzentuierung unterschiedlich sein kann [49]. Der aktive Kampf gegen die römische Fremdherrschaft war für die Sikarier wegen der verheißenen Umwandlung der Verhältnisse im Inneren notwendig. Allerdings war die Zukunft, die sie heraufführen wollten, inhaltlich an der idealen Vorzeit Israels orientiert, in der es noch keine hellenistische Ausbeuterordnung mit Sklaven und Herren, Armen und Reichen gab [50]. Der Freiheitskampf dieser Aufständischen war deshalb ein titanischer Kampf gegen die gesamte Entwicklung – und mußte deshalb scheitern.

Bei der durch Jesus gewährten Befreiung geht es auch um reale Veränderung bestehender Verhältnisse, auch bei Jesus ist das Prophetische (die genahte Gottesherrschaft) Voraussetzung und Motor des Weisheitlichen (des Tuns des Gotteswillens). Insofern kann der Unterschied zwischen Jesus und der zelotischen Bewegung nicht auf die Formel: Zeloten = aktivistisch, Jesus = passiv-quietistisch gebracht werden [51]. Vielmehr gilt: «Der Streit zwischen Jesus und den zelotischen Widerstandskämpfern ... ging nicht darum, ob man dem Bösen Widerstand leisten soll – das anerkannte er ohne Diskussion – der Streit ging darum, auf welche Art man das Böse bekämpfen soll» [52]. Weil nach Jesus das Böse seine Wurzel im Herzen des Menschen hat (vgl. Mk 7,15. 18 ffp), beginnt seine Verkündigung mit der Mahnung zur Umkehr (vgl. Mk 1,15; Mt 4,17). Das 'gar' in Mt 4,17 unterstreicht, daß die genahte Gottesherrschaft die Vorbedingung dieser geforderten inneren Umwandlung ist. Wie in Mt 18,23–25 wird also der Mensch in die Entsprechung zu Gottes Tun gerufen, womit eindeutig ein aktiver Akzent gegeben ist [53]. Daß sich dieser Kampf gegen das Böse auch in Gestalt der zerstörerischen und dämonischen Mächte richten soll, um dadurch die

[48] Gegen S. SCHULZ: Die neue Frage nach dem historischen Jesus, in: Neues Testament und Geschichte, Cullmann-Festschrift, 1972, 40: «Deshalb ist und kann die Jesusbotschaft nicht revolutionär sein, weil sie apokalyptisch ist».

[49] Vgl. A. STROBEL: Kerygma und Apokalyptik, 1967, 37; H. KÖSTER – J. M. ROBINSON: Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, 1971, 105. Bezeichnenderweise weist ja die Apokalyptik sowohl universale als auch partikulare Tendenzen auf, vgl. P. VIELHAUER, in: E. HENNECKE – W. SCHNEEMELCHER: Neutestamentliche Apokyrphen II, 1964³, 414.

[50] Vgl. M. HENGEL, a. a. O., 138 f., 296 ff.

[51] Gegen W. SCHMITHALS, a. a. O., 92, 94 u. ö.

[52] M. MACHOVEČ: Jesus für Atheisten, 1972, 130.

[53] Vgl. auch Lk 6,36 p.

davon betroffenen Menschen zu befreien, hat Jesus nach den alten Logien Mk 3,27p; Mt 12,28p; Lk 10,28 [54] durch sein eigenes vollmächtiges Tun als Zeichen der Entmächtigung des Satans und der genahten Gottesherrschaft seinen Jüngern vor Augen gestellt. In dieser Beziehung liegt eine enge Berührung Jesu mit den Pharisäern vor, die einen apokalyptisch motivierten Kampf mit der Waffe in der Hand gegen die römische Besatzungsmacht ebenso wie Jesus radikal ablehnten und statt dessen die Umkehr des einzelnen forderten [55].

Im Blick auf unsere Frage, von der wir ausgegangen waren, bedeutet dies, daß die gegen Jesus erhobene Anklage, wie sie im Titulus des Kreuzes Ausdruck gefunden hat, als nicht zutreffend beurteilt werden muß. Daraus ergibt sich als Konsequenz, daß es bestimmte jüdische Kreise gegeben haben muß, die ein Interesse daran hatten, Jesus mit einer solchen Beschuldigung den Römern zur besonders schimpflichen Beseitigung (vgl. Dtn 21,23) in die Hände zu spielen. Daß diese jüdischen Kreise nicht selbst die Tötung Jesu vornahmen, hing mit der besonderen politischen Situation in Judäa zusammen, das seit 6 n. Chr. direktes römisches Mandatsgebiet geworden war. Gemäß BJ II, 117 wurde im Jahre 6 n. Chr. «das Gebiet des Archelaos in eine Provinz (Eparchie) umgewandelt und als Prokurator wurde Coponius ... entsandt, er empfing vom Kaiser obrigkeitliche Gewalt einschließlich des Rechts, die Todesstrafe zu verhängen». Der Unterschied zwischen Johannes dem Täufer, der in Peräa von Herodes Antipas hingerichtet wurde, und Jesus, der in Judäa von den Römern gekreuzigt wurde, ist in dem unterschiedlichen politischen Status der beiden Gebiete begründet. Da Galiläa und Peräa nicht direktes römisches Mandatsgebiet waren, sondern einem jüdischen Tetrarchen unterstanden, war der Vollzug der Todesstrafe nicht an eine römische Behörde oder Lizenz gebunden, während die andersartige Struktur von Judäa letzteres erforderlich machte. Die Folgerung daraus lautet, daß die Art der Todesstrafe bei Jesus nicht überbewertet werden und nicht gegen die andersartige Tötung Johannes des Täufers ausgespielt werden darf. Ja, man könnte sogar noch weitergehen. Die Tatsache, daß Jesus in Galiläa unbehelligt blieb, obwohl doch Herodes Antipas außerordentlich furchtsam war hinsichtlich möglicher Aufstände und Unruhen und aus dieser Angst heraus den Täufer beseitigen ließ

[54] Vgl. dazu R. BULTMANN: Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957³, 110, 174.

[55] Vgl. G. BAUMBACH: Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, 1971, 74 ff.

(vgl. Ant. XVIII, 116–119a), läßt vermuten, daß der Täufer messianischer und apokalyptischer ausgerichtet war als Jesus [56], Jesus somit nicht als «Messias der Revolution» aufgetreten sein kann. Zugleich legt sich der Schluß nahe, daß Jesu Tod etwas mit dem Zentrum des Judentums: mit Jerusalem und dem dortigen, von allen Juden verehrten Tempel zu tun hatte. Doch welcher jüdischen Gruppierung könnte Jesus solchen Anstoß bereitet haben, daß sie alles in Bewegung setzte, um ihn unter dem Vorwand politischer Unruhestiftung an die Römer zur Kreuzigung auszuliefern?

II.

Diese Frage können wir nur dann zutreffend beantworten, wenn wir von den realen Machtverhältnissen im damaligen Judäa ausgehen. Gemäß Ant XX, 251 wurde seit dem Jahre 6 n. Chr. «der jüdische Staat aristokratisch verwaltet, die Aufsicht über das Volk aber wurde den Hohenpriestern anvertraut». Auf diese Weise wurde das Synedrium die entscheidende Regierungsbehörde. Der Hohepriester als der Leiter dieser Institution war nun nicht mehr nur das geistliche Oberhaupt aller Juden, sondern er übte auch die territoriale Verwaltung im Auftrag der Römer über das jüdäische Gebiet aus und verkörperte zugleich die oberste Rechtsinstanz. Wie in der persischen Zeit stellte jetzt die Tora als das Religionsgesetz zugleich das verbindliche Staatsgesetz dar, über dessen Einhaltung der Hohepriester zu wachen hatte. Dadurch erhielten die Sadduzäer einen großen Zuwachs an Macht und Bedeutung gegenüber der Herodeszeit. Allerdings stand der Hohepriester als der vornehmste Repräsentant dieser priesterlichen Standespartei vor einer schwierigen Aufgabe: Er mußte zur Sicherung der relativen Selbständigkeit Judäas als Tempelstaat und insofern im Interesse seiner national-partikularistischen Ausrichtung um ein gutes Verhältnis zu den Römern als den Garanten dieser Ordnung bemüht sein. Demzufolge mußten Gesetzesübertretungen als Angriff auf die tempelstaatliche Ordnung und auf die Römer als «Schutzherren der Gesetze» (BJ IV, 184) angesehen und vom Hohenpriester geahndet werden. Weil der Hohepriester samt der tempelstaatlichen Ordnung Judäas von den Römern eingesetzt war, fungierte er als Beauftragter der römischen Besatzungsmacht und war somit der Verbindungs-

[56] Vgl. Mt 3,7 ffp.; 11,18p; Lk 5,33; Joh 1,8.20; zur apokalyptischen Orientierung der messianischen Propheten vgl. R. Meyer, in: ThWB VI, 828.

mann und Mittler zwischen Judäern und Römern. Für die Römer war eine solche Regelung sehr vorteilhaft; denn der Hohepriester hatte die Verfügungsgewalt über den Tempel mit seinen reichen Schätzen [57] und war deshalb immer zahlungsfähig. Außerdem besaß er dank seiner religiösen Stellung große Autorität bei den Einheimischen und konnte als Vorsitzender des Synedriums die Entscheidungen dieser obersten Rechts- und Verwaltungsbehörde bestimmen. Wegen dieser Vereinigung religiöser und politischer Funktionen in der Hand des Hohenpriesters ergab sich ein scharfer Gegensatz zu den Pharisäern und daher eine Hinneigung zu betont sadduzäischen Gedanken bei den hochpriesterlichen Geschlechtern, wofür das Haus Hannas und das Haus Boethos beispielhaft sind (vgl. Ant XX, 198 f.). Entsprechend dieser sadduzäischen Ausrichtung kam dem Tempel, dem Kultgesetz und dem Land, in dem der Tempel stand und für das er Sühne zu leisten hatte, zentrale Bedeutung zu. Wesentlich ist ja bei den Sadduzäern «die Idee eines national-partikularen Tempelstaates ..., der im Sinne überkommener heilseschatologischer Erwartungen die Keimzelle bildet für die Entsühnung des Heiligen Landes» [58]. Gemäß dieser Lehre war der Hohepriester die zentrale Heilsgestalt, wie es auch durch BJ IV, 318 bestätigt wird, wonach «der Untergang des jüdischen Staates mit jenem Tag eingesetzt (hat), an dem die Bürger Jerusalems den Hohenpriester und Leiter, auf dem ihr eigenes Heil (soteria) beruht, mitten in der Stadt hingeschlachtet sahen» [59]. Das «Heil», d. h. das Wohlbefinden Judäas hing in der damaligen Situation davon ab, daß der Hohepriester als Mittler zwischen dem Volk und den Römern wirkte und das Volk zur Gesetzesbeobachtung und die Römer zur Gewährung der Privilegien anhielt. Die von den Römern vorgenommenen häufigen Absetzungen von Hohenpriestern zeigen, wie gespannt das Verhältnis zwischen Hohepriestern und Prokuratoren war und wie geschickt und gewandt – mit der vollen Ausnutzung seiner ökonomischen, politischen und religiösen Macht – der Hohepriester vorgehen mußte, wenn er sich in einem solchen Spannungsverhältnis halten wollte. Hinzu kommt, daß er die gleiche Machtstellung gegenüber seinem aufrührerisch gesonnenen Volk zur Geltung bringen mußte, um offene Aufstände, die alles in Frage stellen würden, zu verhindern.

Dieser zeitgeschichtliche Hintergrund wird im Neuen Testament insofern zutreffend festgehalten, als in den Passionssummarien (Mk 8,31p;

[57] Vgl. 2 Mkk 3,6.15; Ant. XX, 110.
[58] R. Meyer, in: ThWB VII, 44.
[59] Gemeint ist Hannas der Jüngere (62 n. Chr.).

9,31p; 10,32 ff p) und der Passionsgeschichte aller vier Evangelien die führende Stellung des Hohenpriesters in Rechts- und Religionsfragen klar in Erscheinung tritt. Die hochpriesterliche Standespartei ist hier die entscheidende Instanz bei der Auslieferung Jesu. Da die formgeschichtliche Betrachtung wahrscheinlich gemacht hat, daß «die Leidensgeschichte als das einzige evangelische Überlieferungsstück gelten (darf), das schon in früher Zeit Begebenheiten in größerem Zusammenhang darstellte» [60], kommt den Aussagen über Jesu Gegner in dem Überlieferungszusammenhang besonderes Gewicht zu. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß die eigentlichen Akteure bei Jesu Tötung nicht, wie immer wieder in der Geschichte der Kirche behauptet wurde, die Pharisäer gewesen sein können.

Bezeichnenderweise kommen die Pharisäer – abgesehen von Lk 18,9–14 [61] und von den Weherufen in Mt 23 [62] – nur in redaktionellen Bemerkungen vor, die auf das Konto der Evangelisten und damit der nachapostolischen Zeit gehen [63]. Es ist aber interessant zu beobachten, wann die Synoptiker an eine Auseinandersetzung den Hinweis auf eine Tötungsabsicht von Jesu Gegnern einfügen. So hat Markus an das den Höhepunkt der Auseinandersetzung mit den Frommen markierende Logion 3,5: «Darf man am Sabbat Gutes tun oder Böses tun, Leben erhalten oder vernichten?» die redaktionelle Abschlußbemerkung angehängt: «Da gingen sofort die Pharisäer mit den Herodianern hinaus und heckten einen Anschlag gegen ihn aus, um ihn zu vernichten.» Die hier vorgenommene Einordnung der Jesusgegner in die Gruppe der Pharisäer und Herodianer dürfte aber «eine zeitlich falsche Angabe aus den Jahren 41–44 (sein), wo Pharisäer stark mit Herodes Agrippa (I.) zusammenarbeiteten»[64]. Durch eine ähnliche Bemerkung hat Markus einen weiteren Höhepunkt der zu Jesu Tod führenden Streitigkeiten gekennzeichnet. Im Anschluß an die Tempelreinigung (11,15–17) fügt er redaktionell die Wendung ein: «Das hörten die Hohenpriester und Schrift-

[60] M. Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums, 1961⁴, 180; kritisch dazu E. Linnemann: Studien zur Passionsgeschichte, 1970, passim.

[61] Vgl. aber die kritische Stellung dazu von L. Schottroff: Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens, in: Neues Testament und christliche Existenz, Braun-Festschrift, 1973, 439–461.

[62] Vgl. die unterschiedlichen Adressaten dieser Logien in Lk 11,39 ff. und die im Blick auf die «Echtheit» dieser Weherufe kritischen Ausführungen von E. Haenchen: Der Weg Jesu, 1966, 418–432.

[63] Vgl. R. Bultmann, a. a. O., 54–56.

[64] Ed. Schweizer: Das Evangelium des Markus, NTD 1, 1967, 40.

gelehrten und suchten, wie sie ihn vernichten könnten» (V. 18). In beiden Streitfällen handelt es sich um eine das Kultgesetz berührende Frage oder Aktion, die als Voraussetzung der Tötungsabsicht angeführt wird. Der Unterschied besteht nur in dem jeweils genannten jüdischen Personenkreis: in 11,18 und 14,1, wo nochmals die Mordintention unterstrichen wird, sind «Hohepriester und Schriftgelehrte» die treibenden Kräfte, in 3,6 dagegen «Pharisäer und Herodianer». Da letztere Zusammenstellung als unhistorisch gelten kann, ist den Hohenpriestern und Schriftgelehrten größere historische Glaubwürdigkeit zuzugestehen. In einer sachlich ähnlichen Bemerkung in Lk 19,47 wird den «Hohenpriestern, Schriftgelehrten und den Ersten des Volks» und in Mt 26,3 «Hohenpriestern und Ältesten des Volks» die Initiative bei der Beseitigung Jesu zugeschrieben. Aus einem Vergleich zwischen Mk 12,12 und den Seitenreferenten Mt 21,46 und Lk 20,19 wird deutlich, wie stark der Anteil der Evangelisten an der Festlegung der Gegner Jesu veranschlagt werden muß. Bei Markus ist nur von einem unbestimmten «sie» die Rede [65], bei Lukas sind es «Schriftgelehrte und Hohepriester» und bei Matthäus handelt es sich um «Hohepriester und Pharisäer», die sich Jesu zu bemächtigen suchen.

Während im Blick auf die Pharisäerstellen die Situation nach 70 n. Chr. in den Evangelien erkennbar wird, entspricht die in der Passionsgeschichte vorliegende Darstellung der führenden Stellung des Hohenpriesters und des Synedriums den Verhältnissen, wie sie vor der Tempelzerstörung in Judäa herrschten. Schon aus diesem Grund kommt der synoptischen Leidensgeschichte bei unserer Fragestellung vorrangige Bedeutung zu. Besondere Beachtung verdient dabei Mk 14,53–65 (Mt 26,57–68; Lk 22,66–71): das sog. Verhör vor dem Hohen Rat. Auffällig ist hier, daß bei Markus und Matthäus zwei Anklagepunkte angegeben werden, die nichts miteinander zu tun haben, weshalb Lukas den ersten Punkt gestrichen und an anderer Stelle (Apg 6,14) untergebracht hat. Es handelt sich um den Vorwurf der Tempelkritik (Mk 14,55–59p) und des messianischen Anspruchs (Mk 14,60–64p). Trotz des energischen Vetos von E. Linnemann [66] gegen eine Auswertung dieser Perikope für die historische Rekonstruktion eines solchen Verhörs bzw. Voruntersuchung, müssen wir dieses Wagnis unternehmen, da wir uns durch keine Hermeneutik die Frage nach dem Anhalt des Berichteten im Leben des irdischen

[65] Vom Kontext her wären die «Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten» (11,27) anzunehmen.

[66] E. Linnemann, a. a. O., 111 ff.

Jesus verbieten lassen. Wie schon M. Dibelius ausgeführt hat, stand möglicherweise «im ältesten Bericht nur EIN Wort Jesu ..., das Tempelwort», während das Motiv, das «der Evangelist Markus hervorzuheben wünscht ..., das Bekenntnis Jesu als Messias» ist [67]. Ed. Schweizer hat darauf fußend die zu bejahende Frage gestellt, «ob nicht auf einer ersten Stufe der Bericht mit V. 58 und dem Todesurteil oder dem Beschluß der Auslieferung an Pilatus geschlossen hat», während «in der expliziten Frage V. 61 schon ein weiteres Stadium des Berichtes zu finden ist» [68]. Markus hätte dann das Tempelwort bereits in seiner Tradition vorgefunden und es in Anlehnung an Ps 27,12; 109,2 f. als «falsch bezeugt» hingestellt. Das Tempelwort V. 58, das von den einzelnen Evangelisten in unterschiedlicher Weise entschärft wurde [69], wird von E. Linnemann als ein «bekanntes Märchenmotiv» abgewertet und mit folgender Erklärung eliminiert: «Tempelzerstörung war in einem Zeitalter, in dem die Sprengstoffe noch nicht erfunden waren, für den einzelnen eine Unmöglichkeit» [70]. Hier muß nun allerdings an E. Linnemann die Frage gerichtet werden, wie ein solches Vorgehen hermeneutisch verantwortet werden kann. Schließlich darf doch nicht übersehen werden, daß dieses Wort in einer prophetisch-apokalyptischen Tradition steht, die Gott mehr zutraute, als es E. Linnemann theologisch für legitim erachtet. In 1 Hen 90,28 f.; 91,13 (vgl. Jub 1,17. 27 f.) wird die Beseitigung des «alten Hauses» (des Jerusalemer Tempels) und die Auferbauung eines «neuen Hauses» (neuen Tempels) durch Gott als den «Herrn der Geister» angekündigt. Von hier aus gesehen hätte Jesus mit seiner Tempelprophetie V. 58, deren «ursprünglicher Wortlaut (sich) nicht mehr sicher rekonstruieren läßt» [71], einen Gottesanspruch erhoben, so daß der in V. 64 daraufhin gegen ihn erhobene Vorwurf der Blasphemie voll verständlich würde. Jesu exousia wäre demnach auch hier das Anstößige gewesen, d. h. diese Interpretation wird durch den Kontext des Lebens Jesu gedeckt und ist deshalb «dem Gesamtdenken, der Aussagemöglichkeit Jesu zuzutrauen» [72]. Bezeichnenderweise steht ja die Perikope von

[67] M. Dibelius, a. a. O., 183. 193.

[68] A. a. O., 188.

[69] Vgl. Mk 14,58 mit der Einfügung: «von Händen gemacht» und «nicht von Händen gemacht»; Mt 26,61 mit der Einschiebung des 'dynamai'; Joh 2,19 ff. mit der Deutung auf den «Tempel seines Leibes»; ferner Apg 6,14; Mk 15,29; Mt 27,40; Mk 13,2p.

[70] E. Linnemann, a. a. O., 132.

[71] R. Bultmann, a. a. O., Ergänzungsheft 18.

[72] H. Braun: Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, 1969, 35.

der Vollmachtsfrage Mk 11,27 ffp im engsten Zusammenhang mit Jesu tempelkritischem Verhalten Mk 11,15 ff. [73], an das sich der Tötungsbeschluß der «Hohenpriester und Schriftgelehrten» unmittelbar anschließt (Mk 11,18). Jesu Tempelkritik, der Streit um seine Vollmacht und die Tötungsabsicht der hochpriesterlichen Kreise bedingen sich gegenseitig. Als die entscheidende Instanz bei Jesu Beseitigung muß demnach der sadduzäische Priesteradel mit dem Hohenpriester angenommen werden, zumal auch allein diese Gruppe in der damaligen Situation die erforderliche Macht- und Rechtsposition besaß, um zu einem solchen Vorgehen legitimiert zu sein. Die Pharisäer hätten demgegenüber nur eine Lynchjustiz in Bewegung setzen können – wofür aber bei Jesus keinerlei Anhaltspunkte in den Evangelien vorliegen. Das bedeutet, daß Jesus das Establishment in Gestalt der herrschenden hochpriesterlichen Kaste provoziert haben muß [74]. Da aber Jesus nicht mit einem politischen Revolutionskonzept aufgetreten ist [75], kann er sich nicht gegen die politische Stellung und Haltung des Hohenpriesters gewendet haben. Der Gegensatz muß auf religiösem Gebiet gesucht werden. Welches war in dem damaligen römischen Mandatsgebiet Judäa ein religiöses Vergehen, das politische Konsequenzen nach sich zog? Die Antwort muß lauten: Der Verstoß gegen die Tora, die in der damaligen tempelstaatlichen Struktur zugleich Staatsgesetz war, für deren Einhaltung also der Hohepriester den Römern gegenüber verantwortlich war. Jesu eindeutig in den Evangelien bezeugte Gesetzesübertretungen in Gestalt seiner Nichtbeachtung der kultisch orientierten Reinheitsbestimmungen ließen sich durchaus politisch als Verstoß gegen die herrschende Ordnung deuten. Die von K. Berger beigebrachten Belege dafür, daß sich Jesu Gesetzesverständnis durchaus mit dem mancher jüdisch-hellenistischer Schriften berührt und von dort abgeleitet werden kann [76], helfen insofern nicht weiter, als sie aus einer anderen Situation stammen. Hinzu kommt, daß das Ganze immer mehr ist als die Summe seiner Teile, Jesu Verkündigung darum nicht als ein zufälliges Konglomerat von unterschiedlichen Traditionen angesehen werden kann. Jesu Verurteilung und Tod lassen sich nur aus der tempelstaatlichen Struktur Judäas der

[73] Vgl. dazu R. Bultmann, a. a. O., 36.

[74] Vgl. R. Meyer, in: ThWB VII, 52: «Es erscheint... geradezu als das Gegebene, daß sich Jesus auch mit den Vertretern der offiziellen Theologie des Tempelstaates auseinandersetzen mußte».

[75] Vgl. auch bSanh 43a, wo Jesus als der Regierung nahestehend gekennzeichnet wird.

[76] K. Berger: Die Gesetzesauslegung Jesu I, 1972, 2.22 u. ö.

Jahre 6–41 erklären, nur im Blick darauf wird verständlich, daß Jesus als politischer Revolutionär mißverstanden werden mußte. In dieser Struktur ist es begründet, daß Jesu Vollmacht der Freiheit zu einem gefährlichen Zusammenstoß mit den herrschenden sadduzäischen Kreisen führen mußte, die als konservative Anhänger des alten orthodoxen Standpunkts an der strengsten Befolgung des Buchstabens der Tora interessiert waren. Bezeichnenderweise verstanden – gemäß MegTaan 4 – die Sadduzäer die Forderung von Ex 21,24: «Auge um Auge, Zahn um Zahn» ganz wörtlich, während sich die Pharisäer um eine erleichternde Umdeutung dieser Worte bemühten [77], so daß Jesu Wendung gegen das jus talionis in Mt 5,38 besonders die Sadduzäer traf. Da «im Sadduzäismus stets ... allein das 'Gesetz' letzte Autorität ist, niemals dagegen der Weisheitslehrer beziehungsweise Schriftgelehrte mit der von ihm vertretenen Rechtsentscheidung» [78], mußte Jesus mit dieser Gruppe auf dem Gebiet des Gesetzesverständnisses zusammenstoßen. Wegen ihrer priesterlichen Ausrichtung waren sie besonders hellhörig, wenn ihr kultisches Denken sowie der Tempel als ihre ökonomische Grundlage attackiert wurden. Dieses kultische Denken mit seiner Unterscheidung von Rein und Unrein, Heilig und Profan dürfte wohl für Jesus aufgrund seines Gottesverständnisses unakzeptabel gewesen sein [79]. Indem in der ältesten Schicht des Verhörberichts ein tempelkritisches Wort Jesu von ausschlaggebender Bedeutung ist und indem zu Beginn der Passion in Jerusalem die Tempelreinigung steht, wird erkennbar, wie folgenreich sich diese Vorgänge für Jesu Lebensausgang in der damaligen Lage auswirkten. Daß die hochpriesterliche Kaste gerade auf ein solches, den Tempel betreffendes Reden und Tun allergisch reagierte, bestätigt die von Josephus in BJ VI, 300 ff. erzählte Begebenheit. Unmittelbar vor dem Jüdischen Krieg, etwa 62/63 n. Chr., als sich Jerusalem im tiefsten Frieden wähnte, erhob ein Prophet mit Namen Josua S. d. Ananias (Jeschu Ben Chananja) am Laubhüttenfest seine Stimme zu einer Unheilsprophetie gegen Jerusalem und den Tempel. Als es nicht gelang, ihn zum Schweigen zu bringen, «brachten ihn die archontes vor den römischen Prokurator», der ihn geißeln ließ, aber dadurch nicht seine Rufe: «Wehe über Jerusalem! Wehe über das Heiligtum!» verstummen lassen konnte. Auf die Frage des Albinus (62–64), warum er diese Schreie

[77] Vgl. Str.-B. I, 340 f.

[78] R. Meyer: Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum, 1965, 59.

[79] Vgl. Mk 7,15p und Mt 11,19p und dazu H. W. Bartsch, in: ThLZ 97, 1972, 728.

ausstieß, antwortete er mit keinem einzigen Wort. Weil er weiter seine Weherufe gegen die Stadt schleuderte, nannte ihn Albinus einen Besessenen und ließ ihn frei.

Diese Begebenheit ist darum so interessant, weil sich hier zeigt, daß die jüdische Obrigkeit solche Leute, die ihr unlieb waren, dem römischen Prokurator auszuliefern pflegte. Grund der Übergabe ist hier eine tempelkritische Unheilsprophetie. Da alles, was sich gegen den Tempel und seinen Kult richtet, als Kampfansage an die gegenwärtige Tempelordnung, und dementsprechend alles, was gegen die heilige Stadt gesagt wurde, als Kritik an der politischen Ordnung Jerusalems verstanden werden konnte, wird die Auslieferung Josuas S. d. Ananias einsichtig. Insofern zeigt sich hier eine gewisse Parallelität zu Jesu Auftreten, der darauf erfolgten Reaktion der herrschenden Schicht und dem Modus ihres Vorgehens. Ein jüdischer Forscher (Micha Joseph Bin-Gorion) hat darum diesen Jeschu Ben Chananja geradezu als das Urbild des historischen Jesus bezeichnet [80]. Jesu prophetische Rede von der genahten Gottesherrschaft als der in seinem vollmächtigen Tun angebrochenen Herrschaft des grenzenlos barmherzigen Gottes, der den «Undankbaren und Bösen» gnädig ist (Lk 6,35) und damit alle kultisch bedingten Schranken durchbricht, mußte von den priesterlichen Hütern des Bestehenden als revolutionär, auflösend und zersetzend empfunden werden. Die im Talmud enthaltene Nachricht, daß Jesus ein falscher Prophet war, der Israel zum Götzendienst verführte und abtrünnig machte [81], könnte durchaus die damalige Einschätzung Jesu durch das Synedrium richtig wiedergeben, obwohl die «Vollmacht», mit der Jesus redete und handelte, die prophetische Kategorie sprengte und ihm den Vorwurf der Blasphemie eintrug.

III.

Wenn wir am Schluß unserer Ausführungen noch einmal auf das am Anfang gebrachte Zitat zurückschauen, so zeigt sich, daß Jesus weder als «ein im Grunde harmloser Laienprediger» noch als ein «Messias der Revolution» aufgetreten ist. Als voll und ganz dem Judentum des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zugehörig, läßt er sich auch nicht unter die gängigen jüdischen Hoheitstitel subsumieren. Hinzu kommt, daß,

[80] Nach Schalom Ben-Chorin, a. a. O., 14.
[81] Vgl. bSanh 43a, 67a, 107b; ähnlich bSanh 105a; Gittin 57a.

wie Schalom Ben-Chorin im Anschluß an neuere jüdische Forschungsergebnisse festgestellt hat, Jesus wohl zu keiner der uns bekannten Gruppen ganz zu rechnen ist, obwohl ihn mit den Pharisäern am meisten verbindet [82]. Aber die Gemeinsamkeit mit den Pharisäern beschränkt sich auf die Ablehnung eines «heiligen Krieges» gegen die Römer zugunsten der Betonung der Umkehr des einzelnen und auf die Negierung von apokalyptischen Zukunftsberechnungen und Zukunftsspekulationen. Dagegen bestehen auf dem inhaltlichen Gebiet des Gottes- und des Gesetzesverständnisses unvereinbare Gegensätze zwischen beiden. Wenn wir auch die These von den Pharisäern als den Urhebern von Jesu Tod bestritten haben, so wollen wir doch keineswegs eine Gegnerschaft einzelner Pharisäer, wie sie wahrscheinlich die galiläische Periode von Jesu Wirksamkeit bestimmt hat, leugnen. Im Blick auf Jesu Verurteilung und Beseitigung kommen jedoch nur die Sadduzäer und die Römer in Frage; denn nur diese besaßen damals in Judäa die Macht, an die ja die Handhabung des Rechts gebunden ist. Die Machtfrage im Judäa der Jahre 6–41 bildet deshalb den Angelpunkt für die Beantwortung der Frage nach den Akteuren bei der Beseitigung Jesu. Da sich bei Jesus kein Messiasanspruch im politisch-revolutionären Sinne nachweisen läßt, können die Römer nur als Ausführungsorgane der jüdischen Priesterhierarchie angesehen werden. Die entscheidenden Gegensätze sind darum auf innerjüdischem Gebiet zu suchen und müssen jüdische Traditionen betreffen. Daß solche religiösen Gegensätze eminente politische Bedeutsamkeit erlangten, war in der damaligen politischen Situation Judäas begründet. Jesu vollmächtige Proklamation der neuen Gottesordnung, deren Hereinbrechen in Vollendung er als unmittelbar bevorstehend erwartete und deren Gestalt zeichenhaft in der Zusammensetzung seines Jüngerkreises aufleuchtete, stellte eine Infragestellung der von der herrschenden Priestergruppe vorgenommenen Gleichsetzung Gottes mit ihrer Ordnung und ihren Interessen dar. Da diese tempelstaatliche Ordnung von den Römern sanktioniert war, konnten diese zum Eingreifen bewogen werden. Für die Urchristenheit hat Rom durch dieses Werk des Tötens aber keineswegs den von Jesus durch Reden und Tun bezeugten gemeinschaftsstiftenden und dadurch lebenschaffenden Gott töten können. Die Botschaft von Jesu Auferweckung ist die positive Antwort der christlichen Gemeinde auf die negative Reaktion der «Welt» auf den Zeugen dieses Gottesglaubens. Damit bekennt sich die Kirche zu Jesu

[82] Vgl. Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus, 1967, 54–68.

Sache als dem Wort von Gottes grenzenloser Barmherzigkeit, das seine weiterwirkende Mächtigkeit an dem am Kreuz Verstoßenen und von Gott Verlassenen zu Ostern offenbart hat. Die Evangelien als «Glaubenszeugnisse» wollen darum den mit diesem Gotteswort identischen Jesus als Kyrios verkünden. In dieser ihrer Zielstellung ist es begründet, daß unser Bemühen, aus ihnen ein Bild von Jesu Stellung im Judentum seiner Zeit zu gewinnen, nur als ein Versuch gewertet werden kann.