

*Detlev Dormeyer*

# Die Passion Jesu als Ergebnis seines Konflikts mit führenden Kreisen des Judentums

## *I. Darstellung der synoptischen Evangelien*

Die Quellen, die über den Verlauf der Passion Jesu Auskunft geben, finden sich allein im Neuen Testament. Andere Quellen teilen zwar den gewaltsamen Tod Jesu mit, geben aber sonst keine näheren Aufschlüsse. So bestätigt Tacitus in den *Annalen* 15,44 nur, daß „Christus“ unter der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden ist. Auch die anderen zeitgeschichtlichen Quellen gehen auf den Tod Jesu weiter nicht ein.

Im Neuen Testament liefern die Passionsgeschichten der Evangelien das ausführliche Material. Hier soll besonders den Darstellungen der Synoptiker nachgegangen werden, um von ihnen aus den historischen Verlauf der Passion zu erschließen.<sup>1</sup>

### *1. Der Konflikt*

Die Passionserzählungen bilden in den Evangelien klar erkennbare Kapitel: Mk 14,1–15,47; Mt 26,1–27,66; Lk 22,1–23,56. Sie werden außerdem durch Szenen untergliedert, deren Abgrenzung nur geringfügig umstritten ist. Die Szenen entfalten jeweils ein entscheidendes Stadium des Handlungsganges.

Nach der ältesten Passionsgeschichte, der Markuspassion, ergeben sich folgende Schwerpunkte:

- 14,1–2: Todesbeschluß des Hohen Rates
- 14,3–9: Salbung Jesu in Betanien durch eine Anhängerin
- 14,10–11: Verrat des Judas
- 14,12–16: Ansage des Jünger-Verrats
- 14,17–21: Vorbereitung des Paschamahls
- 14,22–25: Einsetzung des Herrenmahls
- 14,26–31: Ansage des Jüngerabfalls

---

<sup>1</sup> Inwieweit auch in der Johannespassion historisch bedeutsames Material verarbeitet ist, wird bei dieser Rekonstruktion nur wenig berücksichtigt werden.

- 14,32–42: Gebet Jesu in Getsemani
- 14,43–52: Gefangennahme Jesu
- 14,53–54: Hinführung Jesu zum Hohenpriester<sup>2</sup>
- 14,55–65: Prozeß gegen Jesus vor dem Hohen Rat
- 14,66–72: Verleugnung Jesu durch Petrus
- 15,1–5: Prozeß gegen Jesus vor Pilatus
- 15,6–15: Passaamnestie und Verurteilung Jesu<sup>3</sup>
- 15,16–20c: Verspottung Jesu durch die Soldaten
- 15,20d–42: Kreuzigung und Tod Jesu<sup>4</sup>
- 15,43–47: Grablegung Jesu

Eine nähere Betrachtung der Szenen gibt zu erkennen, daß der Konflikt Jesu mit führenden Kreisen des Judentums kaum zur Sprache kommt. Der Todesbeschluß des Hohen Rates, der von den Repräsentanten der Sadduzäer (Hohepriester, Älteste) und Pharisäer (pharisäische Schriftgelehrte)<sup>5</sup> einstimmig gefaßt wird (Mk 14,1–2), erfolgt ohne Nennung der Gründe. Anschließend beschränkt sich das Geschehen auf die Handlungen zwischen Jesus und seinem Kreis (14,3–52). Der Hohe Rat bleibt eine Randfigur. Erst mit der Hinführung zum Hohenpriester und dem Prozeß gegen Jesus tritt der Hohe Rat als Gegenspieler Jesu wieder deutlich in Erscheinung und bleibt von 15,1–42 aktiv.

Im Prozeß werden daher erst die Konfliktgründe genannt, die den Hohen Rat zum Vorgehen gegen Jesus veranlaßt haben: das Wort Jesu gegen den Tempel und das Messiasbekenntnis. Beide Worte werden am Kreuz wieder als Spott aufgegriffen. Da allein das Messiasbekenntnis zur Verurteilung geführt hat, verwenden es die Mitglieder des Hohen Rates als Spottwort; das Tempelwort wird hingegen wie beim Prozeß von Anonymen aus der Menge gebraucht.

<sup>2</sup> 14,53–54 wird auch mit 14,55–65 zu einer Szene zusammengezogen (*Huck/Lietzmann* 1950, zur Stelle)

<sup>3</sup> 15,6–15 wird auch mit 15,1–5 zusammengelegt (*Schniewind* 1965, zur Stelle)

<sup>4</sup> 15,20d–42 werden in variierender Abgrenzung aufgeteilt (dazu *Dormeyer*, *Passion* 1974, 57).

<sup>5</sup> Der Hohe Rat setzt sich aus ‚Hohenpriestern‘, ‚Ältesten‘ und ‚Schriftgelehrten‘ zusammen.

Während in den Evangelien die Schriftgelehrten immer als Vertreter der pharisäischen Bewegung charakterisiert werden, darf nicht übersehen werden, daß auch die sadduzäische Partei ihre Schriftgelehrten hatte (*Jeremias* 1969, 265 f). Doch die Fraktion der ‚Schriftgelehrten‘ im Hohen Rat wird nach Markus nur von der pharisäischen Richtung gestellt, weil die Königin Alexandra (76–67 v. Chr.) zu der Gruppe des Priestertums (zur Zeit Jesu die ‚Hohenpriester‘) und des Laienadels (‚Älteste‘) damals die Pharisäer aufnahm (*Jeremias* 1969, 253), die aber in den Evangelien nicht mehr als Partei des Hohen Rates genannt werden.

Im Prozeß vor Pilatus erfährt das Messiasbekenntnis eine bezeichnende Abwandlung. Aus dem ‚Gesalbten‘ (Christus-Messias) wird der politische Titel ‚König der Juden‘. Diese Interpretation wird zur Grundlage der Verurteilung Jesu zum Kreuzestod.

Matthäus und Lukas folgen weitgehend der Szenenfolge von Markus. Matthäus schiebt lediglich nach der Übergabe Jesu an Pilatus (Mt 27,1–2 par Mk 15,1) den Tod des Judas ein (Mt 27,3–10) und hängt an die Grablegung die Bewachung des Grabes an (Mt 27,62–66). Lukas greift dagegen stärker ein. Nach der Einsetzung des Herrenmahls fügt er ein Gespräch über Herrschen und Dienen an (Lk 22,24–30), nach der Ansage der Verleugnung durch Petrus ersetzt er die Ansage des Jüngerabfalls durch ein Gespräch über die neue Situation des Jüngers (Lk 22,35–38), aus dem Prozeß vor dem Hohen Rat macht er ein Verhör (Lk 22,66–71)<sup>6</sup>, nach dem Prozeß vor Pilatus fügt er die Verspottung vor Herodes ein (Lk 23,6–12) und streicht die Verspottung durch die Soldaten.

So akzentuieren die Passionsgeschichten genau das Problem, das in der Diskussion um die Historizität im Mittelpunkt stehen wird: Hat der Hohe Rat durch eine Uminterpretation seines Konflikts mit Jesus Pilatus getäuscht? Dahin geht die Tendenz der Synoptiker. Oder hat Pilatus von sich aus die Initiative ergriffen, während sich der Hohe Rat herausgehalten oder lediglich Beihilfe geleistet hat? Im zweiten Fall hätten die Evangelien den Sachverhalt auf den Kopf gestellt, im ersten Fall dagegen hätten sie auf indirekte, erzählerische Weise Deutungen geliefert, die die Initiative des Hohen Rates verständlich machen sollen.

Die Motivierung des Konflikts nach den Evangelien gilt es daher zunächst nachzuzeichnen, bevor die Frage nach dem historischen Verlauf gestellt wird. Denn aufgrund dieser Reihenfolge kann deutlich werden, daß die Erzählungen der Evangelien die Hintergründe des Konflikts deutlicher erfassen, als sie die historisch nachweisbaren Fakten zu erkennen geben. Erzählte Wirklichkeit kann ein historisches Ereignis wahrer erfassen als die Reduktion des Ereignisses auf eruierbare Fakten.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Während Matthäus die Beschreibung des Konflikts nach Markus übernimmt, ändert Lukas auch hier. Er streicht im Verhör vor dem Hohen Rat das Tempelwort und verfährt entsprechend während der Kreuzigung. Doch das Messiasbekenntnis und seine Uminterpretation in den Königstitel behält er bei. Er verstärkt sogar dessen politischen Akzent, indem er den Vorwurf der Volksverführung und der Steuerverweigerung einführt (Lk 23,2).

<sup>7</sup> Diesen Zusammenhang hat bereits Schiller in seinen theoretischen Schriften aufgezeigt: „Noch mehr wird man sich überzeugen, wenn man nachdenkt, wie wenig die poetische

## 2. Die Deutung des Konflikts

Bereits der erste Satz des Markusevangeliums nennt den Titel Jesu, der im Mittelpunkt des Konflikts steht: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (1,1). Das ganze Evangelium kreist darum, Jesu Interpretation von Christus (hebräisch: Messias) und Sohn Gottes vorzustellen. So dient jede Aussage dem Ziel, die Neuheit des Auftretens Jesu, sein Abweichen von bisherigen Messias- und Sohn-Gottes-Erwartungen, die Enttäuschungen der führenden Kreise des Judentums, des Volkes, der Jünger und schließlich die daraus entstehenden Konflikte zwischen Jesus und seinen Interaktionspartnern darzustellen.

Betrachtet man die Beziehung zwischen Jesus und den führenden Kreisen des Judentums näher, so zeigt es sich, daß zwischen den zwei Gruppen des Hohen Rates deutlich unterschieden wird: den Hohenpriestern und Ältesten einerseits, den Schriftgelehrten und Pharisäern andererseits. Die räumliche und zeitliche Gestaltung des Evangeliums bei den Synoptikern ermöglicht diese Trennung. Zu Anfang seines Wirkens in Galiläa hat es Jesus nur mit den Pharisäern und Schriftgelehrten zu tun, erst als er nach Jerusalem zieht und dort seinen Prozeß findet, kommen die Hohenpriester und Ältesten hinzu. Die Konflikte mit den Pharisäern und Schriftgelehrten entzündeten sich an der Sündenvergebung, dem gemeinsamen Mahl mit Zöllnern und Sündern, der Nichteinhaltung von Fasttagen, dem Ährenraufen am Sabbat, der Wunderheilung am Sabbat (Mk 2,1-3,6; Mt 9,1-17; 12,1-14; Lk 5,17-39; 6,1-12), der Besessenenheilung (Mk 3,22-30; Mt 14,24-29. 31f; Lk 11,15-22; 12,10), der Aufhebung der Reinheitsvorschriften (Mk 7,1-23; Mt 15,1-20), der Unscheinbarkeit der Zeichen Jesu (Mk 8,11-13; Mt 16,1-4; Lk 11,16), der Ehescheidung (Mk 10,2-12; Mt 19,1-9).

In Jerusalem löst dann die Tempelreinigung den Konflikt mit den Hohenpriestern aus. Allerdings sehen sich die Schriftgelehrten als Mitglieder des Hohen Rates mitbetroffen und fragen gemeinsam mit den Hohenpriestern und Ältesten nach der Vollmacht (Mk 11,15-19, 27-33;

---

Kraft des Eindrucks, den sittliche Charaktere oder Handlungen auf uns machen, von ihrer *historischen Realität* abhängt. Unser Wohlgefallen an idealistischen Charakteren verliert nichts durch die Erinnerung, daß sie poetische Fiktionen sind, denn es ist die *poetische*, nicht die historische Wahrheit, auf welche alle ästhetische Wirkung sich gründet. Die poetische Wahrheit besteht aber nicht darin, daß etwas wirklich geschehen ist, sondern darin, daß es geschehen konnte, also in der inneren Möglichkeit der Sache. Die ästhetische Kraft muß also schon in der vorgestellten Möglichkeit liegen“ (F. Schiller: Über das Pathetische, in: Werke in drei Bänden, München 1966, II, 442).

Mt 21,12–13. 23–27; Lk 19,45–48; 26,1–8). Außerdem versuchen die Sadduzäer, die die Partei der Hohenpriester und Ältesten sind (Schubert 1970; Lohse 1971; Baumbach 1973), den Glauben an die Auferstehung der Toten lächerlich zu machen (Mk 12,18–27; Mt 22,23–33; Lk 20,27–38). Bei diesen zwei Konflikten mit der Hohenpriester- und Ältestengruppe bleibt es. Mit den Pharisäern und Schriftgelehrten kommt es aber zu weiteren Streitfällen: über die Zahlung der Steuer an den Kaiser (Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26), über die Davidssohnschaft des Messias (Mk 12,35–37a; Mt 22,41–45; Lk 20,43–44), über das wichtigste Gebot (Mk 12,28–34; Mt 22,35–40; Lk 10,25–28). Dieser letzte Punkt findet bei Markus und Lukas sogar einen verständlichen Ausklang.

Diese Übersicht läßt folgendes Ergebnis zu:

Von der Quantität und Qualität des Konfliktstoffes her ist die Spannung zu den Schriftgelehrten/Pharisäern ungleich größer als zu der anderen Gruppe. Denn das Theologoumenon ‚Auferstehung‘, das Jesus gemeinsam mit den Pharisäern vertritt, wird von den Sadduzäern nicht weiter angegriffen. Die Frage nach der Vollmacht für die Tempelreinigung bleibt dazu ungeklärt. Die Tempelreinigung führt auch weder zur Festnahme noch zu einer Verurteilung im späteren Prozeß, wohl aber zur Suche nach einer Möglichkeit der Hinrichtung. Diese Suche erneuern die Hohenpriester und Ältesten beim Hören des Winzergleichnisses im Anschluß an die Vollmachtsfrage (Mk 12,1–12; Mt 21,33–46; Lk 20,9–19). Sie treten aber wieder nicht in einen offenen Konflikt mit Jesus ein, da sie das Volk fürchten. Jesus bringt in dem Gleichnis seinen Anspruch deutlicher zum Ausdruck als in dem Vollmachtsgespräch oder gar in dem Auferstehungsglauben, den ja auch die Pharisäer teilen. Er ist der ‚Sohn‘, den Gott als letztes Angebot zu seinem Volk schickt. Durch diese Neuerzählung des Weinberglieds von Jesaja (Jes 5,1f) erhebt Jesus einen messianischen Anspruch, den er abschließend mit den Psalmworten 118,22f unterstreicht.<sup>8</sup>

Doch wird erst der beim Prozeß *direkt* von Jesus formulierte Messiasanspruch für die Sadduzäer strafwürdig; die Taten, die wie die Tempelreinigung indirekt auf ungedeckte Vollmachten verweisen, und die Reden, die wie das Weinberggleichnis indirekt auf die Messianität hinweisen, werden dagegen mit Vorsicht behandelt.

Anders verlaufen die Konflikte mit den Pharisäern und Schriftgelehr-

---

<sup>8</sup> Allerdings wird Ps 118,22 f erst in den späten jüdischen Quellen messianisch gedeutet (Strack/Billerbeck I 1974, 876). Es handelt sich hier um eine nachösterliche Interpretation durch die Gemeinde.

ten. Es geht zunächst nicht um den messianischen Anspruch, sondern um Fragen des Gesetzes. Ein deutliches Beispiel dafür ist sogleich der erste Konflikt: der Streit um die Sündenvergebung (Mk 2,1–12 par). Das Recht auf Sündenvergebung kommt allein Gott zu; daher wird es von den Pharisäern auch nicht dem erwarteten Messias zugeschrieben (*Gnilka* 1976, 19), denn der Messias hebt nicht die Gültigkeit des Gesetzes auf. Das Gesetz bringt vielmehr die Königsherrschaft Gottes, in deren Dienst der Messias steht, zur Geltung (Aboth 3,5; Berakh 2,2; vgl. *Strack/Billerbeck* I 1974, 608f); so führt der Messias gerade durch das Einhalten des Gesetzes Gottes Herrschaft endgültig zum Anbruch (*Gnilka*, a. a. O.).

Auch Jesus begründet seine abweichende Gesetzesauslegung nicht mit dem Messiasanspruch, sondern behauptet zunächst, daß Gott über das durch Einzelvorschriften geregelte Handeln hinausgeht, weil es die Situation nahelegt. Sündenvergebung läßt Gott nicht nur an dem gesetzlich geoffenbarten Fest ‚Versöhnungstag‘ zu, an dem gemäß Lev 16 der Hohepriester für sich, die übrigen Priester und das Volk ein Sündopfer darzubringen und einen Bock in die Wüste zu schicken hat (*Die Bibel und ihre Welt* 1972, 510f). Vielmehr weist Jesus mit dem unpersönlichen Passiv „deine Sünden sind dir vergeben“ (V 5) darauf hin, daß Gott auch dann Sünden vergibt, wenn sich der Leidende voll ‚Vertrauen‘ an den Verkünder der Gottes-Herrschaft wendet. Gott offenbart seine Herrschaft nicht nur durch Einzelvorschriften des Gesetzes, sondern auch in all den Handlungen, in denen die Nähe seiner Herrschaft erfahren wird. Hoffen auf Sündenvergebung, gemeinsames Mahl mit den Zöllnern und Sündern, Mahlzubereitung und Heilung am Sabbat, Besessenenheilung, Aufhebung von Reinheitsvorschriften, Leiden, lebenslange Ehepartnerschaft können die Gottesherrschaft in Anfängen anbrechen lassen. So geht der Konflikt nicht so sehr um die Zulässigkeit der Gesetzesinterpretationen Jesu („Ist es erlaubt. . .“ Mk 3,4 par), sondern um das Gottesverständnis schlechthin (*Limbeck* 1972, 64ff).

Wie sehr Markus und Lukas bemüht sind, die gemeinsame Wurzel des jesuanischen und pharisäischen Gesetzesverständnisses aufzuweisen, zeigt sich an der Diskussion um das wichtigste Gebot. Der Schriftgelehrte und Jesus sind sich darin einig, daß die Gottes- und Nächstenliebe die ersten (Mk 12,38–34) bzw. die entscheidenden Gebote (Mt 22,34–40; Lk 10,25–28) sind. Für den Schriftgelehrten, der hier auch die Meinung der Pharisäer wiedergibt, dürfte daher die Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten nicht behindern oder gar verhindern. Doch der grundsätzlichen Zuordnung von Gott und Mensch steht zu-

gleich das Anderssein Gottes gegenüber. Wenn Gott das Gesetz durch Mose in schriftlicher und mündlicher Überlieferung geoffenbart hat, bedeutet dann eine Neuinterpretation, die zum Teil vor Mose ansetzen will (Mk 10,3–9; Mt 19,4–8), nicht eine Mißachtung Gottes, eine anmaßende Vereinnahmung seines Andersseins? – so fragen die Schriftgelehrten und Pharisäer mit ihrem Vorwurf der „Lästerung“ (Mk 3,7; Mt 9,3; Lk 5,21). Doch für Jesus ist das Gesetz nur eine vorläufige Offenbarung der Herrschaft Gottes. Ohne daß Gottes Anderssein angestastet wird, macht Jesus Gottes Herrschaft in all den Bereichen geltend, die vom bisherigen Gesetz nur unzulänglich erfaßt sind, und ermöglicht dadurch eine Neuinterpretation des Gesetzes von seiner ursprünglichen Intention her, den Willen Gottes zu repräsentieren. Jesus baut nun keine neue, schriftgelehrte Schule auf, um die vergessenen, verdrängten, abgesonderten Bereiche des Lebens mit einem erneuerten Gesetz zu erfassen. Vielmehr macht er die Öffnung dieser Bereiche für das Reich Gottes von der Hinwendung zu seiner eigenen Person abhängig: „Der Menschensohn hat die Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben“ (Mk 2,10; Mt 9,7; Lk 5,24).

Für die Pharisäer und Schriftgelehrten geht aber dieser Anspruch Jesu entschieden zu weit. Weder können sie zustimmen, daß die Tora mit allen ihren Einzelschriften die Wirklichkeit nur unzulänglich erfaßt, noch können sie akzeptieren, daß sich Gott neu in Jesus von Nazaret offenbart. Mit ‚Menschensohn‘ beansprucht Jesus zwar eine eschatologische Qualifikation, aber im späteren Prozeß macht er deutlich, daß erst bei der vollkommenen Realisierung des Reiches Gottes seine Qualifikation ‚sichtbar‘ wird. Sich auf Jesus von Nazaret einlassen, heißt vielmehr, Gott in der Praxis eines Zeitgenossen zu suchen, ohne eindeutige Kriterien und Zeichen zu haben.

So verläuft der Konflikt mit den Pharisäern und Schriftgelehrten auf zwei Ebenen. Zum einen macht Jesus auf Widersprüche, Praxisferne und Unmenschlichkeiten der herrschenden Gesetzesauslegung aufmerksam (Mk 2,1–3,6; 7,9–13; 10,2–12). Solche Kritik gehört allerdings zum Gelehrtenstreit der Schriftgelehrten selbst und hätte kaum einen tödlichen Konflikt mit Jesus ausgelöst. In diese Argumentationslinie gehören weiterhin die kritischen Äußerungen Jesu zu Auswüchsen und Mißverständnissen der pharisäischen Bewegung: Mk 8,15 „Gebt acht, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes“ ist lediglich eine allgemeine Mahnung. Mk 12,37b–40 sind dagegen konkreter. Es wird den Schriftgelehrten das Pochen auf Ehrenstellung und die Ausbeutung anderer Frommen vorgeworfen. Matthäus entfaltet diese Vorwürfe zu einer großen Rede.

Aber solche Worte finden sich auch als Selbstkritik in der pharisäischen Literatur (*Strack/Billerbeck* IV, 336 ff).

Die zweite Ebene des Konflikts betrifft den Zusammenhang zwischen Gesetzesauslegung und Gottesverständnis. Hier ist für die Pharisäer und Schriftgelehrten kein Diskussionsraum mehr gegeben. Der Vorwurf der Gotteslästerung wird gleich beim ersten Streitfall erhoben (Mk 2,1–12). Und auf Gotteslästerung steht nach Lev 24,11 ff; Num 15,30 die Todesstrafe. Konsequentermaßen erfolgt nach dem fünften Streitfall der Beschluß, Jesus zu töten (Mk 3,6). Denn Jesu Unterscheidung zwischen dem gesamten Gesetz und der Intention Gottes greift das Gottesverständnis der Pharisäer in seinen Grundlagen an (s. u.).

Der Konflikt mit Jesus erfährt im Verlauf des Evangeliums keine Vertiefung; er ist vielmehr von Anfang an in voller Schärfe gegeben; dennoch schlagen die Pharisäer die Tür nicht endgültig zu, sondern bleiben gesprächsbereit (gegen *Pesch* I 1976, zur Stelle). Die Fragen nach dem Zeichen vom Himmel, der Kaisersteuer und dem ersten Gebot deuten sogar an, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten schwanken, wie konsequent sie ihren Todesbeschluß in die Tat umsetzen sollen. Als sich ihnen die Gelegenheit bietet, nach der Tempelreinigung gemeinsam mit den betroffenen Hohenpriestern zu reagieren, erneuern sie den Todesbeschluß. Die Wiederholung dieses Beschlusses zwei Tage vor dem Passah, mit dem die Passion beginnt, kommt dann nicht mehr überraschend.

Erst der wesentlich geringfügigere Konflikt Jesu mit den Sadduzäern (Mk 11,15–19) also wird für die Pharisäer zum Anlaß, mit dieser Partei eine Koalition zu schließen und gegen Jesus endgültig vorzugehen. Daß die Hohenpriester jedoch in diesem Stadium die Initiative übernehmen, zeigt an, daß die pharisäische Partei das trennende Gesetzesverständnis mit dem abweichenden Gottesverständnis nicht zum Verurteilungsgrund machen will (gegen *Berger* 1972, 590). Sie begnügt sich damit, die vom Hohenpriester betriebene Eskalation um den Messiasanspruch Jesu zu unterstützen.

In der Passion treten daher die Schriftgelehrten in den Hintergrund; von den Pharisäern wird gar nicht mehr gesprochen. Eigene Initiativen entwickeln dagegen die Hohenpriester. Sie sind die Kontaktpersonen, die den Verrat des Judas annehmen (Mk 14,10 par); sie unterstützen die Anklage des Hohen Rates bei Pilatus durch weiteres Material (15,3 par), ihnen schreibt Pilatus die Auslieferung Jesu zu (Mk 15,10; Mt 27,18); sie hetzen das Volk auf, für die Passahamnestie Barabbas statt Jesus zu fordern (Mk 15,11; Mt 27,20). Dem amtierenden Hohenpriester ist der Trupp, der Jesus verhaftet, unterstellt (Mk 14,47 par).



Im Hause des Hohenpriesters findet der Prozeß statt (Mk 14,53–54 par). Der Hohepriester stellt schließlich im Verlauf des Prozesses vor dem Hohen Rat die entscheidende Frage nach dem Messiasanspruch Jesu, zerreißt nach dem Bekenntnis Jesu seine Kleider als Zeichen für die Gotteslästerung, stellt ausdrücklich das Verbrechen ‚Gotteslästerung‘ fest und fordert die Versammlung zum Schuldspruch und Urteil auf (Mk 14,60–64b; Mt 26,62–66a; Lukas läßt die Frage nach dem Messiasbekenntnis und die Feststellung der Schuld von dem gesamten Rat vortragen: Lk 22,67–71). Die Schriftgelehrten werden nur dann aktiv, wenn der Hohe Rat insgesamt handelt.

So hat gegenüber dem vorangehenden Teil des Evangeliums in den Passionskapiteln eine Verschiebung stattgefunden, die auf das Anklagematerial zurückgeht. Denn die Gesetzesinterpretation und das unterschiedliche Gottesverständnis bilden keinen Gegenstand der Anklage, während die indirekten messianischen Ansprüche Jesu von den Hohenpriestern in den Mittelpunkt gerückt sind.

Für die Schriftgelehrten bedeutet diese Anklage daher nur das Aufgreifen eines Nebenaspektes, den sie vor dem Prokurator als Mitglieder des Hohen Rates dann nochmals uminterpretieren.

Es läßt sich folgende Verschiebung des Konflikts festhalten:

Schriftgelehrte Pharisäer	Hohepriester Älteste	Prokurator
Gesetzesinterpretation Gottesverständnis (Messiaserwartung)	Messiaserwartung (Tempelkult)	Königsanspruch

Die Verschiebung wird dadurch möglich, daß die einzelnen Gruppen, die zugleich Institutionen repräsentieren, sukzessiv eine Koalition aufbauen. Inwieweit dieses Vorgehen vertretbar oder anstößig ist, wird am Schluß noch zu besprechen sein. Zuvor wird zu prüfen sein, welche historischen Daten und Vorgänge hinter dieser Konfliktdarstellung stehen.

## II. Rekonstruktionsversuche zum historischen Ablauf der Passion

Es besteht ein Konsens, daß hinter der Markuspassion alte Traditionen stehen. Ob die späteren Abweichungen in der matthäischen und lukanischen Fassung alte Traditionen enthalten, ist dagegen umstritten.

ten. Auf das Problem der Sondertraditionen soll hier nicht mehr eingegangen werden.<sup>9</sup>

Doch die Markuspassion stellt genügend Probleme.

Von Wendling wurde sie in drei Schichten aufgeteilt: Redaktion des Evangelisten,  $M_2$  = Erzählungen von Wundertaten Jesu,  $M_1$  = Apophthegmata Jesu (Wendling 1905, 13).  $M_1$  bildet mit den Szenen und Versen 14,1-7.10.11.22-25.43-46.48f.50.65; 15,1-15.21-24a.26-27.31-32.34a.37 (edb. 177-203) einen Bericht.

Bultmann nimmt die These vom Geschichtsbericht auf, streicht aber Wendlings Konstruktion zusammen auf 14,43-47.50-52.53a.65; 15,1.3.5.15b.20b-24a (27). 37. (Bultmann 1967, 301). Finegan sucht für diesen Bericht den Anschluß nach vorn und einen schlüssigen Abschluß. Er leitet den Bericht mit der Tempelreinigung ein und rundet ihn mit der Grablegung ab: 11,15.16.18.; 14,3-7. 1a. 22b. 23. 25. 32. 37a. 43. 46. 50. 53a. 54a. (54c. 66b-72); 15, 1.2.15b.21.22a. 24a.26.37.40f.42a.43.45b.46 (Finegan 1934, 82).

Nicht so sehr an der Rekonstruktion der ältesten Schicht, sondern mehr an der Herausarbeitung der Formgeschichte sind Bertram (1922) und Dibelius interessiert. So läßt Dibelius die meisten Szenen als ursprüngliche Einheiten bestehen und arbeitet dann deren Motive, Form und Sitz im Leben heraus (Dibelius 1966, 178-219). Schille (1955), Peddinghaus (1966), Schulz (1967) und die Kommentare Grundmann (1965), Lohmeyer (1953), Schniewind (1949), Schmid (1963) und Schweizer (1968) führen dieses Verfahren weiter.

Jeremias ermittelt durch den synoptischen Vergleich, in den er die Johannespassion einbezieht, einen Langbericht und gewinnt aus dem wieder einen Kurzbericht, der mit 14,43 ff beginnt (Jeremias 1967, 83-90). Ähnlich verfährt auch Blinzler (1960, 54ff).

---

<sup>9</sup> Dazu Schneider (1973): Matthäus verwendet zusätzlich alte Traditionen, aber keine eigene Quelle der Leidensgeschichte neben der Markuspassion (32). Lukas hat zwar umfangreichere Traditionen als Matthäus, aber ebenfalls keine „zusammenhängende Sonderquelle“ (32 f, vgl. ders. 1969).

Für den Konflikt zwischen Jesus und den führenden Kreisen des Judentums ist der nur von Matthäus berichtete ‚Blutruf‘ besonders interessant (Mt 27,25). Frankemölle (1974) hält ihn für redaktionell: Dtn 27,15 hat auf Mt 27,25a eingewirkt, und Dtn 27,25; 21,1-9 haben auf Mt 27,24 (Händewaschen des Pilatus) eingewirkt (204-211). Das Volk bestätigt die ‚Verfluchung‘ Jesu als falscher Messias durch einen gemeinsamen Ruf. Durch diese „unverständige“ Anwendung des Bundesrechts nach Dtn richtet aber das Volk die Verfluchung gegen sich selbst. Es wendet sich nicht gegen einen Götzen-diener, sondern gegen den von Gott gesandten Messias. „Israel“ vertut aus Unverständnis mit diesem Blutruf das Privileg, „Jahwes Eigentumsvolk“ zu sein (210). Der Gedanke, daß das Blut des ‚ermordeten Gottessohnes‘ nun bis ans Ende der Zeit als ‚Schuld‘ auf Israel lasten wird, ist dagegen Matthäus fremd.

Einen radikal neuen Ansatz versucht Linnemann, indem sie den Einzelszenen isolierte Traditionen zuschreibt; dem Endredaktor hat keine zusammenhängende Passionstradition vorgelegen (*Linnemann* 1970, 171).

Die anderen, neueren Monographien zur Passion suchen dagegen weiter nach einem ältesten Bericht. Schreiber beschränkt sich auf den Kreuzigungsbericht und erarbeitet zwei voneinander unabhängige Traditionen: 15,20b–22a.24.26 und 15,25.26.29a.32c.33.34a.37.38. (*Schreiber* 1967, 22–82). Schenk setzt diese Linie mit sehr differenzierten Methoden fort (*Schenk* 1974). Schenke gelangt nach einer aufwandreichen Analyse dagegen wieder zu einem einheitlichen Ur-Bericht, der sich aus Grundbeständen der wichtigsten Szenen ab 14,32 zusammensetzt (*Schenke* 1971; 1974).

Dormeyer rekonstruiert von der Tempelreinigung an eine Märtyrerakte, die sekundär dialogisiert und dann vom Redaktor überarbeitet wurde (*Dormeyer* 1974).

Alle Hypothesen, die methodisch möglich sind, wurden so auf die Analyse der Markuspassion angewandt. Pesch spricht in seinem Kommentar daher von einer „Sackgasse“, in die die historisch-kritische Forschung geraten ist (*Pesch* 1977, 1ff). Er sucht ein neues Verfahren, erklärt die schriftliche Fassung der Passion weitgehend für traditionell und erschließt von diesem Befund aus den historischen Ablauf der Passion. Der Endredaktor hat sich lediglich mit Zusammenstellen begnügt.

Ist aber diese Gewaltkur von Pesch notwendig? Bestätigt sie nicht vielmehr die Schwierigkeit, nach einer exakten linguistischen Analyse der Endgestalt vorgängige Traditionen zu ermitteln?

Ich gebe Pesch darin recht, daß die Rückfrage nach den historischen Anlässen gestellt werden muß. Aber mittels der Traditionsgeschichte läßt sich eine literarische Schicht eben nicht mehr auf das Jahr 37 n. Chr. (*Pesch* 1977, 21) zurückführen, sondern bleibt auf den Zeitraum kurz vor der Endredaktion (um 70 n. Chr.) beschränkt.

Insofern erkenne ich Schenks Kritik an meiner traditionsgeschichtlichen Analyse von 1974 an, daß die Märtyrerakte nicht mehr literaturkritisch aus der nachfolgenden Traditionsschicht zu eruieren ist (*Schenk* 1976, 189ff). Ich halte jedoch daran fest, daß hinter dieser Tradition eine Vorlage steht, die den wesentlichen Ablauf des Prozesses und Kreuzestodes Jesu in Form einer Märtyrerakte darstellt. Es gibt für ihre Existenz Hinweise wie die Kohärenz des Erzählgerüsts, die *termini technici* der Rechtssprache, die theologischen Rollen des ‚leidenden Gerechten‘ (dazu näher *Ruppert* 1972, 42ff) und des ‚Märty-

rers' und schließlich die literarischen Gattungen des frühjüdischen Martyriums und der hellenistischen Märtyrerakte. Diese auf verschiedenen Ebenen gelagerten Anhaltspunkte legen insgesamt die Bildung einer christlichen Märtyrerakte nahe aufgrund des überlieferten Todes Jesu *und* aufgrund der Notwendigkeit, diesen Tod literarisch und theologisch zu deuten.

Bereits das *Sprechen* von diesem Tod erfordert eine Selektion vorgegebener Sprachmuster, mit denen dieses Ereignis wiedergegeben werden kann. Daher ist es gleichgültig, ob über den Tod Jesu mit einem Bekenntnis oder mit einer Erzählung oder mit beiden Sprechweisen zugleich geredet wird (*Weinrich* 1973, 330f; *Dormeyer* 1978, 45f). Das Bekenntnis bringt die persönliche Betroffenheit zum Ausdruck, die Erzählung baut eine eigene Welt auf, in der Jesus in der Interaktion mit anderen eine bestimmte Rolle einnimmt. So wird bereits die Wahl der Gattung entschieden, ob Jesus nur ein austauschbarer, historischer Fall ist (so ist die Wirkung des Geschichtsberichts nach *Bultmann* 1967, 301f), ob Jesus nur ein Apokalyptiker ist (so ist die Wirkung nach der apokalyptischen Tradition nach *Schreiber* 1967, 66f, und *Schenk* 1974, 37ff), ob Jesus die Erfüllung der Heilsgeschichte ist (so ist die Wirkung des Weissagungsbeweises in der ältesten Erzählung nach *Dibelius* 1966, 187f) oder ob Jesus leidender Gerechter und Märtyrer zugleich ist.

Gegen Pesch läßt sich daher weiter behaupten, daß sich hinter der sinnvoll gestalteten Oberfläche der Markuspassion eine Tradition herausarbeiten läßt, die sich wiederum durch die Transformation bestimmter Hinweise auf eine weitere Traditionsschicht zurückführen läßt. Die literaturkritische Analyse ist allerdings nur zur Abhebung der Endredaktion tauglich, für die Weiterführung der Traditionsgeschichte sind dann andere Verfahren notwendig (*Pesch* 1977, 2ff; *Berger* 1972, 169ff; s. u.).

### *III. Der zeitgeschichtliche und innerkulturelle Vergleich*

#### *1. Methodische Probleme*

Ein wichtiges Kriterium für die historisch-kritische Traditionsgeschichte ist die Bestimmung der Originalität Jesu. Wenn eine Handlung oder ein Ausspruch weder aus dem Interesse der Gemeinde oder des Frühjudentums abgeleitet werden kann, kann sie unter Beachtung der übrigen Kriterien auf Jesus selbst zurückgeführt werden (*Käsemann* 1967, 205).

Vom religionsgeschichtlichen und innerkulturellen Vergleich dagegen, der besonders von der jüdischen und judaistischen Exegese, aber zunehmend auch von den Exegeten der historisch-kritischen Richtung angewandt wird, wird dieses Kriterium mit Skepsis betrachtet. Es wird vielmehr gefragt, ob eine Handlung Jesu in die nachösterliche Gemeindegemeinschaft oder in das zeitgenössische Judentum hineingehört und ob die literarische Form die Rückführung zuläßt (Maier 1976, 74ff; Ben-Chorin 1967, 10ff). Solange sich überlieferte Taten und Worte Jesu in das Frühjudentum einfügen lassen, werden sie auch dem vorösterlichen Jesus zugeschrieben.

## 2. Historische Hintergründe der Passionsdarstellungen

Wenden wir nun dieses Verfahren auf die Passion an. Den Anschluß der Passion nach vorn bildet die Tempelreinigung (Finegan 1934, a. a. O.; Hengel 1970, 15f; Dormeyer 1974, 85f; Pesch 1977 zur Stelle). Denn dieser Vorgang hat den entscheidenden Anstoß für die Verhaftung geliefert. Er läßt sich auch gut in den religiösen und kulturellen Hintergrund einordnen (s. u. III. 3.).

Von weiterem Gewicht sind die Fragen, von welcher Autorität der Verhaftungstrupp kam, ob vor dem Hohen Rat ein Prozeß oder ein Verhör stattgefunden hat, ob Pilatus auf Drängen des Hohen Rates dem römischen Prozeß geführt hat, weshalb das Urteil auf Kreuzesstrafe lautete.

Denn aus der Kreuzesstrafe schließt Winter, daß für die Verhaftung, den Prozeß und das Urteil *allein* der römische Prokurator Pilatus zuständig war (Winter 1967). Seine Argumentation soll kurz vorgestellt werden.

Nach Mk 14,43 nimmt ein Trupp des Hohen Rates, der mit „Schwertern“ und „Knüppeln“ ausgerüstet ist, Jesus gefangen. Joh 18,3 spricht von einer römischen Kohorte und von Knechten des Hohen Rates. Die Angaben lassen sich harmonisieren, weil die Ausrüstung mit ‚Schwertern‘ auf römische Soldaten verweist, während die ‚Knüppel‘ die Ausrüstung der jüdischen Amtsdienere bezeichnen. „Der Markusevangelist hat es nur unterlassen, ausdrücklich zu erwähnen, daß bei der Verhaftung Jesu römisches Militär zugegen war“ (98). Jesus spricht anschließend den Grund der Verhaftung aus. Er wird wie ein „Räuber“ (*lestes*) verhaftet (Mk 14,48). „Das griechische Wort wurde jedoch nicht nur auf Straßenräuber angewandt, sondern auch auf Personen, die in einer römischen Provinz der römischen Staatsgewalt bewaffneten Widerstand entgegengesetzten“ (98). Die Abführung Jesu zum

Haus des Hohenpriesters (Mk 14,53a) dient der Vorbereitung des Prozesses vor dem Prokurator. Die Mithilfe der jüdischen Obrigkeit ist zuvor vom Prokurator angefordert worden (99). Der nächtliche Prozeß des Hohen Rates ist redaktionell. Denn der Verlauf des Prozesses widerspricht dem jüdischen Verfahren (*Winter* 1963, 137f). Auf die Anklagen wird im Prozeß vor Pilatus außerdem kein Bezug genommen, und Pilatus eröffnet das Verfahren völlig neu (*Winter* 1967, 100). Der frühe Zeitpunkt des Pilatusprozesses macht es weiterhin erforderlich, daß Pilatus schon vor Beginn um die Verhaftung wußte (100). Der Anklagepunkt ‚König der Juden‘ greift den ‚Räuber‘-Vorwurf wieder auf und führt mit der Kreuzesstrafe zu dem Urteil, das für Aufruhr vorgesehen ist. Die jüdische Todesstrafe für Gotteslästerung wäre dagegen die Steinigung gewesen (102). Die Barabbasamnestie ist verworren und erst sekundär entstanden, um Pilatus zu entlasten (101). So kommt Winter zu dem Ergebnis: „Es war nicht Pilatus, der unter Zwang stand, als er Jesus in den Tod gab; es war der Hohepriester und der Hohe Rat, die sich unter dem Druck des Militärpräfekten bereit fanden, dem Pilatus Handlangerdienste zu leisten, und sich dazu benutzen ließen, den Prozeß gegen Jesus vorzubereiten“ (103).

Die Argumentation Winters wirkt zunächst schlüssig. Doch muß ihm grundsätzlich entgegengehalten werden, daß er das traditionsgeschichtliche Verfahren tendenziös anwendet. Gefangennahme und Prozeß vor Pilatus werden als historische Dokumente ausgewertet, während der Prozeß vor dem Hohen Rat und Barabbasamnestie als redaktionell oder sekundär ausgeschieden werden. Wenn Winter mit seiner Bemerkung am Anfang Ernst macht, daß die Evangelien „Glaubensurkunden“ sind (96), so muß er *alle* Szenen der traditionsgeschichtlichen und historischen Kritik unterziehen.

Kann es nicht sein, daß der ‚Räuber‘-Vorwurf erst von Markus Jesus in den Mund gelegt wurde? Jesus gibt dann zu erkennen, daß er die beabsichtigte Uminterpretation der Messias-Anklage in die Königsanklage durchschaut (*Dormeyer* 1974, 138ff).

Sind die Angaben zur Tageszeit tatsächlich historische Überlieferungen, oder sind sie aufgrund apokalyptischer Erwartungen erst vom Endredaktor geschaffen worden (*Dormeyer* 1974, 213f)?

Gehört die Ausrüstung des Verhaftungstrupps mit Schwertern nicht auch zur Bewaffnung eines jüdischen Trupps zur Zeit Jesu (*Michel/Bauernfeind*: Flav. Jos. Bell. III, Anm. 39)?

Und nun Fragen zu grundlegenden historischen Sachverhalten: Hätte der Hohe Rat das Recht gehabt, Jesus aufgrund der Gotteslästerung zur Steinigung zu verurteilen?

Es läßt sich zwar nicht eindeutig klären, ob der Hohe Rat in religiösen Angelegenheiten noch das Recht der Todesstrafe besaß. Jedenfalls verweist der zeitgenössische Geschichtsschreiber Flavius Josephus ausdrücklich darauf, daß dem römischen Prokurator das Recht auf die Todesstrafe zustand (Bell. II 117). Wenn von jüdischer Seite Hinrichtungen durchgeführt wurden, wie im Falle des Stephanus (Apg 7) und des Jakobus (Apg 12,1–2), handelte es sich entweder um Lynchjustiz (Stephanus) oder um eine Amtshandlung eines herodianischen Königs (Agrippa), der zugleich die Funktion eines Prokurators ausübte (Bell. II 215 ff). Aus dem Fehlen eines zeitgeschichtlichen Hinweises auf die Kapitalgerichtsbarkeit des Hohen Rates schließt Blinzler daher zu Recht, daß der Hohe Rat diese Kapitalgerichtsbarkeit unter der römischen Herrschaft nicht mehr besaß (*Blinzler* 1960, 168f).

Wenn der Hohe Rat Jesus hinrichten lassen wollte, konnte er sein Vorhaben nur über den römischen Prokurator verwirklichen. Mit einem religiösen Delikt wie dem Messiasbekenntnis hätte aber der Hohe Rat kein Verbrechen, das auch für den Prokurator todeswürdig war, zur Anklage bringen können. Wenn Jesus tatsächlich ein Messiasbekenntnis abgelegt hatte, mußte der Hohe Rat seine Anklage ins Politische transformieren, um bei Pilatus Erfolg zu haben.

Die grundsätzliche Frage ist allerdings, ob ein messianischer Anspruch Jesu tatsächlich den Konfliktstoff mit dem Hohen Rat abgegeben hat (s. u. III. 3).

An dieser Stelle ist auch zu behandeln, ob der Prozeß vor dem Synedrium rechtswidrig verlief. Blinzler weist nach, daß nach dem Strafrecht der Mischna grobe Verfahrensfehler stattgefunden haben, zum Beispiel, daß der Richter selbst den Angeklagten zum Verbrechen anleitet, daß die Zeugen des Verbrechens zugleich die Richter bleiben. Doch ist zu berücksichtigen, daß die Mischna pharisäisches Strafrecht kodifiziert, während zur Zeit Jesu vom Hohen Rat nach sadduzäischem Strafrecht verfahren wurde (*Blinzler* 1960, 154ff). Zwar fehlen uns die schriftlichen Kodifizierungen, doch gestaltete sich das sadduzäische Strafrecht wohl so, daß einerseits nur die Tora galt, wie sie im Pentateuch niedergelegt war, daß aber andererseits Prozeßführung und Subsumierung analoger Fälle unter die Toravorschriften nach Gewohnheitsrecht abliefen. Das Gewohnheitsrecht war aber von den herrschenden Kreisen, den Sadduzäern, bestimmt. So gibt der Prozeß vor dem Synedrium einen historisch *möglichen* Prozeß wieder. Die Parallelen Lukas und Johannes raten jedoch zur Vorsicht, von dem realistisch dargestellten Prozeß auf dessen Historizität zu schließen. Da der Hohe Rat den Prozeß doch an Pilatus abzugeben hatte, wird er sich nach

Johannes und Lukas nur mit dem Verhör begnügt haben. Daß dieses ihm von Pilatus aufgezwungen wurde, dafür gibt es aber keinerlei Textbelege. So bleibt die Tempelreinigung als entscheidender historischer Anhaltspunkt übrig, der Verhör und römischen Prozeß nach sich zieht.

### *3. Die Tempelreinigung als der historische Konfliktstoff zwischen Jesus und den Sadduzäern*

Maier urteilt vorsichtig: „Das alles weist auf eine gewisse Nähe Jesu zur pharisäischen Richtung, doch auch auf eine kritische Distanz, nicht zuletzt bedingt durch die aus der unterschiedlichen Aktualität der Enderwartung sich ergebenden Blickwinkel. Sieht man von der akuten Reichgotteserwartung ab, so nimmt Jesus im Koordinatensystem der bekannten damaligen jüdischen Richtungen keine ausgesprochene Extremposition ein. . . Sah er in Anbetracht der recht heilloosen Gruppenkämpfe . . . seine Aufgabe darin, ein Zeichen, ein letztes Zeichen zu setzen? . . . Die alle Gruppennormen ignorierende, demonstrativ zugesprochene Sündenvergebung paßt zu einem solchen letzten Ausnahmezustand und zu dem Ziel der endgültigen Reintegration des Gottesvolkes, dessen tiefe innere Zerspaltung auf bloße politische Weise nicht mehr zu heilen war, sondern eine wirkliche Wende im Denken und Verhalten erforderte. Es erscheint möglich, daß er dieses Zeichen auch mit seinem persönlichen Geschick setzen wollte, als Märtyrer-Prophet, durch . . . Einsatz eigenen Lebens, durch – nach üblichen innergeschichtlich gültigen Maßstäben gemessen – Selbstpreisgabe, um – endgeschichtlich gedacht – in letztgültiger Weise auf den Gott Israels und jedes Einzelnen hinführen zu wollen, um den es zwar allen damaligen Richtungen ging, über dessen Willen man sich aber in Auslegung und Anwendung zutiefst entzweit hatte“ (Maier 1976, 109 f).

Der Konflikt, der zur Passion führte, betraf nach Maier daher nur den Kult. Das „eschatologische Zeichen“ der Tempelreinigung erfüllte für die Tempelbehörde den „Tatbestand einer gefährlichen Agitation“ und hatte „zwangsläufig die Verurteilung als politischer Rebell (auch durch die Römer“ zur Folge (ebd. 98 f).

Ich stimme Maier zu, daß es historisch naheliegend ist, daß bereits eine Zeichenhandlung auf dem Tempelgebiet den Sadduzäern genügte, den Täter festnehmen zu lassen und ihn dem Prokurator mit einer politischen Anklage zu übergeben. Denn gerade vom Tempel gingen immer wieder Aufstände aus, weil er aufgrund seiner Bedeutung und



Ausdehnung der ideale Versammlungsplatz für die jüdische Bevölkerung war. Besonders brisant waren die Tage der großen Wallfahrtsfeste (Mk 14,2; Bell II. 5 ff. 39 ff. 224 ff.). Wie die sadduzäische Tempelbehörde beim Auftreten religiöser Unruhestifter mit dem römischen Prokurator zusammenarbeitete, stellt Josephus am Fall des Jesus, Sohn des Ananias, dar:

„Vier Jahre vor dem Krieg,<sup>10</sup> als die Stadt noch im höchsten Maße Frieden und Wohlstand genoß, kam nämlich ein gewisser Jesus, Sohn des Ananias, ein ungebildeter Mann vom Lande zu dem Fest, bei dem es Sitte ist, daß alle Gott eine Hütte bauen, in das Heiligtum und begann unvermittelt zu rufen: ‚Eine Stimme vom Aufgang, eine Stimme vom Niedergang, eine Stimme von den vier Winden, eine Stimme über Jerusalem und den Tempel, eine Stimme über Bräutigam und Braut, eine Stimme über das ganze Volk!‘. . . Da glaubten die Obersten,<sup>11</sup> was ja auch zutraf, daß den Mann übermenschliche Macht treibe und führten ihn zu dem Landpfleger, den die Römer damals eingesetzt hatten“(Bell. VI 300–303). Der Prokurator Albinus läßt Jesus geißeln und anschließend laufen, weil er ihn für wahnsinnig hält. Jesus kommt während der späteren Belagerung Jerusalems durch ein Wurfgeschloß um (Bell.VI 304–309). Die Parallele dieses Unglückspropheeten zum Fall des Jesus von Nazaret ist offensichtlich. Jesus, der Sohn des Ananias, wird nicht wegen eines religiösen Vergehens beim Synedrium angeklagt, sondern wird von der Tempelbehörde an den Prokurator wegen des Verdachts auf eine politische Straftat übergeben, obwohl dieser Jesus lediglich die alttestamentliche Unglücksprophezie weitergeführt hat. Im Unterschied zum Prozeß vor Pilatus erfolgt in diesem Fall aber eine Freilassung.

Daß der Prozeß gegen Jesus von Nazaret nicht so glimpflich ausging, dürfte dagegen an dem ungleich größeren Konflikt liegen, der zwischen ihm und den jüdischen Autoritäten bestand und der nicht nur kultischer Art war.

Berücksichtigen wir die literaturkritische Traditionsgeschichte, so bildet Mk 11,15b. 16. 18a das älteste Stadium der literarischen Form. Da es sich um einen knappen Geschichtsbericht handelt, gehört das Wort V 17 nicht notwendig zur Form hinzu. V 15a. 18b. 19 bilden spätere Einrahmungen.<sup>12</sup>

---

10 Der jüdisch-römische Krieg begann 66 n. Chr.

11 Mit den Obersten, griechisch: archonten, ist die Tempelbehörde gemeint.

12 V 15a ist eine redaktionelle Bemerkung, die die vorangehende Verfluchung des Feigenbaumes mit der Tempelreinigung verbindet. V 15b.16.18 bilden eine erzählerische Ein-

Dem religiösen und kulturellen Hintergrund des Vorgangs, den V 15b. 16. 18a darstellen, ist nun nachzugehen.

An der Verwaltung des Tempels durch die Hohepriesterschaft gab es zur Zeit Jesu bereits laute Kritik. Schon Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus hatte eine Gruppe von Frommen – es handelte sich um Essener – unter Führung eines Priesters den Tempel verlassen und in Qumran am Toten Meer ein Kloster gegründet, um dort auf den eschatologischen Tempel mit einem reinen Kult zu warten.

Auch in pharisäischen Kreisen wurden zur Reinhaltung des Tempels Gebote entwickelt, die aber von den Sadduzäern unbeachtet blieben (*Neusner* 1973, 69).

Es konnte also gut zum Selbstverständnis Jesu gehören, daß er an der Verwaltung des Tempels durch die Hohepriesterschaft Anstoß nahm und einem speziellen Übelstand abzuhelpfen suchte; in unserer Überlieferung handelt es sich um die mißbräuchliche Verwaltung des Vorhofs der Heiden.

Jesus wird aber nicht das große Areal des 450 x 300 m messenden Vorhofs (*Pesch* 1977, zur Stelle) von allen Händlern gesäubert, sondern sich mit einer Zeichenhandlung begnügt haben. Er wird ohne Gewaltanwendung eine Gruppe von Händlern zum Verlassen des Tempelplatzes veranlaßt haben als Zeichen dafür, daß das dortige Geschäftstreiben der Heiligkeit des Tempels widersprach.

Jesus wird darüber hinaus bezweckt haben, daß bei der Nähe der von ihm angekündigten Gottesherrschaft den Heiden der Vorhof zum Gebet wieder zur Verfügung stand. Wenn auch Jesus keine direkte Heidenmission betrieben hat, kam es ihm doch darauf an, daß die religiösen Einrichtungen ihre ursprüngliche Funktion wieder erfüllen konn-

---

heit. V 19 ist wieder redaktioneller Abschluß, der an die Einleitung von V 15 a anknüpft. Die Zeitangabe führt das redaktionelle Wochenschema weiter (*Roloff* 1970, 91 ff). V 15a.19 werden zwar auch als sekundär eingestuft (*Pesch* 1977, zur Stelle), aber es ist deutlich, daß sie zu der Einheit Vv 15b.16.18 zusätzlich hinzugewachsen sind (gegen *Pech* ebd.); denn sie verbinden diese Verse mit einer größeren Einheit. Umstritten ist der Ausspruch Jesu V. 17. Einige Exegeten rechnen ihn zum Erzählgerüst, weil die Handlung sonst unklar bleibt (*Hengel* 1970, 16; *Pesch* 1977); im allgemeinen gilt V 17 aber als nachträgliche, redaktionelle Deutung (*Roloff* 1970, 91; *Bultmann* 1967, 36; *Dormeyer* 1974, 86), weil die Einleitung „er belehrte sie“ nur locker mit dem Vorangehenden verbunden und ‚lehren‘ ein redaktionelles Vorzugswort ist. Die Einheit von V 15b (16) und V 18a darf allerdings nicht angetastet werden, sonst wird die Notiz von der Tempelreinigung zu einem sinnlosen Traditionsstück (*Roloff* 1970, 92 gegen *Bultmann* 1967, 36). V 18b hebt sich dagegen von dem Vorgang der Tempelreinigung ab und beschreibt die Wirkung des gesamten Handelns Jesu. Das redaktionelle Vorzugswort ‚Lehre‘ weist wie bei V 17 darauf hin, daß V 18b redaktionelle Bemerkung ist (*Roloff* 1970, 92). Es ergibt sich als Tradition V 15b.16.18a, die insgesamt die Form eines notizhaften Geschichtsberichts bilden.

ten. Der Tempel hatte nun mit seinen unterschiedlichen Vorhöfen die Aufgabe, Gottes Heiligkeit bei Juden *und* Heiden zur Geltung zu bringen.

Konsequent interpretiert der spätere V 17 mit dem Zitat aus Jes 56,7 die Reinigung des Vorhofs der Heiden auf die eschatologische Völkerwallfahrt hin. Wenn das Reich Gottes vollkommen anbricht, werden alle Heiden zum Tempel des Herrn kommen. Nach Markus wird der Erfolg der Reinigung jedoch durch den Kreuzestod Jesu verhindert. Daher wird der Tempel durch die Gemeinde des auferstandenen Jesus abgelöst. Doch diese theologische Weiterentwicklung ist nachösterlich.

Jesus begnügte sich damit, einen Mißbrauch anzuprangern; an eine Aufhebung des Tempelkultes wird er nicht gedacht haben (gegen Schweizer 1968, zur Stelle).

Eine weitere Spitze richtete sich gegen die Vermarktung des Opferkultes auf dem Tempelplatz. Dort wurden Tauben verkauft und mußten die unterschiedlichen Währungen in die tempeleigene Währung des Schekels eingetauscht werden. Die notwendigen Geschäfte sollten aber nach Jesus außerhalb des Tempels stattfinden und den Verwaltern des Tempels nicht noch zusätzlichen Gewinn bringen, den sie durch Vergabe von Konzessionen erzielten.

Das Verbot, etwas durch den Tempelbezirk zu tragen (V 16), richtete sich gegen alle Jerusalemer, die den Weg durch den Tempelbezirk als Abkürzung für ihre profanen Tätigkeiten benutzen wollten. Auch die Mischna kennt dieses Verbot (Berakh 9,5).

Alle drei Zielperspektiven, die Reinheit des Tempelvorhofs der Heiden, die erneute Öffnung des Vorhofs zum Gebet für die Heiden und die Auslagerung des Opfermarktes aus dem Tempelbezirk, werden für die Sadduzäer Gefahren dargestellt haben. Denn es wurden nicht nur ihre Einkünfte aus dem Opferhandel bedroht, sondern es konnte auch aufgrund der Forderungen nach diesen Reformen eine allmähliche, aber grundsätzliche Wegbewegung vom Tempel erfolgen, wenn deren Durchführung abgelehnt wurde. Die Bewegung von Qumran bot dafür ein warnendes Beispiel.

So ließen die Sadduzäer Jesus festnehmen und klagten ihn nach einem Verhör vor dem Synedrium bei Pilatus an. Sie interpretierten die Tempelreinigung als Handlungsweise eines Aufrührers.

Daß die Kultkritik am Tempel tatsächlich nicht ohne politische Komponente war, läßt sich wieder aus Josephus für den Beginn des jüdischen Aufstands entnehmen.

Der Tempelhauptmann Eleazar erreichte, daß die diensttuenden Prie-

ster Opfer für Nichtjuden nicht mehr annahmen. Damit wurde das tägliche Opfer für den Kaiser unterbunden. Die Einstellung der Opfer für den Kaiser aber kam einer offiziellen Lossage von der römischen Herrschaft gleich. Doch wurde diese Aufstandserklärung nur von einem Teil der Priesterschaft getragen: „Obgleich nun die Hohenpriester und die angesehenen Bürger dringend ermahnten, das gewohnte Opfer für die Herrscher nicht fallenzulassen, gaben diese Priester doch nicht nach, einerseits, weil sie auf ihre zahlenmäßige Überlegenheit vertrauten – denn der aktivste Teil der Unzufriedenen hatte sich auf ihre Seite geschlagen –, vor allem aber, weil sie sich nach dem Tempelhauptmann Eleazar richteten“ (Bell. II 409–410). Die Mehrheit der Sadduzäer im Hohen Rat („Hohepriester“ und „Älteste“ = „angesehene Bürger“) sind also gegen die Einstellung der Kaiseropfer, auch die pharisäischen Schriftgelehrten im Hohen Rat setzen sich für die Fortsetzung der Kaiseropfer ein. Doch dem Hohen Rat entgleitet die Macht über die Stadt. Er sichert sich zwar die Oberstadt; doch diese wird nach wenigen Tagen von den Zeloten überrannt. Der Hohepriester Ananias wird mit seinem Bruder Ezechias hingerichtet (Bell. II 411–441). Der Tempel ist zwar die zentrale Institution des Frühjudentums, die den Restbestand des jüdischen Gemeinwesens und die jüdische Diaspora auf Jerusalem ausrichtet; im Streit der Parteiungen und in der Auseinandersetzung zwischen Judentum, Römern und Hellenisten befindet er sich aber in einem labilen Gleichgewicht. Jede geringfügige, kritische Zeichenhandlung kann dieses Gleichgewicht gefährden und eine Handlungsfolge in Gang setzen, deren Endergebnis nicht abzusehen ist. Daß dieser labile Zustand des Tempels bereits zur Zeit Jesu vorhanden war, wird nicht nur durch die Aufstandsbewegungen seit Herodes I. bestätigt, sondern auch durch den Konflikt, den Pilatus mit der gesamten Judenschaft um den Tempel hatte. „Als Pilatus von Tiberius nach Judäa gesandt worden war, ließ er die Kaiserbilder, die ‚Feldzeichen‘ genannt werden, nachts verhüllt nach Jerusalem bringen“ (Bell. II 169). Dort sollten sie wohl im Vorhof des Tempels (Meg Taanit 9) oder in der am Tempel angrenzenden Burg Antonia aufgestellt werden. Gegen diese Entweihung des Tempels protestierten die Juden unter dramatischen Umständen in Cäsarea, der ständigen Residenz des Pilatus. Pilatus gab schließlich nach und ließ die Feldzeichen wieder aus Jerusalem entfernen (Bell. II 170–174).

Von diesem Hintergrund her wird die Frage nach der Kapitalgerichtsbarkeit des Hohen Rates in religiösen Angelegenheiten sogar zweitrangig. Denn die Zeichenhandlung ‚Tempelreinigung‘ stellt nach der Tora kein Verbrechen dar; sie realisiert vielmehr die prophetische Er-

wartung an den Tempel. Die politischen Auswirkungen dieser Tat sind hingegen äußerst staatsgefährdend. Daher ergreifen die Verantwortlichen für den Tempel, die Hohenpriester, die Initiative gegen Jesus, versuchen in einem Verhör vor dem Synedrium den Vorwurf einer staatsgefährdenden Tat zu erhärten und überstellen mit der entsprechenden Anklage Jesus an Pilatus.

Der Konflikt um den Messiasanspruch, wie ihn die Evangelien darstellen, dürfte für die Sadduzäer keine Rolle gespielt haben. Messiasprätendenten wurden für sie erst dann glaubwürdig oder gefährlich, wenn sie eine bewaffnete Macht und zugleich den Zulauf des Volkes hinter sich hatten. Als nach der Spaltung der Sadduzäer durch Eleazar der galiläische Zelotenführer Manaem messianische Ansprüche stellt, wird er von der Eleazer-Partei angegriffen, festgesetzt und hingerichtet (Bell. II 433–449). Jesus jedoch fehlte sowohl die Streitmacht als auch die Massenbewegung im Volk.

#### *4. Die Gültigkeit des gesamten Gesetzes als historischer Konfliktstoff zwischen den Pharisäern und Jesus*

Für beide Parteien im Hohen Rat, die Sadduzäer und die pharisäischen Schriftgelehrten, stand also der Messiasanspruch Jesu (den er ja auch zu Lebzeiten nicht erhoben hat) nicht im Mittelpunkt. Die Schriftgelehrten werden sich vielmehr der Anklage der Hohenpriester gegen Jesus angeschlossen haben, weil sie zum einen die Gefährlichkeit der Tempelreinigung sahen, zum andern aber auch auf diesem politischen Weg die grundsätzliche Auseinandersetzung um das Gesetz und das Gottesverständnis beenden konnten.

Allerdings wird dieser zweite Konflikt von jüdischen Exegeten gern heruntergespielt. Sie weisen daraufhin, daß die Auseinandersetzung um Gesetz und Gottesverständnis zum täglichen Brot des pharisäischen Schriftgelehrten gehört. Schließlich ist die Gattung ‚Streitgespräch‘ das Produkt dieser alltäglichen Konfliktaustragung.

Es ist zunächst zuzugeben, daß die Kritik Jesu an *einzelnen* Gesetzesvorschriften den gemeinsamen Boden der schriftgelehrten Auslegung noch nicht verläßt. Im Verbot der Ehescheidung geht Jesus über die rigoristische Schule des Schammai hinaus, aber ohne häretisch zu werden. Bei den Sabbatheilungen verbleibt er innerhalb der Grenzen, die die liberale Schule des Hillel noch zugelassen haben wird. Diesen Spielraum läßt eine Äußerung des Rabbi Jonatan um 140 n. Chr. zu: Der Sabbat ist in euren Händen, denn es heißt: ‚Der Sabbat ist für euch‘ (Ex 16,29; Ez 20,12) (b Joma 85b; *Ben-Chorin* 1967, 50). Jesu

Zuwendung zu Außenseitern ist zwar für alle Pharisäer ungewöhnlich (*Maier* 1976, 89), kann aber auch als Ausdruck einer neuen Richtung akzeptiert werden.

Dagegen scheint die neue Interpretation Gottes für die damaligen Pharisäer nicht annehmbar gewesen zu sein. Wenn die Beziehung zwischen dem Gesetz und Gott gelöst wird, Gott kritisch dem Gesetz gegenübersteht und unabhängig von der Beobachtung des gesamten Gesetzes erfahren werden kann, ist das bisherige, an das gesamte Gesetz gebundene Gottesverständnis in Frage gestellt.

Doch auch zu diesem Punkt gelingt es Berger, unter anderem am Testament der Zwölf Patriarchen nachzuweisen, daß es in der judenhellenistischen Diaspora eine Richtung gab, die wie Jesus Kritik am engen Zusammenhang zwischen dem *gesamten* Gesetz und dem Gottesverständnis übte (*Berger* 1972, 32 ff). Zunächst unterscheiden die Pharisäer die Tora = ‚Gesetz‘, wie sie im Pentateuch aufgezeichnet ist, von dem ‚Zaun des Gesetzes‘, wie ihn die mündliche Tradition der Schriftauslegung und die prophetische und weisheitliche Rede des Alten Testaments schafft. Doch erhält diese Schriftauslegung gleichzeitig einen solchen autoritativen Rang, daß auch sie als Tora bezeichnet wird. Tora wird also in einem engeren und weiteren Sinne zugleich gebraucht.

Es läßt sich nun nachweisen, daß zur Zeit Jesu die Kanonisierung des Pentateuchs sich noch nicht in der hellenistischen Diaspora durchgesetzt hatte. Um in dem weiten Sprachgebrauch von Tora ebenfalls eine innere Mitte festzumachen, von der her die vielen Einzelbestimmungen interpretiert werden können, stellte eine Gruppe von Judenhellenisten den Dekalog und den Schöpfungswillen Gottes in den Mittelpunkt der Tora. Die vielen Einzelschriften der Tora sind nur wegen der ‚Herzeshärte‘ notwendig geworden und können daher im hellenistischen Raum außer Kraft gesetzt werden. Mit Berufung auf die Schöpfung läßt sich daher das Gebot der Sabbatheiligung des Dekalogs so interpretieren, wie es Mk 2,27 macht (*Berger* 1972, 583 f; *Schillebeeckx* 1975, 212 f), und läßt sich die Aufnahme von Sündern als ‚Sündenvergebung‘ interpretieren wie es Mk 2,5 macht.

Doch wenn Jesus nur eine Position entwickelt, die auch im hellenistischen Judentum behauptet wird, kann es dann einen außergewöhnlichen Konflikt zwischen der pharisäischen Bewegung und ihm überhaupt gegeben haben?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns den Lebensraum Jesu näher ansehen. Die Pharisäer im galiläischen und jüdischen Stamm-land waren zu der liberalen Haltung der Patriarchen-Testamente, die

ja vom hellenistischen Denken inspiriert waren, kaum bereit. Jesus ist aber dem Konflikt nicht durch Auswanderung ausgewichen, falls er um diese hellenistische Richtung überhaupt wußte. Seine Sicht von Gott und Gesetz sollte für *alle* die Juden zum Heil werden, die ihm in seinem Lebensraum begegneten. Der neuen, eventuell der Hellenisierung verdächtigen Gesetzesinterpretation Jesu werden die benachbarten Schriftgelehrten daher heftigen Widerstand entgegengesetzt haben. Doch werden sie nicht den Tod Jesu betrieben haben. Die Bemerkung über den Todesbeschluß Mk 3,6 ist redaktionell oder zumindest Gemeindebildung (gegen *Roloff* 1970, 64). Andererseits ist zu vermuten, daß sie sich auch nicht für Jesus eingesetzt haben, als er in Jerusalem mit den Sadduzäern zusammenstieß.

## *V. Deutungen der Passion Jesu*

### *1. Die Sicht der Gegner*

Im Unterschied zur Darstellung der Synoptiker hat bei den Sadduzäern zunächst keine Uminterpretation des Messiasanspruchs stattgefunden. Sie beurteilen Jesus allein von der politischen Komponente seines Wirkens in Jerusalem her und übergeben ihn deshalb dem römischen Prokurator, der für die politischen Verbrechen zuständig ist. Doch reicht ihr Anklagematerial aus?

Wenn in den synoptischen Passionen der Vorwurf der Tempelzerstörung keine Rolle spielt, läßt dieses Fehlen den Schluß zu, daß die Sadduzäer ihre Anklage nicht auf dem einmaligen Vorgang Tempelreinigung aufbauten. Denn die Tempelreinigung wird für die Anklage auf Hochverrat zu wenig hergegeben haben. Sie war ja ‚nur‘ ein prophetisches Zeichen.

So beginnen die Sadduzäer doch noch, Jesu Handeln umzuinterpretieren. Sie lassen die Tempelreinigung aus und erheben gegen Jesus die Anklage, in zeltischer Absicht ein politisches Königtum angestrebt zu haben. Das vorgetragene Beweismaterial hat die synoptische Tradition nicht überliefert. Stattdessen berichtet sie von der Auseinandersetzung um den Messiasstitel, die aber historisch nicht stattgefunden hat.

Wenn das Vorgehen der Sadduzäer aus heutiger, kritischer Sicht zu beurteilen ist, so muß ihnen zugute gehalten werden, daß sie bei dem labilen Gleichgewicht der jüdischen Parteien gegen Unruhestifter hart durchgreifen und mit dem römischen Prokurator zusammenarbeiten mußten. Es ist ihnen aber nicht der Vorwurf zu ersparen, daß sie beim

Fall ‚Jesus von Nazaret‘ nicht bei der Sache geblieben sind. Aus der Tempelreinigung haben sie den politischen Aspekt isoliert und diesen anschließend mit Material angefüllt, das auf Jesus nicht mehr zutrifft. Die Sadduzäer sind im Vorgehen gegen Jesus Opfer ihrer eigenen Angst vor der politischen Tragweite religiöser Reformen geworden, die sich aus der gesamten Praxis Jesu ergaben. Diese Angst bringt die synoptische Tradition zum Ausdruck, wenn sie die Auseinandersetzung um den Messiasanspruch nachträglich einführt.

So läßt sich für die Sadduzäer ein Konflikt nachweisen, der von einer religiösen Zeichenhandlung ausgehend zunehmend politisch interpretiert wird und in der Zeit nach Jesu Tod und Auferstehung wieder in den religiösen Bereich zurückgeführt wird.

Der Anteil der pharisäischen Partei am Tod Jesu wird von den Synoptikern wiederum überzeichnet. Doch läßt sich bei ihnen noch ablesen, daß maßgeblich nur die Sadduzäer die Passion Jesu veranlaßt haben. Historisch trifft aber zu, daß der Konflikt Jesu mit den palästinensischen Pharisäern außergewöhnlich schwer war. Aus heutiger Sicht muß daher den Pharisäern zuerkannt werden, daß die Relativierung des gesamten Gesetzes durch das neue Gottesverständnis Jesu eine Provokation war. Daß die Pharisäer entgegen ihrer bisherigen Dialogbereitschaft nicht mehr bereit waren, Jesu Gottesverständnis, das zugleich ein neues Verständnis vom Menschen ist, anzuerkennen, muß als eine geschichtliche Entscheidung betrachtet werden. Sie geht nicht aus dem ‚Wesen‘ des Pharisäismus hervor und kann daher heute auch anders ausfallen (vgl. *Ben-Chorin* 1967, 50 ff).

Ob Pilatus bei der Nachprüfung der Anklage gezögert oder ohne weitere Nachforschungen das Todesurteil gefällt hat, läßt sich nicht mehr rekonstruieren. Die Passaamnestie ist jedenfalls in der evangeliiaren Fassung unhistorisch, und die eventuelle Niederschlagung des Verfahrens gegen einen Barrabas wird mit dem Prozeß gegen Jesus ursprünglich nichts zu tun gehabt haben (*Dormeyer* 1974, 246).

## *2. Die Weiterentwicklung des Leidensverständnisses Jesu in den synoptischen Evangelien*

Hat Jesus den Konflikt mit den Sadduzäern gewollt? Ist er mit der Absicht nach Jerusalem gezogen, dort einen gewaltsamen Tod zu erleiden (*Maier* 1976, 109 f; zu dem Todesbewußtsein Jesu vgl. *Kertelge* 1976)?

Diese Fragen halte ich nicht für beantwortbar. Die Handlungsweise Jesu besteht gerade darin, daß er keine langfristigen Strategien ent-



wirft, sondern die Situationen, mit denen er zu tun bekommt, konkret anfaßt. So tritt er auch in den synoptischen Erzählungen auf. Die Situation erfordert eine neue Definition von Gott und seinem Gesetz; die überlieferte Systematik muß entsprechend abgeändert werden.

Zu dem Wirkungsbereich Galiläa gehört aber auch Jerusalem als religiöser und politischer Mittelpunkt des Judentums. Der Gang nach Jerusalem gehört daher als Selbstverständlichkeit zum Leben Jesu. Möglich ist, daß Jesus in der Hauptstadt eine Verschärfung des Konfliktes mit den Pharisäern voraussah, der in der Provinz noch ungefährlich weiterschwelte. Wenig wahrscheinlich ist es aber, daß Jesus den Konflikt mit den Sadduzäern plante. Der Vorgang der Tempelreinigung wird bei den Synoptikern nicht vorausgesagt. Beim Besuch des Tempels erlebt Jesus vielmehr spontan die Unreinheit, Vermarktung und Entfremdung des Vorhofs der Heiden. Entsprechend spontan besinnt er sich auf eine prophetische Zeichenhandlung. Den Konflikt mit den Sadduzäern nimmt er in Kauf, und so wird er auch den Kreuzestod als eine Möglichkeit seines Endes gesehen haben. Hier setzt sein Leidensbewußtsein an, das die Synoptiker mit den Leidensweissagungen markieren. Jesus kündigt das Reich Gottes an und greift damit die messianischen Hoffnungen auf. Doch die anfanghafte Umgestaltung der Wirklichkeit auf das Reich Gottes hin ruft den Widerstand der führenden Kreise des Judentums wach. Sie versagen sich dem Anruf und suchen sogar den anfanghaften Anbruch in Jesu Auftreten zu verhindern. Die Folge ihrer Abwehr ist das Leiden, das Jesus übernimmt. Durch die Ablehnung der führenden Kreise wird das Leiden zur Kategorie, die zur Vorbereitung des Reiches Gottes gehört.

Die Auferweckung Jesu bestätigt die Sicht der Jünger und leitet sie an, von jetzt an ihre ganze Wirklichkeit von Jesu Leben und Auferweckung her zu deuten. Die Gegner gelangen aber nicht zu einer neuen Erfahrung. Außerhalb des Auferweckungsglaubens muß daher den Sadduzäern und Pharisäern zugestanden werden, daß sie im Konflikt mit Jesus eine Entscheidung gefällt haben, die sie vertreten können, die aber bei intensiverer Konfliktaustragung anders hätte ausfallen müssen.

Wenn Markus den Messiasitel Jesus bereits zu Lebzeiten verleiht, will er aus der Sicht des Christen die christologischen Implikationen von Ostern her verdeutlichen. Für die Jünger brach in der Gemeinschaft mit Jesus bereits vor Ostern Gottes Reich an. Neu war für sie, daß Jesu Praxis zum Konflikt mit den führenden Kreisen des eigenen Volkes führte und daß der Anbruch des Reiches Gottes sich im ‚Leiden‘ vollzog. Erst nach der Bestätigung Jesu durch Gott in der Auferwek-

kung konnten sie daher begreifen, daß ihre messianischen Hoffnungen von Jesus erfüllt und zugleich uminterpretiert wurden. In seinem Evangelium setzt Markus daher das Messiasgeheimnis ein, um zu verdeutlichen, daß der irdische Jesus nicht eindeutig und offensichtlich als Messias erkannt werden konnte. Zugleich aktualisiert Markus die Geschichte des irdischen Jesus für seine Gemeinde: Das Messiasgeheimnis ist nicht nur ein historischer Vorgang, sondern bleibt weiterhin Komponente der Christologie. Die Gemeinde befindet sich unter veränderten Bedingungen in demselben Konflikt, wie er zwischen Jesus und den führenden Kreisen des Judentums abgelaufen ist. Auch sie muß von Jesu Praxis ständig ihre Herrschaft, Lebensgemeinschaft und Religion in Frage stellen lassen.

Die Rollen der Gegner sind daher nicht negative Folien, von denen sich Jesu Gestalt verklärt abheben soll – so werden leider die Erzählungen der Evangelien häufig interpretiert (Maier 1976, 76 ff; Jochum 1976, 15 ff). Die Gegner sind vielmehr Rollen, die der Jünger immer dann einnimmt, wenn er bei formaler Jesus-Anhängerschaft gegen die Praxis Jesu arbeitet. Das von Markus weiterhin eingesetzte Jüngerunverständnis ist der Weg, der zur Gegnerschaft hinführen kann. Mit dem Messiasgeheimnis und dem Jüngerunverständnis gelingt es Markus, die Intention, die der vorösterliche Jesus im Konflikt mit den jüdischen Parteien verfolgt hat, durchzuhalten.

Ohne die Rückfrage nach dem vorösterlichen Jesus können allerdings die Gegner bei Markus im obigen Sinne als Negativ-Folien interpretiert werden. Die Pharisäer werden dann mit wachsendem Abstand vom historischen Geschehen und bei Nachlassen der Rückfrage immer negativer gekennzeichnet. In dieser Tendenz schlägt sich nicht nur die wachsende Entfremdung der christlichen Gemeinden vom Judentum nieder. Die Pharisäer sind zugleich die Vertreter der religiösen Reformpartei des Judentums. Ihr Schicksal bildet den Spiegel für die Entwicklungsmöglichkeiten der christlichen Gemeinden. Auch diese sind ausgezogen, ihr Leben ‚umzukehren‘; wie die Pharisäer sind sie aber ständig in der Gefahr, aus der Nachfolge Jesu auszuscheren, sich Jesus gegenüber zu verschließen. So wird der ‚Pharisäer‘ als Typos des saturierten Christen verinnerlicht und umgestaltet. Bis heute spielt er diese Doppelrolle: Einerseits repräsentiert er den sich wandelnden Typ der verfehlten Christusnachfolge, andererseits stellt er die historische Gegnergruppe Jesu dar.

Jesus leidet an beiden Rollen, an seinen damaligen Gegnern und an dem Pharisäer in uns. Die Befrachtung der damaligen Gegner Jesu mit Emotionen wird daher Ausdruck für die Desintegration eigener, ver-

drängter Handlungsweisen. Erst wenn der Pharisäer in uns angenommen wird, kann der Dialog mit den jüdischen Pharisäern, wie ihn Jesus damals geführt hat, neu beginnen.

## *Literaturverzeichnis*

- Baumbach, G., Der sadduzäische Konservatismus, in: J. Schreiner/J. Maier, Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg/Gütersloh 1973, 201–213.
- Ben-Chorin, Sch., Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, dtv 1253 (1967).
- Berger, K., Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.
- Blinzler, J., Der Prozeß Jesu, Regensburg 3 1960.
- Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 7 1967.
- Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 5 1966.
- Die Bibel und ihre Welt, hrsg. v. G. Cornfeld/G. J. Botterweck, dtv 3092–3097 München 1972.
- Dormeyer, D., Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion (Ntl Abh. NF 11), Münster 1974.
- ders., Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung, München 1978.
- Finegan, J., Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (ZNW BH 15), Gießen 1934.
- Flavius Josephus, De bello judaico. Der jüdische Krieg, hrsg. v. O. Michel/O. Bauernfeind, München 21962.
- Frankemölle, H., Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des ‚Evangeliums‘ nach Matthäus (Ntl. Abh. NF 10), Münster 1974.
- Gnilka, J., Ureigene Worte und Taten Jesu, in: ders., Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, München 1976, 18–30.
- Grundmann, W., Das Evangelium nach Markus, Berlin 31965.
- Hengel, M., War Jesus Revolutionär? (Calwer Hefte 110), Stuttgart 1970.
- Huck, A./Lietzmann, H., Synopse der drei ersten Evangelien, Tübingen 101950.
- Jeremias, J., Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 41967.
- ders., Jerusalem zur Zeit Jesu, Göttingen 31969.
- Jochum, H., Jesusgestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht, in: W. P. Eckert/H. H. Henrix, Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum, Aachen, 1976, 114–140.
- Käsemann, E., Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen 21967, 187–214.

- Kertelge, K. (Hrsg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (QD 74), Freiburg 1976.
- Kuhn, H. W., *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Göttingen 1971.
- Limbeck, M., *Von der Ohnmacht des Rechts. Zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1972.
- Linnemann, E., *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Göttingen 1970.
- Lohmeyer, E., *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 121953.
- Lohse, E., *Umwelt des Neuen Testaments* (NTD E 1), Göttingen 1971.
- Maier, J., *Jesus von Nazareth und sein Verhältnis zum Judentum. Aus der Sicht eines Judaisten*, in: W. P. Eckert/H. H. Henrix, *Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum*, Aachen 1976, 69–114.
- Neusner, J., *Die pharisäischen rechtlichen Überlieferungen*, in: Schreiner a. a. O. 64–72.
- Peddinghaus, C. N., *Die Entstehung der Leidensgeschichte*, Heidelberg 1966.
- Pesch, R., *Das Markusevangelium. I. Teil* (HThKzNT II), Freiburg 1976.
- ders., *Das Markusevangelium. II. Teil*, Freiburg 1977.
- Roloff, J., *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesuserzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970.
- Ruppert, L., *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59), Stuttgart 1972.
- Schenk, W., *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Gütersloh 1974.
- ders., *Rezension zu Dormeyer 1974: ThLZ 101, 189–192.*
- Schenke, L., *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1–42* (FzB 4), Würzburg 1971.
- ders., *Der gekreuzigte Christus* (SBS 69), Stuttgart 1974.
- Schille, G. 1955, *Das Leiden des Herrn: ZThK 52, 161–205*
- Schillebeeckx, E., *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975.
- Schmid, J., *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 51963.
- Schneider, G., *Verleugnung, Verspottung und Verhöhn Jesu nach Lukas 22,54–71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion* (StANT 22), München 1969.
- ders., *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973.
- Schniewind, J., *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 101965.
- Schreiber, J., *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967.
- Schubert, K., *Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit* (SBS 43), Stuttgart 1970.
- Schulz, S., *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg 1967.
- Schweizer, E., *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 21968.
- Strack, H./Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bde. I–IV*, München 1974, 61977.
- Weinrich, H., *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart 21971.
- ders.: *Narrative Theologie: Conc 9 (1973) 329–334.*
- Wendling, E., *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums*, Tübingen 1905.
- Winter, P., *On the Trial of Jesus* (Studia Judaica 1), Berlin 1969.
- ders., *Zum Prozeß Jesu*, in: W. Eckert u.a., *Antijudaismus im Neuen Testament?*, München 1967, 95–105.