

Johann Maier (†)

Von der Leidensgeschichte Jesu zur Leidensgeschichte der Juden

Folgen missbräuchlicher Verwendungen neutestamentlicher Aussagen

1 Die Passionserzählungen des Neuen Testaments

Christen sollten täglich dafür danken, dass es nicht bloß ein einziges Evangelium und somit nur einen Passionsbericht gibt. Ein einziges Evangelium allein hätte die Gefahr eines massiven Fundamentalismus nach sich gezogen, eine Diktatur der Wortwörtlichkeit mit einem entsprechenden Maß an Intoleranz.

Uns liegen vier Passionsberichte vor, drei einander ähnliche in den sogenannten Synoptikern (Markus, Matthäus und Lukas), und ein vierter, in manchen Punkten abweichender, im Evangelium des Johannes. Diese Quellenlage macht es unmöglich, das damals Geschehene genau zu rekonstruieren.¹ Dementsprechend differieren auch die frühchristlichen Wahrnehmungen der Berichte.² Das ist für einen Historiker unbefriedigend. Theologisch bedeutet es, dass die historischen Einzelheiten nicht das Entscheidende sein können, und dass sie, in den Vordergrund gedrängt, sogar den Blick auf die Hauptsache verstehen können. Wann immer in der Geschichte des

Christentums Einzelheiten gegenüber der Hauptsache ein Übergewicht erhalten haben, ist es folgerichtig zu einer Fehlentwicklung und auch zu entsprechend unchristlichen Verhaltensweisen gekommen. Der vierfache Passionsbericht bewahrt also davor, die Richtigkeit historischer Einzelangaben an die Stelle des Inhalts der christlichen Botschaft zu stellen. Und auch davor, einzelne Angaben zu verabsolutieren.

Prüft man die vier Passionsgeschichten auf beteiligte Personen bzw. Personengruppen, begegnet man am häufigsten Personal des Jerusalemer Heiligtums, zuständig auch für Jerusalem als „Stadt des Heiligtums“. Es handelt sich hauptsächlich um Funktionäre, die auch im *synhedrion* vertreten waren, im obersten jüdischen Gremium der römischen Provinz Judäa, mit dem Hohepriester an der Spitze. Priesterliche Mitglieder dieses Personals werden im Neuen Testament (aber nicht in jüdischen Quellen) *archiereis* genannt. Die Übersetzungen geben das meist mit „Hohepriester“ wieder, was vermuten ließ, es handelte sich um ehemalige Hohepriester, was jedoch nicht zutreffen kann. Tatsäch-

¹ Wolfgang Reibold, *Der Prozess Jesu* (Biblisch-theologische Schwerpunkte 28), Göttingen 2006; Adalberto Giovannini / Erhard Grzybek, *Der Prozess Jesu: Jüdische Justizautonomie und römische Strafgewalt. Eine philologisch-verfassungsgeschichtliche Studie* (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 76. Historisch-sozialwissenschaftliche Reihe), München 2008.

² Ellen Bradshaw Aitken, *Jesus' Death in Early Christian Memory. The Poetics of the Passion* (NTOA 53), Göttingen 2004.

lich dürfte es sich in den Quellen hier um Priester handeln, die dank ihrer Abstammung am Jerusalemer Tempel die Schlüsselpositionen innehatten, also „hohe Priester“ bzw. „Erzpriester“, am ehesten aus jenen Familien, die in anderen Texten, v. a. aus Qumran, Zadokiden (*b'ne Šadôq*) genannt werden.³ Mit ihnen treten häufig *grammateis* auf, das sind Juristen, offensichtlich spezialisierte „Schreiber“ im Dienst des Kultapparates. Nicht aber in erster Linie Exegeten, wie die in den Übersetzungen dominierende Wiedergabe mit „Schriftgelehrte“ suggeriert. Rolle und Status solcher spezialisierten Schreiber sind in letzter Zeit auf dem altorientalischen Hin-

tergrund deutlicher erkennbar geworden.⁴ Die „hohen Priester“ und „Schreiber“ treten im NT zusammen auf, wenn sie ihre Obliegenheiten wahrnehmen. Ihr Verhalten lässt klar erkennen, dass sie im Sinne bestimmter amtlicher Obliegenheiten handelten und dass sie Mitglieder des *synhedrion* waren. Die gegebenenfalls beteiligten Laienfunktionäre heißen meist „Älteste“ (*presbyteroi*), bei Lukas auch Amtsträger (*archontes*). Im *synhedrion* bildeten die Priester mit ihren Anhängern eine Art Fraktion, die sog. Sadduzäer. Ihnen gegenüber stand eine laienorientierte Gruppe, die Phariseer. Die Sadduzäer verloren nach dem Krieg gegen Rom (66–70 n. Chr.) mit

³ In der Fachliteratur werden Aaroniden (alle Priester) und Zadokiden (spezielle Tempelpriester) selten in ein funktional zutreffendes Verhältnis zueinander gesetzt. Zur Sache vgl. *Cana Werman, The Sons of Zadok*, in: *Lawrence H. Schiffmann / Emanuel Tov / James C. VanderKam / Galen Marquis* (Hg.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery*, Jerusalem 2000, 623–630.

⁴ Die im ganzen Alten Orient sehr differenzierte Berufsgruppe der „Schreiber“ sollte nicht vorrangig mit einer Tätigkeit in Bezug auf die biblischen Schriften gesehen werden, vielmehr als Bildungsträger mit weitreichender Spezialisierung je nach den Aufgaben in Institutionen, vor allem Hof und Heiligtum. In Jerusalem dominierte umständbedingt natürlich das Heiligtum. Vgl. *Richard A. Horsley, Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*, Louisville–London 2007; *Mark Leuchter* (Hg.), *Scribes Before and After 587 BCE: A Conversation*, in: *Journal of Hebrew Scriptures 7: Article 10* (2007), online: http://www.jhsonline.org/Articles/article_71.pdf [Abruf: 29.03.2019], *Katharine Dell, Scribes, Sages, and Seers in the First Temple*, in: *Leo G. Perdue* (Hg.), *Scribes, Sages, and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World* (FRLANT 219), Göttingen 2009, 125–144; *David S. Vanderhoof, Scribes and scripts in Yehud and in Achaemenid Transeuphratene*, in: *Oded Lipschits / Gary N. Knoppers / Manfred Oeming* (Hg.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake 2011, 529–544; *Johann Maier*, *Die Mittel der Darstellung der Geschichte Israels in Texten aus Qumran und ähnlichen Schriften. Zwischen Protologie und Eschatologie*, in: *Markus Tiwald* (Hg.), *Q in Context. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings-Source – A New Look at the “Parting of the Ways”* (BBB 172), Göttingen 2015, 19–42; *Samuel L. Adams*, *The Social Location of the Scribe in the Second Temple Period*, in: *Joel Baden / Hindy Najman / Eibert J. C. Tigchelaar* (Hg.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy* (JSJ.S), Leiden 2016, 22–37; *Arie van der Kooij*, *Scholars and Officials in Early Judaism: The Sôfer of Jesus Ben Sira*, in: *Randall X. Gauthier / Gideon R. Kotzé / Gert J. Steyn* (Hg.), *Septuagint, Sages, and Scripture: Studies in Honour of Johann Cook* (VT.S), Leiden 2016, 190–204; *Seth L. Sanders*, *From Adapa to Enoch. Scribal Culture and Religious Vision in Judea and Babylon* (TSAJ 167), Tübingen 2017; *William M. Schniedewind*, *Scribal Education in Ancient Israel and Judah into the Persian Period*, in: *Jason M. Zurawski / Gabriele Boccaccini* (Hg.), *Second Temple Jewish “Paideia” in Context* (BZAW 228), Berlin–New York 2017, 11–28. Textgeschichtlich: *Sidnie White Crawford*, *Textual Growth and the Activity of Scribes*, in: *Svensk Exegetisk Årsbok* 82 (2017), 6–27; *John Screnock*, *Traductor Scriptor: The Old Greek Translation of Exodus 1–14 as Scribal Activity* (VT.S 174), Leiden 2017.

der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. ihre politische und soziale Position. Nach und nach übernahmen dann die sogenannten Pharisäer die Führungsrolle im Rahmen einer neu aufkeimenden jüdischen Selbstverwaltung, und auf dieser neuen Basis entstand als neue Führungs- schicht das rabbinische Judentum, auf dem noch das orthodoxe Judentum fußt.

Dieser historisch maßgebliche Machtwechsel blieb aber für das Geschichtsbewusstsein der jüdischen wie christlichen Seite fast bedeutungslos. Obwohl man nämlich die Tempelzerstörung auf beiden Seiten als folgenreiche geschichtliche Epochengrenze wahrgenommen und gedeutet hat, legte man jüdischerseits größeren Wert auf die Kontinuität als „Israel“. Für die Passion Jesu heißt dies Folgendes: Trotz des historischen Machtwechsels von den Saduzäern zu den Pharisäern haben die späteren Rabbinen sich rückblickend mit dem Judentum so identifiziert, dass sie den Prozess gegen Jesus als ihre Sache anerkannt und ihn (bSanh 43a) so geschildert haben, als hätte er nach rabbinischem Recht stattgefunden. Und zwar mit der Steinigung als Todesstrafe und mit der ausdrücklichen Behauptung, die Verurteilung sei – wegen Volksverführung und Zauberei – durchaus rechtens geschehen. Spiegelbildlich ergab sich dasselbe auf der christlichen Seite. Auch hier ging es um die heilsgeschichtliche Kontinuität, mit dem Unterschied, dass die Kirche sich selber als das eigentliche Israel verstand, aber mit Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi als endzeitlichen Wendepunkt, und die Tempelzerstörung wurde als Straffolge für die Ablehnung Christi gedeutet. Für die Wirkungsgeschichte der Passionsberichte in der Kirche ist diese spiegelbildliche Konstellation eines auf das Kollektiv „Israel“ fixierten Geschichtsverständnisses von so grundle-

gender Bedeutung, dass die historischen Details der heilsgeschichtlichen Sicht unter- und eingeordnet wurden. Wie dies vor sich ging, zeichnet sich schon in den Passionszählungen deutlich ab.

In bestimmten Szenen der Passionsgeschichten wird ein Publikum erwähnt. Anwesend konnten tageszeitlich und umständlicher eigentlich nur die wenigen sein, die bei der Verhaftung dabei waren und noch hinzukamen, doch ist eine deutliche Tendenz zu beobachten, Rolle und Bedeutung dieses Publikums zu vergrößern. Im griechischen Originaltext wird das Publikum zudem auf eine kennzeichnende Weise unterschiedlich bezeichnet und in den Bibelübersetzungen auf bemerkenswerte Weise variierend und teilweise sehr folgerich wiedergegeben.

Es gibt im Griechischen den Ausdruck *plēthos*, der bezeichnet eine Menschenmenge. Meist begegnet aber *ochlos* oder in der Mehrzahl *ochloī*; das bedeutet auch eine Menge oder Masse von Leuten, jedoch auch eine Schar von Kriegsleuten; im älteren Deutschen gibt es dafür die Bezeichnung „Haufen“; aber auch „Volk“ wurde für eine Volksmenge und für „Kriegsvolk“ verwendet. Die Übersetzung mit Volk erweckte allerdings den Eindruck, dass im Griechischen das Wort *laós* oder *ethnos* zugrunde liegt, eine Bezeichnung für eine ethnische und eventuell auch politische Einheit. Das kann zu einem Missverständnis führen, zu einer Verabsolutierung der betroffenen Textaussage: nicht mehr die anwesende Menge, sondern das ganze Volk erscheint als Akteur.

Tatsächlich begegnet *laós* („Volk“) statt *ochlos* da und dort auch im griechischen Text der Passionsgeschichten. Der Gedanke, es sei nicht eine „Volksmenge“ gemeint, sondern das in der Regel so bezeichnete „Volk Israel“, liegt für den Leser in solchen

Fällen auf den ersten Blick nahe. Es ist daher wichtig, dass ein Bibelleser auf den originalen Sprachgebrauch aufmerksam gemacht wird, denn Übersetzungen lassen das Gemeinte meist nicht erkennen.

Der Sprachgebrauch zeigt in den vier Evangelien eine Entwicklung von konkreten Einzelangaben hin zu verallgemeinerten Behauptungen, von „Volksmenge“ zu „Volk“. Zudem ist ein Wechsel der Hauptakteure, der dem Machtwechsel vor und nach 70 n. Chr. entspricht, zu beobachten: Neben den Sadduzäern bzw. den priesterlichen Instanzen und den Schriftgelehrten treten zusätzlich und schließlich vorrangig die Pharisäer als Gegner Jesu hervor, im Johannesevangelium sind es dann „die Juden“ überhaupt.

In den meisten Erzählungseinheiten der Passionsgeschichten ergibt sich folgender Befund in Bezug auf Beteiligte am Geschehen.

(a) Mk 14,1–2 und Lk 22,1–2 beraten die hohen Priester und die Schriftgelehrten (*grammateis*), wie sie Jesus durch List festnehmen und töten könnten.

Nach Mt 26,1–5 versammelten sich die hohen Priester und die Ältesten (*presbyteroi*) des Volkes (*laós*). Sie befürchteten nämlich einen Aufruhr des Volkes (*laós*) auf dem Fest und wollten dieses Unglück vermeiden.

In Joh 11,45–52 hingegen versammelten die hohen Priester und die Pharisäer das *synhedrion*. Und die hohen Priester und Pharisäer lassen nach Jesus fahnden.

(b) Entsprechend Mk 14,10f. und Mt 26,14f. ging Judas zu den hohen Priestern, nach Lk 22,4 zu den hohen Priestern und Kommandanten (*strategoi*).

(c) Judas kommt mit einem *ochlos*, einem „Haufen“ daher, laut Mk 14,43 und Mt 26,47 kommt dieser von den hohen Priestern und den Ältesten.

Lk 22 nennt ohne nähere Angaben einen *ochlos*, aber in Lk 22,52 spricht Jesus die herbeigekommenen hohen Priester und den Kommandanten (*strategos*) des Heiligtums und die Ältesten an.

In Joh 18,3 kommt Judas gar mit einer *speira*, einer Kohorte römischer Soldaten, und mit Bütteln (*hypérētai*) von den hohen Priestern und Pharisäern daher.

(d) Laut Mk 14,53ff. und Mt 26,57ff. brachte man Jesus zum Hohepriester, und dazu versammelten sich alle: die hohen Priester und die Ältesten und die Schriftgelehrten zum *synhedrion*.

In Joh 18,12 sind es römische Soldaten und ihr Anführer und die Leute, die von den Juden geschickt worden waren, die Jesus gefangen nehmen.

(e) Laut Mk 15,1–2 berieten „die hohen Priester“ mit den Ältesten und Schriftgelehrten und dem ganzen *synhedrion*.

Mt 27,1–2 nennt „alle die hohen Priester“ und die Ältesten des Volkes.

Bei Lk 22,55–23,1 kam der Ältestenrat (das *presbyterion*) des Volkes (*laós*), die hohen Priester und Schriftgelehrten zusammen und führten ihn in „ihr *synhedrion*“.

(f) Lk 23,4: Pilatus sagt zu den „hohen Priestern“ und zu den Volkshaufen (*ochlous* [!]): „ich finde nichts Schuldhaftes an diesem Menschen“.

(g) Lk 23,10 nennt „die hohen Priester“ und die Schriftgelehrten. Pilatus versammelt die hohen Priester und die Amtsträger (*archonta*) und das Volk (*ton laón*), und Jesus wird als Volks-Verführer (*apostrefanta ton laón*) vorgeführt, aber als unschuldig erkannt.

(h) In Mk 15,6–15 stacheln „die hohen Priester“ den Volkshaufen (*ochlos*) auf, die Freilassung des Barabbas zu verlangen. Bei Mt 27,15–26 sind es die *ochloi* (Plural), und diese Mengen verlangen alle: „kreuzige ihn“.

Und in Mt 27,24 – nur hier! – begegnet die verhängnisvolle Formulierung: „da antwortete das ganze Volk (*laós*): Sein Blut komme auf uns und auf unsere Kinder.“ Dieser Vers hatte eine folgenreiche Wirkungsgeschichte.⁵

In Joh 19,6 schreien die hohen Priester und ihre Büttel (*hypérētai*): „Kreuzige ihn!“ Nach Joh 19,12 will Pilatus Jesus freilassen, aber die Juden lehnen ab. Auch in V. 14 spricht Pilatus zu den Juden, und in V. 15 antworteten die hohen Priester. Und dann übergab Pilatus ihnen sogar Jesus zur Kreuzigung!

(i) Nur in Lk 23,34a sagt Jesus zwischen zwei Übeltätern am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“. Gemeint sind offenbar die römischen Soldaten, aber auch dieser Vers hat eine bemerkenswerte Auslegungsgeschichte mit der Tendenz zu Kollektivurteilen nach sich gezogen.⁶

(j) Nach Lk 23,34–35 stand bei der Verlosung der Kleider Jesu durch die Soldaten das Volk (*laós*) dabei und sah zu. Hier bezeichnet *laós* zwar eine schaulustige Volksmenge, aber die Assoziation mit „Volk Israel“ war eben doch naheliegend.

(k) Bei Mk 15,31 sehen „die hohen Priester“ miteinander und mit den Schriftgelehrten spöttend zu, in Mt 27,41 auch die Ältesten.

Lk erwähnt in 23,34 aber wieder das Volk und die Amtsträger (*archontes*).

Nach Joh 19,17 haben die Juden Jesus gar zur Kreuzigung übernommen und „die hohen Priester“ ärgern sich über Pilatus,

der als Kreuzesaufschrift den Titel „König der Juden“ hatte anbringen lassen.

Die gemeinsam bezeugten und wohl auch ältesten Angaben bei Mk und Mt erwähnen als jüdische Handelnde also einheitlich „die hohen Priester“ und mit ihnen die Schreiber, ihre juristischen Sachverständigen, als regelmäßig auftretende Behörde, ferner den Hohepriester selbst sowie Dienstleute des Hohepriesters. Dazu treten da und dort noch die Ältesten (*presbyteroi*) oder Amtsträger (*archontes*) auf, also nichtpriesterliche Mitglieder des *synhedrion*.

Die Ältesten werden aber von alters her auch als „Älteste des Volkes“ bezeichnet und waren auf allen administrativen Ebenen vertreten, im nahöstlichen wie im griechischen Raum. Von daher geriet der Ausdruck *laós* im Sinne von „Volk“ hier mit in die Kontexte des Geschehens am Heiligtum zu Jerusalem. In der Folge wurde bei Lukas da und dort aus dem *ochlos*, dem anwesenden „Haufen“, der *laós*, das Volk, und bei Johannes gar „die Juden“.

Diese Übersicht illustriert auf überzeugende Weise die Notwendigkeit einer für das Verständnis der Quellen erforderlichen Sprachkenntnis. Wer sich auf Übersetzungen verlassen muss, gelangt sehr leicht zu unzutreffenden Schlussfolgerungen. Gerade wer biblische Schriften als „kanonisch“ wertet, sollte doch in der Lage sein, sie auch lesen zu können, andernfalls leidet die Glaubwürdigkeit dessen, was er zu ihnen als verbindlich zu sagen unternimmt.

⁵ Dazu siehe Rainer Kampling, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 16), Münster 1984.

⁶ Matthias Blum, „... denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (Neutestamentliche Abhandlungen N. F. 46), Münster 2004.

Werden diese Angaben über das Volk und die Juden ohne Berücksichtigung des differierenden Befundes verabsolutiert, erscheint nicht mehr das politische Establishment als verantwortlich handelnd, sondern die Gesamtheit. Das entspricht der Situation im 2. Jh. n. Chr. und danach, als sich Christen und Juden bereits getrennt gegenüberstanden und sich miteinander konkurrierend als „Israel“ präsentierten.

2 Die Schuldfrage und die Vorstellung von der Kollektivschuld

Die Frage, wer den Prozess gegen Jesus zu verantworten hatte, ist eine historische Frage. Es sind aber theologische Publikationen über den Prozess Jesu, die an Zahl wie Umfang dominieren, obschon aus den vorliegenden Quellen nicht mehr als bisher erschlossen werden kann.⁷ Das Verfahren gegen Jesus ist nicht in allen Punkten klar, weil sowohl jüdische wie römische Voraussetzungen zu beachten sind, und die jüdischen sind für diese Zeit unzureichend bekannt. Man verweist zwar gern auf die späteren Quellen des jüdischen Rechts, auf Mischna und Talmud, aber diese enthalten eben pharisäisch-rabbinisches Recht und das kann man nicht einfach zurückdatieren. Dieser unsichere Sachverhalt ist für den Historiker unbefriedigend, aber theo-

logisch sinnvoll: Er lässt keine eindeutige Schuldzuweisung zu. Und theologisch ist die Frage der Schuld ohnedies grundsätzlich anders geartet, auch wenn immer wieder hartnäckig auf der Frage insistiert wird, wer damals Jesus ans Kreuz gebracht hat.

Die christlichen Glaubensbekenntnisse und die maßgeblichen kirchlichen Quellen äußern sich eigentlich auf klare Weise zur Frage, wieso und wozu die Passion Jesu stattgefunden hat. Demnach liegt die Ursache nicht bei einzelnen oder gar allen Juden und Römern, sie wird vielmehr als Folge der menschlichen Sünde überhaupt und insofern der Schuld jedes Einzelnen gesehen. Und das nicht bloß im Sinne einer Lehrmeinung von Theologen, sondern frömmigkeitsgeschichtlich breit angelegt, wie etwa in dem bekannten Karfreitaglied „O Haupt voll Blut und Wunden“ von Paul Gerhard sich jeder Christ selber die Schuld zuweist.⁸ Und im April 1982 hat die Pastoralkommission auf Empfehlung des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Österreich ebenso erklärt, „dass alle Schriften des Neuen Testaments die eigentliche Schuld am Leiden und Tod Jesu der Sünde zusprechen, in der alle Menschen verhaftet waren und sind“.

Trotz aller grundsätzlichen Aussagen ist es im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder zu abweichenden und gegenteili-

⁷ Als Standardwerk galt lange Zeit hindurch Josef Blinzler, *Der Prozeß Jesus. Das jüdische und römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*, Regensburg 1960; Simon Légaré, *Le procès de Jésus. La passion dans les quatre Évangiles*. Band 2 (*Lectio Divina. Commentaires 3*), Paris 1995; Detlev Dormeyer, *Kein Prozess Jesu: Die römische Strafjustiz gegen Juden nach den neutestamentlichen Passionsgeschichten und Josephus*, in: Niclas Förster/Jacobus Cornelis de Vos (Hg.), *Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr.* (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 10), Göttingen 2015, 127–140.

⁸ Nun, was du, Herr, erduldet, // Ist alles meine Last; // Ich hab' es selbst verschuldet, // Was du getragen hast. // Schau her, hier steh' ich Armer, // Der Zorn verdienet hat; // Gib mir, o mein Erbarmer, // Den Anblick deiner Gnad!

gen Behauptungen und zu einseitigen Vorwürfen gekommen. Nicht nur bei Außenseitern, auch Kirchenmänner und Theologen haben sich in diesem Punkt verfehlt; meistens im Rahmen populistisch-demagogischer Aussagen und Predigten, und oft mit beklagenswerten praktischen Folgen. Die didaktisch-homiletische Versuchung, mit der Schuldfrage Stimmung zu machen, war und ist stets akut.

Zwei Vorstellungen haben sich dabei als besonders unheilvoll wirksam erwiesen: die Vorstellung von einer Kollektivschuld und die Vorstellung vom Gottesmord.

In Bezug auf die Juden hat sich die Vorstellung von einer Kollektivschuld allerdings auch aufgrund einer biblisch-jüdischen Voraussetzung ausgewirkt, daher ist der Sachverhalt schwieriger und heikler als im Fall einer bloß antijüdischen ideogeschichtlichen Erscheinung.

Das Prinzip der persönlichen Verantwortlichkeit wird zwar im Alten Testament, jedenfalls beim Propheten Ezechiel, ausdrücklich festgestellt, dennoch kennt gerade die alttestamentlich-jüdische Tradition eine besondere Form von Kollektivverantwortung, Kollektivschuld und Kollektivstrafen. Nach der Tradition hat Gott Israel nämlich als Ganzes aus der Versklavung in Ägypten herausgeführt, und von daher wird es als Gottes Eigentumsvolk bezeichnet. Diesem Israel ist am Sinai der Gotteswille in Form der Torah offenbart worden, und diese Torah gilt als Erwählungs- und Bundesverpflichtung für ganz Israel. Der einzelne Israelit ist in diese Bundesverpflichtung eingebunden und grundsätzlich nicht frei, darüber zu befinden, selbst der Apostat, dessen Abfall man wie einen Todesfall betrauert, bleibt „Sünder Israels“. Daraus ergab sich ein Geschichtsbild, das voraussetzt, dass die Geschichte heilsam

verläuft, wenn Israel Gott gehorcht, und heillos verläuft, wenn Israel nicht gehorcht. Der einzelne Israelit trägt auch die Folgen des Ungehorsams anderer Einzelner mit. Und da die Zugehörigkeit zum Volk Israel vorrangig abstammungsmäßig definiert wird, umfasst dieses Kollektivbewusstsein nicht nur die jeweilige Judenheit, sondern auch alle Generationen, was eine anachronistische, aber gleichwohl intensive Identifizierung mit Geschehnissen in der Vergangenheit bewirkt. Gerade das erschwert nicht selten die wissenschaftliche Diskussion, weil negative Beurteilungen historischer Vorgänge als judenfeindliche Angriffe oder Symptome jüdischen Selbsthasses empfunden werden.

Dieses erwählungs- und geschichtstheologische Konzept hat natürlich, wie bereits im Zusammenhang mit der Tempelzerstörung erwähnt, seine Schattenseiten. Aber in der jüdischen Tradition galt die Annahme der kollektiven Aufgabe eben als Erfüllung eines göttlichen Auftrages, des „Bundes“, und man nahm die negativen Folgen als Teil des gebotenen Zeugnisses für Gott in Kauf. Die modernen jüdischen Richtungen tun sich diesbezüglich schwerer und suchen die Ursache unerwünschter Folgen eher in aktueller Judenfeindschaft, oft nicht unterschieden vom modernen Phänomen des Antisemitismus. In der Folge kommt der Antisemitismusforschung derzeit eine unverhältnismäßig hohe Bedeutung zu, sie übersteigt nämlich die Bemühungen um Kenntnis und Verständnis des Judentums und seiner Geschichte. Auch die Beurteilung der neutestamentlichen Befunde unterliegt manchmal dieser einseitigen Tendenz zu einer überzogenen, modischen Antisemitismusforschung, in der moderne Kriterien für Diskriminierung anachronistisch auf historische Sachverhalte ange-

wandt werden. Die Handlung der Passionsgeschichten in den Evangelien ist in besonderer Weise von diesen Umständen betroffen.

Ein besonders problematischer Aspekt dieser Sicht trat regelmäßig zutage, wenn in einer konkreten Situation strittig war, was der Gotteswillen ist und an welcher Stelle der Heilsgeschichte man steht. Wenn eine jüdische Gruppe behauptet: Jetzt sei die Stunde der Gottesherrschaft gekommen oder im Kommen und daher entsprechendes Verhalten gefordert, was einem Ultimatum gleichkommt. Entweder folgt man dieser Endzeitverkündigung und riskiert ein pseudomesianisches Abenteuer oder man lehnt ab und riskiert, damit eventuell die letzte Chance der Heilsgeschichte zu versäumen. Und jedes Mal wird vorausgesetzt, dass es um das Geschick ganz Israels und darüber hinaus um noch weit mehr geht.

In den Jahrhunderten vor und nach Beginn der christlichen Zeitrechnung hat es im Judentum tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf solche Fragen gegeben. Das Christentum ist aus solchen innerjüdischen Auseinandersetzungen erwachsen. Die frühen Christen waren überzeugt, dass die Herrschaft Gottes in und durch Jesus Christus gekommen sei. Es ging ihnen dabei also um Israel insgesamt und um die Herrschaft Gottes überhaupt. Kein Wunder also, dass in den Passionsberichten kollektive Bezüge da und dort zutage treten, und dass in den frühen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden Kollektivvorstellungen sehr wohl eine Rolle spielen.

Der Kreuzestod Jesu war unter Christen freilich schon früh auch ein Anlass zu Vorwürfen, doch richteten sich diese im Neuen Testament noch nicht gegen Israel als Ganzes, verstand man sich doch selber

noch als Teil Israels. Die Verantwortung für die Kreuzigung wurde vielmehr den damals in Jerusalem beteiligten Juden zur Last gelegt. So geschieht es in der Apostelgeschichte, in der ebenso wie in den Synoptikern noch die hohen Priester und deren Leute als Gegner auftreten.

In Apg 2,23, in der Pfingstpredigt des Petrus in Jerusalem, heißt es, Jesus sei durch vorbestimmten Ratschluss und durch Vorsehung Gottes ausgeliefert worden, „und ihn habt ihr durch die Hand Gesetzloser (*anomōi*) kreuzigend beseitigt“. Und in Apg 2,36 wird die Kollektivvorstellung noch korrekt angewendet: „Als gewiss erkenne nun das ganze Haus Israel, dass Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, sowohl zum Herrn wie zum Gesalbten gemacht hat.“ Die Unterscheidung zwischen dem ganzen Haus Israel und den wegen der Passion angesprochenen Jerusalemern ist deutlich.

Für spätere Leser klang eine Passage wie in Apg 3 freilich schon anders. Petrus und Johannes erregten wegen einer Heilung im Tempelareal einen Volksauflauf: (11) *pas ho laós* – „das ganze Volk“ – lief zusammen, was nach „ganz Israel“ klingt. In 3,13 ff. spricht Petrus „zum Volk“ (*laós*): „Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott eurer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr ausgeliefert habt und zurückgewiesen habt vor Pilatus, der ihn freizulassen entschieden hat. Ihr aber habt den Heiligen und Gerechten zurückgewiesen und habt gebeten, euch einen mörderischen Mann zu schenken.“ In V. 17 fährt Petrus jedoch fort: „Nun aber, Brüder, weiß ich, dass ihr eurer Unkenntnis entsprechend gehandelt habt so wie auch eure Amtsträger (*archontes*).“

Von verhängnisvoller Wirkung war der Text in 1 Thess 2,14–16. Durch eine willkürliche Satzteilung, durch einen

Punkt statt eines Kommas, wurde in vielen Übersetzungen ein Relativsatz verselbstständigt. Angesprochen sind die Christen in Thessalonich, die in der dortigen Judengemeinde auf Widerstand stießen und bedrängt wurden. Paulus meinte, sie würden dasselbe erleben wie die Brüder in Judäa unter den dortigen Juden.⁹

Eine wörtliche Übersetzung der Vv. 14–15 lautet etwa so: „(14b) ihr seid nämlich ähnlich geworden den Gemeinden Gottes, die in Judäa in Jesus Christus sind, weil auch ihr von euren eigenen Stammesgenossen dasselbe erlitten habt, wie diese unter den Juden/Judäern, (15) die den Herrn Jesus und die Propheten getötet und uns verfolgt haben, und Gott nicht wohlgefällig sind und allen Menschen feind sind, (16) indem sie euch, um so ihre Sünden ganz voll zu machen, hindern, zu den Völkern zu reden, damit die gerettet werden.“

Ganz anders liest sich diese Passage, wenn zwischen V. 14 und 15 ein Punkt gesetzt wird. Denn dann sind in V. 14 „die Juden“ verabsolutiert – zu „den Juden“ überhaupt. Ein verhängnisvoller Fehler, der bei der Ausbildung und Verfestigung des Kollektivschuldvorwurfs eine besondere Rolle gespielt hat.

Was in den erwähnten neutestamentlichen Passagen immer noch als innerjüdischer Vorwurf zu verstehen ist, steigert sich zu einer Anklage gegen das Judentum, sobald der Streit nicht mehr innerhalb Israels stattfindet, sondern die v.a. aus getauften Heiden bestehenden Gemeinden den jüdischen Gemeinden bzw. der „Synagoge“ gegenüberstehen. Und das war jedenfalls in dem Moment der Fall, da der römische Staat die Christen als eine Art Untergrundorganisation verfolgte und die

jüdischen Gemeinden sich von ihnen demonstrativ abzugrenzen bemühten.

Die Vorstellung von einer Kollektivschuld ist also gewissermaßen systembedingt mit dem biblisch-jüdischen Geschichtsdenken in die christlichen Glaubensvorstellungen geraten. Sie bedarf einer achtsam kritischen theologischen Beurteilung und entsprechenden didaktisch-homiletischen Behandlung, um schwerwiegende Fehlentwicklungen zu vermeiden. Vor allem die Fehlentwicklung, die allgemeine Schuld durch die Sünde der Menschheit zu einer partikularen Schuld einer Gruppe zu verengen und auf diese Weise sich selbstgerecht von der Schuld auszunehmen.

3 Der Vorwurf des Gottesmordes

Ein merkwürdiger, ja grotesker Gedanke taucht im 2. Jh. n. Chr. auf: Der Kreuzestod Jesu wird als Gottesmord bezeichnet und damit erhält die Schuldfrage eine zusätzliche und äußerst unheimliche Dimension.

Der Hintergrund dafür war ein innerchristlicher Streit über die Art und Weise, wie man von Jesus Christus als Mensch und als Gott reden soll. Arius und seine Anhänger, die Arianer, bestanden auf einer klaren Trennung der beiden Naturen Jesu Christi, der menschlichen und der göttlichen. Die sogenannten Monophysiten verabsolutierten die göttliche Natur (*physis*), und verstanden alles, was mit Jesus geschah, als Handeln gegen Gott selbst. Und das verband sich noch dazu mit der Kollektivschuldvorstellung.

Die Großkirche hat sich für eine paradoxe Formulierung entschieden: Die bei-

⁹ Jeffrey S. Lamp, Is Paul Anti Jewish? Testament of Levi 6 in the Interpretation of 1 Thessalonians 2:13–16, in: Catholic Biblical Quarterly 65 (2003), 408–427.

den NATUREN, die göttliche und die menschliche, seien in der Person Jesu Christi „ungetrennt und unvermischt“. Es blieb aber kirchlich eine gewisse Spannweite von Meinungen zwischen Arianismus und Monophysitismus, und je nach Standpunkt in dieser Sache kam es zu entsprechend unterschiedlichen Haltungen in der Frage nach der Schuld am Tode Jesu. Doch es blieb nicht bei theologischen Meinungen, es kam zu weitreichenden politisch-rechtlichen Folgen.

Die Arianer hatten von ihrem Standpunkt aus kein theologisches Interesse an der Kollektivschuldthese und der Begriff Gottesmord erschien ihnen als gotteslästerliche Rede. Jene Völker und Staaten, in denen der Arianismus überwog, haben den überlieferten Rechtsstatus der Juden respektiert. Monophysiten hingegen neigten zu tätlichen Übergriffen gegen Juden und deren Synagogen. Und als in den arianischen Staaten der Westgoten und Franken die römisch-katholische Linie zum Zuge kam, setzten dort alsbald Verschlechterungen der rechtlichen Position von Juden und massive judenfeindliche Polemiken und Maßnahmen ein.

4 Osterwoche und Haltung zu den Juden

Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jh. hat der Bischof Melito von Sardes in einer Homilie „Über das Passah“ (*Peri Pas-*

cha) diese unselige Verbindung zwischen Kollektivschuld und Gottesmordmotiv auf rhetorisch-demagogische Weise vollzogen und dabei Israel als Ganzem Schuld und vorsätzlich-schuldhafte Unwissenheit zur Last gelegt.¹⁰ In seiner Osterpredigt begegnen Formulierungen wie folgende:

„Dieser wurde getötet. Und wo wurde er getötet? Mitten in Jerusalem. [...] Du (Israel) wurdest nicht als Israel vorgefunden, denn du hast Gott nicht wahrgenommen; du hast den Herrn nicht erkannt, du, Israel, hast nicht begriffen, dass dieser der Erstgeborene Gottes ist (Z. 603–607) [...] Getötet hast du den Herrn inmitten von Jerusalem! Hört, alle Geschlechter der Völker, und seht: Unerhörter Mord ist geschehen mitten in Jerusalem, in der Stadt des Gesetzes, in der Stadt der Hebräer, in der Stadt der Propheten, in der Stadt, die für gerecht galt! Und wer wurde ermordet? Wer ist der Mörder? (Z. 710–718) [...] Der die Erde aufgehängt hat, wurde aufgehängt; der die Himmel festgebunden hat, wurde festgebunden; der das All gefestigt hat, wurde am Holz befestigt. Der Herr wurde geschmäht; der Gott wurde getötet; der König Israels wurde von Israels Hand beseitigt. Wehe des unerhörten Mordes! Wehe des unerhörten Frevels!“

Was bei Melito von Sardes noch didaktisch-rhetorischen Charakter hatte, wird in Osterpredigten und Osterspielen des Mittelalters und der Neuzeit zu Demagogie mit praktischen Konsequenzen. Es wurde gezielt der Volkszorn aufgestachelt

¹⁰ Eric Werner, Melito of Sardes, the First Poet of Deicide, in: Hebrew Union College Annual 37 (1966), 191–210; Stephen G. Wilson, Passover, Easter, and Anti-Judaism. Melito of Sardes and Others, in: Jacob Neusner / Ernest S. Frerichs / Caroline MacCracken-Flesher (Hg.), „To See Ourselves As Others See Us.“ Christians, Jews, „Others“ in late antiquity (Scholars Press studies in the humanities 9), Chico 1985, 337–355; Peter von der Osten-Sacken, Mordanklage und Todesurteil. Realität, Religion und Rhetorik in der Predigt Melitos „Über das Passa“, in: Lutz Doering / Hans-Günther Waubke / Florian Wilk (Hg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen (FRLANT 226), Göttingen 2008, 334–357.

und zu Übergriffen ermuntert. Und zu solchen Übergriffen kam es in der Osterwoche manchmal auf so heftige Weise, dass christliche Obrigkeiten sich sogar genötigt sahen, die Juden in ihren Wohnvierteln abzuschirmen, oder wenigstens zu verbieten, dass sie sich außerhalb ihrer Wohnviertel bewegten oder aufhielten.

Ins Groteske reichen dann spätere Vorwürfe, etwa in Wiederaufnahme der aus der Antike stammenden Ritualmordbeschuldigung,¹¹ mit befremdlichen Vorstellungen über den angeblichen rituellen Gebrauch von Christenblut, speziell zur Anfertigung der ungesäuerten Brotfladen (Mazzot) zum Passah-Mazzotfest.

5 Knechtschaft als Folge der Kollektivschuld

Der Kirchenvater Augustin hat theologisch die Vorstellung vertreten, dass die Juden im Gegensatz zu den Christen nicht Freie, sondern Knechte seien, weil unerlöst, nicht zuletzt wegen der Schuld am Leiden Jesu Christi. Hinzu kam ein politisch-militärisches Argument: Die Kaiser Vespasian und Titus hätten mit der Eroberung und Zerstörung Jerusalems (66–70 n. Chr.) nach dem Krieg nicht etwa nur kriegsgefangene Juden als Sklaven verschleppt, sondern

überhaupt alle Juden als Sklaven erworben. Und die christlichen Amtsnachfolger hätten dieses Erbe eben übernommen. Diese Überzeugung hat angesichts der gängigen Vorstellung, dass ein Eroberer Land und Leute erwirbt, in der Folgezeit die Rechtsstellung und die Lebensumstände der Juden in den großen christlichen Staaten mehr und mehr negativ bestimmt. Denn man folgerte daraus, dass man an den Juden diesen Knechtsstatus auch erkennen müsse.¹²

Allerdings haben die christlichen Herrscher selbst diese Konstruktion noch lange nicht so interpretiert. Unter den Karolingern und Saliern blieben konkrete Konsequenzen noch aus. Diese Herrscher begnügten sich damit, einzelne jüdische Familienhäupter oder einzelne jüdische Gemeinden aus wirtschaftlichen Gründen mit Privilegien zu versehen, was ein besonderes Schutzverhältnis zwischen den Privilegierten und dem einzelnen Herrscher begründete. Später kam es zu einer Verknüpfung der theologischen Behauptung von der Unerlösung und geistlichen Knechtschaft der Juden mit dem politisch-rechtlichen Konzept und das hatte nun Folgen für alle Juden. Theologisch-kirchlich entfaltete sich dies unter Papst Innozenz III. (1198–1216). Im Heiligen Römischen Reich wurde unter Kaiser Friedrich II.

¹¹ Hierzu etwa *Susanna Buttarini / Stanislaw Musial* (Hg.), *Ritualmord: Legenden in der europäischen Geschichte*, Wien 2003; *Rainer Erb* (Hg.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Berlin 1993; *Massimo Introvigne*, *Cattolici, antisemitismo e sangue: il mito dell'omicidio rituale*, Mailand 2004.

¹² Ein jüdischer Dichter des Mittelalters, Jehuda Hallevi, hat das Verhältnis Knechte – Freie in Relation zu Israel hingegen wie folgt beschrieben und damit den Nichtjuden das Freisein abgerkannt. Sein Gedicht *'abdê zeman 'abdê 'abadim* lautet übersetzt (Siehe *Johann Maier*, *Gedanken zur Zeit in hebräischen Gedichten des elften und zwölften Jahrhunderts in Spanien*, in: *Constanza Cordoni / Gerhard Langer* (Hg.), „Let the wise listen and add to their learning“ (Prov 1,5). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday (*Studia Judaica* 90), Berlin 2016, 523–543, hier: 526):

„Knechte der Zeit sind Knechte von Knechten, // allein der Knecht des Herrn ist frei! // Und sucht auch jedermann für sich sein Teil, // sagt meine Seele: Der Herr ist mein Teil!“

diese Auffassung schließlich in eine juristische Form gebracht: Alle Juden sind dem Kaiser zugehörig und unterstehen der *camera*, der kaiserlichen Finanzverwaltung. Diese „Kammerknechtschaft“ setzte die kirchlich-theologische Knechtschaftsthese zwar voraus, zog aber nicht die geforderten negativen Konsequenzen. Praktisch bedeutete diese Rechtsstellung bei allen finanziellen Verpflichtungen eine Bewegungs- und Handlungsfreiheit, von der die Mehrheit der Bevölkerung, die ja aus Untertanen bzw. Hörigen und Leibeigenen örtlich-regionaler Grundherren bestand, nur träumen konnte. Mit dem Verfall der kaiserlichen Zentralgewalt zeigte sich freilich der Pferdefuß dieser Konstruktion: Bei örtlichen oder regionalen Übergriffen gegen Juden war der Kaiser selbst aber weit weg und seine Organe, die Grafen, teils zu schwach, teils nicht willens, rechtzeitig einzutreten. Und als die Herrscher die Verfügung über die Juden an Landesherren und Städte zu verpfänden begannen und sie schließlich den Territorialfürsten überlassen mussten, waren die Schutzbefohlenen vor Willkür alles andere als gefeit.

6 Der Verfall der Rechtssicherheit und die Aushöhlung des christlichen Verantwortungsbewusstseins

Dieser Verfall der Rechtssicherheit ging Hand in Hand mit wirtschaftlich-sozialen und religiösen Veränderungen, die sich ebenfalls negativ auswirkten. Im Spätmittelalter verloren die jüdischen Gemeinden ihre wirtschaftliche Bedeutung als Träger des Fernhandels und mussten sich auf Betätigungsgebiete beschränken, in denen sie christlicherseits Konkurrenz hatten oder überhaupt unbeliebt machten.

So blieb v.a. der Geldhandel als lukrative Einnahmequelle, doch die sog. Wucherer waren natürlich entsprechend unbeliebt und wurden als Judasse verschrien. Dazu kommen die rasche Bevölkerungszunahme und die starke Landflucht. Die Städte waren überfüllt, soziale Spannungen kamen auf und aggressive Stimmungen richteten sich unter anderem auch gegen ansässige Juden. In eben dieser Situation entfalteten die Predigerorden ihre Tätigkeit unter den städtischen Mittel- und Unterschichten, und bedauerlicherweise leiteten sie auch soziale Ressentiments nicht selten gegen Juden. Dieser explosiven Stimmung entsprechen volkstümliche und literarische Quellen, nicht zuletzt Osterpredigten und Osterspiele. Passionsspiele haben dann auch später – bis in unsere Zeit – eine Rolle gespielt, mit streckenweise problematischen Textfassungen, nämlich Verabsolutierungen und Vergrößerungen neutestamentlicher Formulierungen. Diese hat man in unserer Zeit allerdings in der Regel korrigiert.

Die österlichen Ausfälle gegen die Juden hatten weithin mehr oder minder gewohnheitsmäßigen Charakter, ohne notwendigerweise weiterreichende praktische Folgen nach sich zu ziehen. Aber die Stoßrichtung gegen die Juden als ein Kollektiv, das sein Geschick selbst verursacht hat, was immer auch geschieht, hatte verheerende Folgen für die Moral auf der christlichen Seite selbst: Man fühlte sich aufgrund dieser Kollektivschuldthese nicht verantwortlich für das, was an und mit Juden geschah. Und da liegt auch eine der Hauptursachen für das Versagen zur Zeit des modernen Antisemitismus und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Es wurde kaum wahrgenommen, was mit Juden geschah. Die antisemitischen Propagandisten und die nationalsozialistischen Macht-

haber haben nämlich dieses Vakuum im christlichen Verantwortungsbewusstsein sehr wohl wahrgenommen und es gezielt ausgenutzt. Und die Ansatzpunkte dazu bestanden eben nicht zuletzt in den Verallgemeinerungen und einseitigen Deutungen von Aussagen in den Passionsgeschichten.

7 Fazit

Aus alledem sind Lehren zu ziehen:

1. Übersetzungen allein reichen für ein angemessenes Bibelverständnis nicht aus. Eine ausreichende sprachliche Ausbildung von Theologinnen und Theologen, kirchlichen Amtsträgern sowie Lehrerinnen und Lehrern ist daher eine unerlässliche Voraussetzung für eine sachgemäße Predigt- und Unterrichtstätigkeit. Gegenwärtige gegenläufige Tendenzen (Griechisch und Hebräisch werden immer weiter an den Rand des Fächerkanons gedrängt) haben bereits entsprechende Auswirkungen. In der Folge nehmen die Fähigkeit und der Wille zu wirklichem Verstehen rapide ab und die Gefahr willkürlicher und demagogischer Rede nimmt wieder zu.

2. Die Zweischneidigkeit von Kollektivvorstellungen ist stets im Auge zu behalten, insbesondere bei der theologischen Verwendung der Begriffe „Volk“, „Nation“ und „Gottesvolk“. Die beiden ersten sind ideologisch missbraucht worden und es reicht zur Korrektur nicht aus, sie in Bezug auf die Judenheit unkritisch zu verwenden, als gäbe es auf dieser Seite keine Probleme. Das Verhältnis von „Israel“ als Gottesvolk, Judenheit als moderner Nation, und Judentum als Religion ist derzeit ein sehr umstrittenes Problem, wenn auch durch eine propagandistische Gleichsetzung von Judentum und Zionismus weit-

hin verdeckt. Wer von Israel als Gottesvolk spricht, sollte nicht realitätsfern die heutige, pluralistische Situation der Judenheit und die Mehrheit der nicht religiös gebundenen Juden ignorieren. Sonst erliegt man aufs Neue den Versuchungen und Gefahren von Kollektivurteilen.

3. Das Neue Testament enthält wie das Alte Testament nicht nur das Gute und Schöne. Die biblischen Quellen sind ziemlich realistisch. Das bewahrt vor Wunschvorstellungen und fordert zum Nachdenken heraus. Zur Realität des neutestamentlichen Zeitalters gehört eine zunehmende Konkurrenz zwischen christlichen und jüdischen Gemeinschaften. Während der römischen Christenverfolgungen hat sich dieses Konkurrenz- und Spannungsverhältnis verschärft. Manche neutestamentlichen Passagen spiegeln dergleichen auf emotional aufgeladene Weise und enthalten schroffe polemische Formulierungen. Dergleichen findet sich auch in jüdischen Quellen aus jener Zeit.

Was solche Formulierungen verursacht hat und wie weit sie nach den eigenen Glaubensgrundlagen tragbar sind, bedarf stets kritischer Prüfung. Denn die Ansprüche der beiden Religionen sind nun einmal bis zu einem gewissen Grad konkurrierende Ansprüche und daher muss immer neu entschieden werden, was eine angemessene Verhaltens- und Redeweise sein kann.

Das erreicht man schwerlich, indem man, wie manchmal unrealistisch verlangt wird, die Bibeltexte revidiert und zurechtschafft. Auch nicht dadurch, dass man die Konkurrenzsituation ignoriert und alles Unangenehme aus dem christlich-jüdischen Gespräch ausklammert. Die neutestamentlichen Problemstellen können vielmehr sehr wohl zum Nachdenken über das rechte Verhalten Anlass geben. Allerdings funktioniert das nur, wenn die Fähigkeit

zu einem sauberen, sprachlich fundierten Textverständnis und einer korrekten kontextuellen wie kulturellen Einordnung erhalten bleibt. Damit wird eine heilsame Selbstkritik ermöglicht, die Bereitschaft, aus den Fehlern und Fehlentwicklungen zu lernen, die z.T. eben schon in der Bibel beschrieben worden und dann im Lauf der Kirchengeschichte erweitert und gehäuft aufgetreten sind.

Die theologische Wissenschaft hat den kirchlichen Autoritäten sicher oft Ärger bereitet, aber sie hat weit mehr Unheil verhütet. Gerade heute sehen wir angesichts der erschreckenden fundamentalistischen Tendenzen, die unter Juden, unter Christen (v.a. der USA) und unter Muslimen grassieren, wie heilsam eine kritische Theologie sein kann. Auf sie kann gerade auch für die Bestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses nicht verzichtet werden. Sie kann auch nicht ohne Schaden ersetzt werden, etwa durch eine heute recht verbreitete, wohlgemeinte, aber wirklichkeitsfremde, demonstrativ philosemitische Schönmalerei des Judentums, sozusagen als Gegenstück zur antisemitischen Verteufelung. Bibel und Geschichte lehren

nicht, dass Christen immer bösartig und Juden immer gutartig waren – oder umgekehrt. Christen haben allerdings aufgrund ihres Glaubensanspruchs, das Heil aller Menschen zu verkünden, und überdies nicht nur den Nächsten, sondern sogar den Feind zu lieben, eine besondere Veranlassung, ihre Redeweise und Verhaltensweise immer neu kritisch zu überprüfen.

Der Autor: Dr. phil. Dr. theol., Professor em. für Judaistik an der Universität Köln; Habilitation 1964 in Wien; Privatdozent an der Freien Universität Berlin 1964–1966, ordentlicher Professor für Judaistik an der Universität Köln 1966–1995; Ehrendoktor der Würzburger Katholisch-Theologischen Fakultät; verstorben 2019; Veröffentlichungen zur Geschichte der jüdischen Religion (Freiburg i.Br.–Basel–Wien²1992); Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte (Berlin 2004); Judentum (UTB, hg. zusammen mit Hubert Seiwert, Stuttgart²2013); maßgebender deutscher Übersetzer der Qumran-Schriftrollen – Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. Band I–III (1995–1996); Kenner der jüdischen Tradition – Die Kabbalah. Einführung, Klassische Texte, Erläuterungen (München²2005).

Mit großem Bedauern muss die Redaktion mitteilen, dass der Autor dieses Beitrags kürzlich ganz unerwartet verstorben ist. Mit ihm verlieren wir einen weit über Europa hinaus bekannten Gelehrten, der mit seinen judaistischen Beiträgen, zuletzt über Maimonides ThPQ 166 (2018), 287–309, unsere Zeitschrift sehr bereichert hat. Dieser letzte Beitrag ist daher gewissermaßen sein Vermächtnis und zugleich eine Mahnung zu einem verantworteten, sprachlich kompetenten Umgang mit den biblischen Quellen. Sein Andenken sei gesegnet.