

7 Die „Selbstverfluchung“ Israels nach Matthäus 27, 23-25¹

Von Dr. Karl Hermann Schelkle, Professor für Neues Testament an der Universität Tübingen

Der Text Mt 27, 23-25 hat seinen Schwerpunkt in 27, 25: „Und das ganze Volk antwortete und rief: Sein Blut auf uns und auf unsere Kinder.“ Diesem Vers soll vor allem die Auslegung zugewandt werden. Er kann unter vierfachem Aspekt betrachtet werden:

1. Der Sinn des Verses nach seinem Wortlaut
2. Seine Bedeutung in der Darstellung des Matthäusevangeliums
3. Die Geschichtlichkeit
4. Die Geltung

1. Der Sinn des Verses nach seinem Wortlaut

Im Gang der Leidensgeschichte des Matthäus sträubt sich Pilatus, Jesus zum Tod am Kreuz zu verurteilen. Als er sieht, daß er nichts ausrichtet, wäscht er sich vor dem Volk die Hände und sagt: „Ich bin unschuldig am Blute dieses Gerechten. Sehet ihr zu!“ Und das ganze Volk antwortet und ruft: „Sein Blut auf uns und auf unsere Kinder!“

Dieser Ruf benützt eine alte und im Alten Testament häufige Form und Formel sakralen Rechtes, wodurch Gott als Vollstrecker der Vergeltung angerufen wird. Die Formel kann lauten: Wenn einer Vater oder Mutter flucht: „Sein Blut auf ihn“ (Leviticus 20, 9); oder im Wort Davids zum Mörder Sauls: „Dein Blut auf dein Haupt“ (2 Samuel 1, 16); weiter: Das Blut der von Joab Erschlagenen soll an ihm gerächt werden: „Es kehre zurück ihr Blut auf Joabs Haupt“ (1 Könige 2, 33)². Die Formel bedeutet: Der mit einem solchen Spruch Bedrohte und Belastete muß die Verantwortung und Strafe für seine Tat tragen. Er ist selber schuld an seinem Tod als der Strafe für seine Untat.

Mt 27, 25 kommt nahe die Formulierung Josua 2, 19: Die Kundschafter vereinbaren mit Rahab in Jericho, daß die in ihrem Hause Weilenden bei der Eroberung der Stadt verschont werden sollen. „Wenn jemand im Hause getötet wird, sein Blut auf unser Haus.“ Die Kundschafter nehmen die Schuld und Strafe auf sich, wenn ein Bewohner des Hauses der Rahab getötet wird³.

Dann will also der Ruf Mt 27, 25 besagen: Wenn Pilatus keine Schuld an Jesus findet, ist das Volk bereit, die Verantwortung für die geforderte Verurteilung auf sich zu nehmen. Der Inhalt des Rufes meint zunächst die Gegenwart, nicht eine Zukunft. Die Rufenden sind dabei von der Gerechtigkeit ihrer Forderung überzeugt. Sie rechnen darum nicht damit, daß die Verurteilung Jesu für sie eine Schuld, gar eine bleibende Blutschuld sein wird. Darum ist es schwerlich richtig, den Ruf als Selbstverfluchung der Juden zu bezeichnen, wie dies oft geschieht⁴. Dann ist auch die übliche Übersetzung: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ mißverständlich oder unrichtig. Sie wendet die Bedeutung des Rufes in die Zukunft. Im ursprünglichen Text fehlt das Zeitwort. Es sollte nicht ohne weiteres durch die Übersetzung „Sein Blut komme über uns“ ergänzt werden. Man wird die Ellipse auch in der Übersetzung belassen. Sachlich richtig wäre zu übersetzen beziehungsweise zu ergänzen: „Sein Blut nehmen wir auf uns und unsere Kinder.“

Die Nennung der Kinder entspricht der alttestamentlichen Auffassung der Volksgemeinschaft, in die das einzelne Schicksal sich einfügt. Für unseren Zusammenhang ist vergleichbar 1 Könige 2, 33: „Ihr Blut kommt über das Haupt Joabs und seiner Nachkommen für immer.“ Im Mischnatraktat Sanhedrin 4, 5 ist diese Überzeugung so ausgesprochen: Bei Kapital-

prozessen haftet das Blut des Hingerichteten und seiner (möglichen) Nachkommen am Zeugen bis ans Ende der Welt⁵.

2. Die Bedeutung von Mt 27, 25 in der Leidensgeschichte des Matthäusevangeliums

Mt 27, 24 — die Händewaschung des Pilatus — und 27, 25 — der Ruf des Volkes — sind Sondergut des Matthäusevangeliums. Der Evangelist hat die Verse — darüber wird noch zu handeln sein — in der Tradition vorgefunden und sie gerne in seine Erzählung aufgenommen. Die Verse fügen sich seinem besonderen Interesse ein und verstärken die Tendenz seiner Darstellung. Der Evangelist will die bedeutungsschwere und für dessen weitere Geschichte verhängnisvolle Entscheidung des Volkes Israel darstellen. Diese Absicht zeigt sich in vielfachen kleinen und größeren Besonderheiten des Textes.

Mt 27, 19 sagt, daß Pilatus auf dem Richterstuhl sitzend die Entscheidung trifft. Ist die Verhandlung bei Markus formlos, so ist sie bei Matthäus ein höchstrichterliches Urteil Roms. Pilatus nennt Mt 27, 12 u. 22 Jesus den Christus. Der Würde- und Amtsname Jesu wird ausgesprochen, der Anspruch, den Israel ablehnt, was die Entscheidung bedeutet. Mt 27, 25 steht dem Pilatus gegenüber *πᾶς ὁ λαός*, das ganze Volk. Israel wird mit dem Wort *λαός* bezeichnet, also seinem alttestamentlichen amtlichen Titel gemäß der Septuaginta⁶. Dieser Titel befaßt das gegenwärtige Israel in sich. In seiner Erstreckung in die Zeit ist es begriffen mit der Formel: „auf uns und unsere Kinder“. Pilatus wirkt dem Volk Israel gegenüber fast nur noch wie Statist. Während die Menge Mk 15, 13 f. ruft: „Kreuzige ihn“, heißt der Ruf Mt 27, 22 f.: „Er soll gekreuzigt werden.“ Pilatus soll aus der aktiven Handlung und Verantwortung herausgehalten werden. Der Träger des Geschehens ist das Volk Israel. Im gleichen Sinn wird zu verstehen sein, wenn als Akteure bei Mk 15, 3 u. 10 f. nur die Hohenpriester genannt wird, in den Parallelen Mt 27, 12 u. 19 aber die Hohenpriester und die Ältesten. Dies bedeutet die Gesamtheit der verantwortlichen Hierarchie. Die tumultuari-schen Züge werden bei Matthäus zurückgedrängt. Die Entscheidungen fallen als endgültige gemäß Berufung und Amt beider Partner. Dabei wird Pilatus entlastet und das Volk Israel immer mehr belastet.

Dieser allgemeinen Tendenz der Darstellung fügen sich die Motive und Züge des Sondergutes des Matthäus ein. Mt 27, 19 ist berichtet, daß die Frau des Pilatus nach einem angstvollen Traum ihren Mann warnt. Sie steht auf der Seite Jesu, den sie ausdrücklich einen „Gerechten“ nennt. Die Händewaschung des Pilatus Mt 27, 24 macht augenfällig, daß er nur der Gewalttätigkeit und der Wut der Juden nachgebend, aber gegen seine Überzeugung Jesus verurteilt. Das Volk Israel aber nimmt im Ruf Mt 27, 25 die Verantwortung und Schuld auf sich.

Das Gefälle der Tradition ist hinsichtlich der Verteilung der Verantwortung zwischen Pilatus und Israel unbestreitbar. Dies gilt schon für Lukas und Johannes. Lk 23, 2 u. 5 wird die schwere Anklage der Hierarchen und der Menge formuliert, während Pilatus dreimal Lk 23, 4.14.22 ausdrücklich die Unschuld Jesu feststellt. Bei Joh 18, 29-19, 16 bemüht sich Pilatus in langer Verhandlung um die Freilassung Jesu. Im apokryphen Petrusevangelium, das in die Mitte des zweiten

¹ H. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1, 1922, S. 267 u. 1033.

⁶ H. Strathmann, Art. *λαός*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4, 1942, S. 29-57, weist die Bedeutung von *λαός* als Bezeichnung Israels auf, meint: aber, Mt 27, 25 bedeute *λαός*, (ausnahmsweise) Volkshaufen, wie zuvor 27, 24 *ὄχλος*. Doch wird der Wechsel des Wortes bedeutsam sein. Kommentare erklären allgemein *λαός*; Mt 27, 25 als Namen Israels; so E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, 3. Aufl. 1962, z. St.; J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, 3. Aufl. 1960, S. 230; G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, 1962, S. 115 f.; G. Baum, Die Juden und das Evangelium, übers. 1963, S. 107 f.; W. Trilling, Das wahre Israel, 1964, S. 72 f.

¹ Der Vortrag erscheint auch in einer vom Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit herausgegebene Schrift.

² Die Formel erscheint auch Apg 5, 28; 18, 6; 20, 26.

³ Henning Graf Reventlov, Sein Blut komme über sein Haupt, in: Vetus Testamentum 10, 1950, S. 311-327.

⁴ J. Isaac, Jésus et Israël, 2. Aufl. 1959, S. 468-502.

Jahrhunderts datiert wird, ist Pilatus völlig unschuldig, die Juden aber sind massiv belastet. Hier heißt es: „Von den Juden aber wusch sich keiner die Hände, weder Herodes noch einer seiner Richter“ (V.1). Der König Herodes gibt den Befehl, Jesus zur Hinrichtung zu führen (V.2). Das Volk der Juden ergreift den Herrn, sie „stoßen und schleifen“ ihn auf dem Wege. Die Juden schreiben die Überschrift über dem Kreuz (V.11). Endlich verlangen die römischen Soldaten, die Zeugen der Auferstehung wurden, daß darüber geschwiegen werde. Sie wollen lieber „der größten Sünde vor Gott schuldig werden, als in die Hände des Judenvolkes fallen und gesteinigt werden“ (V.48). Pilatus aber stellt fest: „Ich bin rein am Blute des Sohnes Gottes, ihr habt solches beschlossen“ (V.46)⁶⁴.

Diese Darstellung ist weit von den kanonischen Evangelien entfernt, auch vom Matthäusevangelium. Aber es ist doch kaum zu bestreiten, daß die kanonischen Evangelien am Anfang der Entwicklung daraufhin stehen. So hat Matthäus dem Evangelium seine Sonderüberlieferungen eingefügt, und in diesem Sinn hat er auch den Ruf des Volkes (27, 25) interpretiert. Matthäus wird sagen wollen, daß das Volk Israel die Schuld am Blut Jesu auf sich nimmt und sich und seine Kinder, das heißt seine fernere Geschichte, damit belastet. „Das Volk ist zu dem blutbefleckten Träger seines eigenen Verderbens geworden.“ Auch des Pilatus Wort: „Sehet ihr zu“ mag den Doppelsinn haben: „Ihr werdet es erleben“.

Das Matthäusevangelium gibt damit das Urteil der Kirche seiner Zeit wieder: Israel als Nation hat den Messias verworfen und damit das Gericht auf sich geladen.

Eine Frage wird noch zu stellen sein. Was bedeutet Mt 27, 25 der Ruf: „auf (uns und) unsere Kinder“? Das Matthäusevangelium ist der Überzeugung, daß das Ende der Zeiten nahe herangekommen ist. Eben im Matthäusevangelium stehen Worte drängender Naherwartung (Mt 10, 23; 16, 28; 24, 39.44). Also denkt das Evangelium mit der Nennung der Kinder nicht an eine unabsehbar lang sich erstreckende Zeit, in der Israel durch ungezählte Generationen die Blutschuld tragen und für sie sühnen müßte. Das Matthäusevangelium hat seine endgültige Gestalt nach dem Jahre 70, nach der Zerstörung des Tempels und dem Untergang Jerusalems erhalten. Meint das Evangelium, an dieser, auf die Kreuzigung Jesu folgenden Generation der Kinder habe sich das Gericht Gottes erfüllt, das die Väter herabgerufen haben? Dies ist wohl möglich, da das Matthäusevangelium wiederholt auf die Katastrophe Jerusalem als Strafe für Israel Bezug nimmt. Mt 22, 7 wird in das Gleichnis vom Hochzeitsmahl der offenbar auf die Zerstörung Jerusalems anspielende Vers eingefügt: „Der König aber war zornig und sandte seine Heere aus, ließ jene Mörder verderben und ihre Stadt anzünden.“ Auch Mt 23, 35 ist wohl so zu verstehen, daß die Zerstörung Jerusalems die Strafe für alle Blutschuld Israels ist.

Nach all dem wird aber doch noch zu erinnern sein an Mt 23, 39 als an ein anderes Wort: „Ihr werdet mich von jetzt an nicht mehr sehen, bis ihr sprechen werdet: Gepriesen, der da kommt im Namen des Herrn.“ Das Wort ist dunkel, seine Auslegung ist umstritten. Wenn es aber besagt, was doch wahrscheinlich ist — daß auch Israel bei der — nahen — Parusie den zuvor verworfenen Messias als den Gesegneten Gottes erkennen und anerkennen wird, spricht das Evangelium zuletzt die Hoffnung und Überzeugung aus, daß Schuld und Fluch Israels in der eschatologischen Heilszeit Vergebung und Erlösung finden⁶⁵.

⁶⁴ P. Winter, On the Trial of Jesus, 1961, S. 51-61; F. Lohse, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi, 1964, S. 91-93.

⁶⁵ E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, S. 387 f.

⁶⁶ So u. a. L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, 1954, S. 185, wie mehrere Kommentare, von denen genannt seien J. M. Lagrange, L'Evangile selon St. Matthieu, 7. Aufl. 1948, z. St.; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, 4. Aufl. 1959, z. St. Anders u. a. G. Strecker, a. a. O., S. 114 f. Er versteht Mt 23, 29 dahin, daß Israel beim Endgericht Jesus als Messias gezwungenerweise anerkennen müsse; ihm folgt W. Trilling, a. a. O., S. 87. Beide geben zu bedenken, daß Mt 23 die Linie der Gerichtsrede bis zum Schluß steigt, und so sei

3. Die Geschichtlichkeit von Mt 27, 25

Matthäus hat die besonderen Züge seiner Darstellung 27, 23-25 nicht selber geschaffen, sondern sie aus der Tradition übernommen.

Die Exegese stellt die Frage nach der Geschichtlichkeit von Mt 27, 25 (und die weitere nach der Geschichtlichkeit des ganzen Sondergutes in 27, 19-25). Nicht wenige Exegeten⁶⁷ beurteilen wie dieses ganze Sondergut, so auch 27, 25 als legendären Zuwachs; andere⁶⁸ halten an der Historizität fest. Es wäre vorschnell zu sagen, das Sondergut in Mt 27, 19-25 sei als solches von vornherein als späterer legendärer Zuwachs gekennzeichnet. Sehr viel Sondergut des Evangeliums kann Anspruch auf historische Zuverlässigkeit erheben. Immerhin ist die Bezeugung schmal. Weiter wird gesagt, das Pilatusbild der Evangelien stimme nicht mit der profanen Überlieferung überein. Darnach war Pilatus ein rücksichtsloser und grausamer Gewaltmensch, in den Evangelien wäre er ein sanfter, ja schwächlicher Zauderer, der den Launen der Juden nachgibt, die er doch sonst nur verachtet. Zur Händewaschung Mt 27, 24 bemerkt schon Origenes (Commentariorum in Matthaeum series latina 2, 124 = Griechische Christliche Schriftsteller 38, S. 259), daß eine solche Geste nicht als römischer Brauch, sondern nur als jüdische Sitte erklärt werden könne. Heutige Exegese kann dies nur wiederholen, wenn sie auch auf vereinzelte griechisch-römische Zeugnisse eines solchen Brauches verweist. Dagegen ist eine Handlung der Händewaschung Deuteronomium 21, 1-9 gesetzlich vorgeschrieben. Findet man einen unbekannten Erschlagenen, so soll am Wildbach eine junge Kuh getötet werden, und die Ältesten jener Stadt, bei der der Erschlagene gefunden wurde, sollen über der Kuh die Hände waschen und dabei sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen . . . Rechne, o Herr, unschuldig vergossenes Blut nicht Deinem Volke an. In den Psalmen [25] 26, 6; [72] 73, 13 ist es ein wiederholtes Sprichwort: Die Hände in Unschuld waschen. Die Exegese fragt, ob vielleicht eine solche Bildersprache in der anschaulichen Szene der Händewaschung des Pilatus Mt 27, 24 dargestellt wurde⁶⁹. Dann wäre naturgemäß auch der mit Mt 27, 24 zusammenhängende Ruf 27, 25 in seiner wörtlichen Historizität fraglich. So oder so muß man jedenfalls annehmen, daß der dem „ganzen Volk“ in den Mund gelegte, alte sakrale Rechtsformeln benützende Ruf stilisiert ist, da ein ganzes Volk kaum einstimmig einen solchen Ruf erheben wird. Die Worte des Pilatus aber scheinen nach Numeri 5, 31; 2 Samuel 3, 28 formuliert zu sein; fast gleich lautet der Spruch des Richters Daniel in Susanna 46 (Theodotion). Der römische Prokurator wird nicht mit den Worten des Alten Testaments sich ausgedrückt haben.

Wie die Frage der genauen Historizität von Mt 27, 24 f. beantwortet wird, der Bericht bleibt als Aussage des Evangelisten bestehen. Doch wird man nicht auf den Wortlaut insistieren.

auch der letzte Vers 23, 39 zu verstehen. Doch scheint Mt 23, 37-39 selbständig gewesen und erst von Matthäus den Weherufen in Kapitel 23 angefügt worden zu sein. Mt 23, 37-39 ist Klage über Jerusalem, 23, 1-36 Anklage des Judentums, 23, 37-39 muß also für sich allein und darf nicht von 23, 1-36 her ausgelegt werden.

Die Frage, wie die Aussagen des Matthäusevangeliums über die Schuld und das Heil Israels zusammengehen, gilt ebenso dafür, wie 1. Thess 2, 15 f. und Röm 11, 26 f. zusammenstimmen.

Es wird daran zu erinnern sein, daß prophetische Rüge und Drohpredigt oft mit einem Wort der Verheißung schließt. So auch Deuteronomium 4, 1-40; 32, 46 f.

⁶⁷ So M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. 1933, S. 137; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 6. Aufl. 1964, S. 305; E. Klostermann, Das Matthäusevangelium, 2. Aufl. 1927, z. St.; J. Isaac, a. a. O., S. 489-493; W. Trilling, a. a. O., S. 72 („Ein dogmatisches Theologumenon, in der Form einer kleinen Szene gestaltet“).

⁶⁸ E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, z. St.; M. J. Lagrange, L'Evangile selon St. Matthieu, z. St.; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, z. St.; J. Blinzler, a. a. O., S. 230-232; L. Goppelt, Art. *ὁμολογία* in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 8.

⁶⁹ N. Dahl, Die Passionsgeschichte bei Matthäus, in: New Testament Studies 2, 1955-56, S. 17-32.

4. Die Geltung von Mt 27, 25

Eine letzte Frage bleibt zu erwägen, die wir die Frage nach der Geltung und Kraft des Rufes Mt 27, 25 nennen können.

Christliche Judengegnerschaft hat wohl oft behauptet, das in der Geschichte sichtbare, nie aufhörende Unheil des jüdischen Volkes sei eine Erfüllung der Selbstverfluchung Mt 27, 25. Es ist nicht gestattet, ein schweres Schicksal als Strafe für eine Schuld zu deuten. Nach den Evangelien sind Verwerfung und gewaltsamer Tod Teil des Sohnes Gottes gewesen. Die Jünger aber werden das gleiche wie ihr Herr erfahren (Joh 15, 18-25; 16, 1-4). Die Verfolgung der Juden hat bisweilen wohl geglaubt, an der Erfüllung des Fluches mitwirken zu sollen und so einen Freispruch für eigene Taten zu finden gemeint. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß Gottes Gerichte zu seiner souveränen Vorbehaltenheit gehören und keiner menschlichen Mithilfe bedürfen¹².

Die Geschichte der Auslegung des Matthäusevangeliums¹³ stellt fest, daß die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, wenn sie auch aus dem Neuen Testament die Schuld der Juden beweisen und so ihre schon damals oft bedrängten Verhältnisse erklären wollten, doch nie auf Mt 27, 25 Bezug nehmen. Erst nach dem vierten Jahrhundert, also erst als profaner Judenhaß in die Kirche einzuströmen begann, führen Väter jene Stelle an, um die Bedrückung der Juden als Strafe gemäß ihrer Selbstverfluchung zu erklären¹⁴.

Nach alttestamentlicher und jüdischer Auffassung lastet vergossenes Blut als Fluch auf den Mördern (Numeri 35, 33; Josua 2, 19; 2 Samuel 3, 28 f.; Ezechiel 9, 10 f.). Aber sind dies nicht, wenn auch urtümliche, so doch magische und mythische Vorstellungen, die die Religionsgeschichte überall in alten

¹² Der Jude C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, 2, 1927, S. 346, merkt zu Mt 27, 25 an: „Ein schrecklicher Vers; eine entsetzliche Erfindung. Bitterer Haß läßt den Evangelisten schreiben: das ganze Volk. Das ganze Volk ist als anwesend vorausgesetzt. So sind alle furchtbaren Dinge, die christliche Herrscher und Völker bisweilen, das muß gesagt werden, mit Mißbilligung der Kirche über die Juden gebracht haben, von den Juden selbst auf ihre Häupter herabgerufen. Dies ist einer jener Sätze, die schuldig sind an Meeren von Menschenblut und an einem ununterbrochenen Strom von Elend und Verzweiflung.“

¹³ Sie wurde für die ersten Jahrhunderte umfassend dargestellt von E. Massaux, *L'influence de l'Évangile de St. Matthieu sur la littérature chrétienne avant St. Irénée*, 1950.

¹⁴ F. Lovski, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, 1955, S. 432-451; G. Baum, a. a. O., S. 101-110; R. Pfisterer, *Im Schatten des Kreuzes*, 1966, S. 38-42.

Religionen nachweist? Wollen wir solche Anschauungen teilen?

Nach Lk 23, 34 hat Christus für seine Mörder gebetet. Lk 23, 34 steht nur in einem Teil der Handschriften. Der Vers ist also entweder von einem Teil der Handschriften gestrichen oder aber in einem Teil später hinzugefügt worden. Die älteren Handschriften und deren Mehrzahl lesen den Vers. Er ist also wohl gestrichen worden. Warum? Es kann dafür kaum ein anderer Grund genannt werden, als daß Judenfeindschaft nicht dulden wollte, daß Jesus am Kreuz für die Juden gebetet hat. Freilich fehlt Lk 23, 34 schon in der ältesten Handschrift, dem vor wenigen Jahren ans Licht getretenen Papyrus 75, der um 200 datiert wird. Schon damals wollte christliche Judenfeindschaft den Text nicht stehen lassen. Der Christ muß fragen, was mehr wiegt: Der Schrei der Juden oder das Gebet des Erlösers.

Vom Blut Jesu, das — nach mancher Auslegung von Mt 27, 25 — als Strafe auf Israel zurückfallen soll, sagt das Neue Testament, daß es Vergebung, Sühne und Heil sei. Mt 26, 28 lautet der Abendmahlstext: „Das ist mein Blut des Bundes, das für die vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Das mag ein Interpretament des Matthäus sein. Aber es ist ein sehr altes und durchaus sachgemäßes Interpretament. Das gleiche meint ja doch die wohl ursprüngliche, kurze Formel 1 Kor 11, 25: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute.“ Einige weitere Stellen seien angefügt. So Kol 1, 19: „Friede wurde gestiftet durch das Blut des Kreuzes, um durch Christus alles, Irdisches wie Himmlisches, zu versöhnen.“ Dann Eph 1, 8: „In Christus haben wir Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade.“ Endlich Hebr 12, 24: „Das Blut Christi redet wirksamer als das Blut Abels. Es verlangt nicht Strafe, sondern Vergebung¹⁵.“ Das Blut Christi ist nicht Unheil, sondern Gnade und Segen.

Nach Hebr 6, 6 sind es Unglaube und Abfall, die den Sohn Gottes zum Gespött machen und ihn ans Kreuz bringen. Nach der Lehre des Apostels Paulus wie des ganzen Neuen Testaments sind alle in gleicher Weise Sünder, und alle bedürfen der geschenkten Gerechtigkeit. Um sie zu erwerben, hat sich Christus an das Kreuz gegeben.

¹⁵ Vgl. Joh 6, 54-56; Röm 5, 9; 1. Kor 10, 16; Hebr 9, 14; 1. Petr 1, 2; 1. Joh 1, 17; Apok 1, 5. Die Stellen sind anzuführen, wiewohl sie freilich zunächst von dem im Glauben Gerechtfertigten gelten, der das Kreuz annimmt.

8 „Die gottlosen Juden“

Von Paulus Gordan OSB, Beuron

Im römischen Meßbuch wird die Lesung aus dem Propheten Jeremias (18, 18-23) für den Samstag nach dem ersten Passionssonntag mit den Worten eingeleitet: *In diebus illis dixerunt impii Judaei ad invicem: Venite, et cogitemus contra iustum cogitationes...*

Die deutsche Übersetzung, auch im neuesten Lektionar und in der Ausgabe des „Schott“ 1966, gibt das wieder mit: „In jenen Tagen sprachen die gottlosen Juden zueinander...“ Dabei wäre es durchaus möglich, ohne den bestimmten Artikel zu sagen: „In jenen Tagen sprachen gottlose Juden zueinander.“

Nur in der Überschrift wird der Prophet Jeremias genannt; im für die Lesung ausgewählten Text erscheint der Name des Propheten nicht mehr, da die Verse bei der Zusammenstellung des Formulars ganz bewußt so ausgewählt wurden, daß sie sich unmittelbar auf Christus, den der Prophet in seinen Leiden vorgebildet hatte, beziehen sollen.

So ergibt sich beim unbefangenen Hören des liturgischen Textes in der Muttersprache unausweichlich der Eindruck: In jenen (vorösterlichen) Tagen sprachen die (bekanntermaßen) gottlosen Juden zueinander: Kommt, wir wollen Anschläge ersinnen wider den Gerechten (Christus). — Man muß den ganzen Text lesen, auch die solchermaßen Christus in den Mund gelegten furchtbaren Flüche und Rachewünsche!

Nun zeigt sich aber, daß der einleitende Satz eine für den liturgischen Gebrauch frei erfundene Hinzufügung ist. Im alttestamentlichen Text steht kein Wort von „den gottlosen Juden“, sondern lediglich: „Sie (die Feinde und Gegner des Propheten) haben gesagt: ‚Auf, wir wollen gegen Jeremias einen Plan schmieden.‘“ Der ganze Abschnitt ist also aus einer ganz konkreten, freilich irgendwie auf den verfolgten Messias hin durchsichtigen Situation zu verstehen. Die liturgische Einleitungsformel hingegen trägt einen deutlichen, naiv-antijüdischen, grob verallgemeinernden Charakter: *Die gottlosen Juden verabreden sich gegen den Gerechten.*