

4 Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu*

(Das Kreuz — Das Leiden — Das Paschamahl — Der Prozess Jesu)

Von Dr. Bertold Klappert, Professor für systematische Theologie
an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal

Der Beitrag, dem der folgende Teilabdruck entnommen ist, erschien in dem Sammelband *»Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung«*, hrsg. von Hans Hermann Henrix (Bischöfliche Akademie Aachen) und Martin Stöhr (Evang. Akademie Arnoldshain) beim Einhard-Verlag Aachen, Frühjahr 1978. Wir verdanken den Teilabdruck der freundlichen Genehmigung von Professor Klappert und den Herausgebern des Sammelbandes, Hans Hermann Henrix und Pfarrer Martin Stöhr (Die Red. d. FR).

1. Die israelitische Kontur des Kreuzes Jesu (Das Israel-Kerygma des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes)

Wir wissen heute, dass es eine älteste Gestalt des Kreuzigungsberichtes aus der Jerusalemer Urgemeinde gibt. Ich kann hier nicht im einzelnen begründen, welche älteren Elemente aus welchen historischen, sprachlichen und traditionsgeschichtlichen Gründen zu diesem alten Kreuzigungsbericht zu rechnen sind. Ich möchte mich hier auf die Exegese der entscheidenden Verse Mk 15, 33 f. beschränken, die Martin Luther folgendermassen übersetzt hat: »Und um die sechste Stunde geschah eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde, und in der neunten Stunde schrie Jesus laut: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!«

Was bedeutet die spezifische israelitische Kontur dieser Verse? Ich nenne im Kontrast dazu zunächst Martin Dibelius, der über den Kreuzeschrei Jesu folgendes gesagt hat: Der Kreuzeschrei ist der Ausdruck des Einklangs Jesu mit Gott. Eine solche Deutung signalisiert aber die Ausschliessung der israelitischen Kontur in diesem Kreuzigungsbericht. Dibelius schreibt: Jesus stirbt mit einem Psalmwort auf den Lippen. Die Passionsgeschichte ist »zur Erbauung . . . der Christen geschrieben . . . Ein Bibelwort auf den Lippen eines Sterbenden bedeutet dieser Bibelfrömmigkeit unter allen Umständen Einklang mit Gott.«¹ Hier spricht das 19. Jahrhundert in seinem Frömmigkeitsideal, ohne die Erfahrung von Leiden und ohne das Ernstnehmen der konkreten eschatologischen und apokalyptischen Hoffnung Israels.

1. Das Gerichtsleiden Jesu für Israel (Mk 15, 33)

Wie ist Markus 15, 33 zu interpretieren?

a) Markus berichtet in einem *Stundenschema*: » . . . und mit Beginn der sechsten Stunde . . . « Der ganze Passionsbericht des Markus ist durchzogen von einem Stundenschema. Vom israelitisch-apokalyptischen Denken her meint dies, dass auch hier im Kreuz Gott handelt, indem die Fristen und Stunden nach göttlichem Plan genau eingehalten werden. Daniel 7, 12 und 25 reden von den Zeiten und Stunden, die Jahwe in seiner Hand hat.

b) Die Finsternis

Mit Finsternis (skotos) ist primär keine physikalische, sondern die apokalyptische *Gerichtsfinsternis* gemeint. Ich zitiere als Belege: Amos 8, 9: »An jenem Tag, dem Tag des Gerichts, wird es geschehen, spricht Jahwe, da lasse ich die Sonne untergehen am Mittag und bringe Fin-

sternis über die Erde am hellichten Tag«; Jesaja 13, 9 ff.: »Siehe, der Tag des Herrn kommt mit glühendem Zorn und die Sterne des Himmels lassen ihr Licht nicht strahlen und die Sonne ist finster bei ihrem Aufgang«; Joel 2, 1 ff. 10: »Stosst in die Posaune, dass alle Bewohner des Landes erbeben, denn der Tag Jahwes ist da, ein Tag der Finsternis und des Dunkels, Sonne und Mond verfinstern sich und die Sterne verlieren ihren Schein, denn gross ist der Tag Jahwes, wer kann ihn bestehen?«; Deuteronomium 28, 15, 29: »Wenn du aber auf das Wort des Herrn, deines Gottes, nicht hörst, so werden alle diese Flüche über dich kommen und werden dich erreichen . . . Und du wirst am hellen Mittag tappen, wie ein Blinder im Dunkeln tappt«.

Wenn Markus 15, 33 davon spricht, dass Gott um die sechste Stunde eine Gerichtsfinsternis schickt, dann ist hier gesagt, dass der von der Prophetie und Apokalyptik Israels angesagte Gerichtstag Jahwes hier im Kreuz Jesu gegenwärtig ist. Das Kreuz ist das Ereignis, in dem Gott selbst zum apokalyptischen Endgericht kommt. Der grosse Kreuzeschrei Jesu »Mein Gott, mein Gott . . . « bestätigt, dass es hier im Kreuz um das Kommen Gottes selbst geht. Was die Prophetie Israels angesagt und die Apokalyptik Israels als noch ausstehend bezeugt hat, wird hier in Markus 15, 33 als Erfüllung alttestamentlicher Ansage ausgesagt.

c) Die Universalität des Gerichtes

Es heisst nicht, wie Luther übersetzt: »Gott schickt eine Finsternis über das ganze Judäische Land«, sondern »kohlaarez« heisst nach den israelitischen und apokalyptischen Traditionen zugleich inklusiv » . . . über die ganze Welt«. Gott schickt eine Gerichtsfinsternis über die ganze Erde. Das Ereignis des Gerichtes im Kreuz ist ein *weltweites Geschehen*. Das Kreuz ist das Ereignis des Gerichtstages Jahwes auch über die ganze Völkerwelt. Das Völkergericht im Tale Joschafat von Joel 4 ist Ereignis im Kreuz auf Golgota. Markus 15, 33 zufolge ergeht der Gerichtstag Jahwes über die Völkerwelt und Israel. Der Gerichtstag Jahwes über Israel ist zugleich der Gerichtstag Jahwes über die Völker. Dieser Zusammenhang ist unauflöslich. Es ist das Gericht über Israel zugleich das Ereignis des Gerichtes über die Völkerwelt.

d) Die Terminierung des Gerichtes

»Und um die sechste Stunde schickte Gott eine Gerichtsfinsternis über die ganze Welt bis zur neunten Stunde.« Das Jahwe-Gericht, das über Israel und die ganze Völkerwelt Ereignis wird, das dem Juden und auch dem Griechen gilt (Röm 1, 16), ergeht von der sechsten bis zur neunten Stunde. Markus formuliert noch genauer als Lukas, dass mit Beginn der sechsten Stunde — also auf dem Höhepunkt des Tages — die Gerichtsfinsternis einsetzt und bis zur neunten Stunde dauert.

Daniel 9, 24 sagt, dass nach einer von Gott bestimmten Zeit die Zeit der Schuld und des Gerichtes abgelaufen ist und dann mit der Beendigung der Gerichtszeit der defini-

* S. u. S. 122.

¹ Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen (1919) ⁴1961, 194.

tive Schalom (Dan 9, 24 b) herbeigeführt, dass mit der abgeschlossenen Gerichtszeit das neue Israel konstituiert wird. Die Zeit des definitiven Gerichts ist zugleich die Zeit »des Endes des Zornes« (Dan 8, 19).

Die alttestamentlich-apokalyptische Gerichtsaussage (und damit auch Markus 15, 33) ist also nicht isoliert, sondern immer zugleich funktional zu verstehen: Das Gericht im Kreuz über Israel und die Völkerwelt ist ein *terminiertes Gericht*, auf das definitiv die Heilszeit für Israel und die Völkerwelt folgt. Es gibt ein Ereignis in der Vergangenheit, sagt die älteste Jerusalemer Verkündigung des Kreuzes, in dem im Hinblick auf Israel und die Völkerwelt Gericht gehalten worden ist und nicht mehr Gericht gehalten werden wird.

e) Die Konzentration des Gerichts

Ergeht nach der Erwartung der alttestamentlichen Apokalyptik das Gericht über Israel und die Völkerwelt selbst – die Subjekte, denen das Gericht gilt, sind auch zugleich Objekte, über die das Gericht ergeht – so ereignet sich der spannungsvollen Aussage Markus 15, 33 zufolge das universale Gericht oder nach Deuteronomium 21, 23; 28, 29 der Gerichtsfluch der Tora über Israel und die Völkerwelt an diesem Gekreuzigten und keinem anderen. Ich nenne das die Konzentration des Gerichtsfluchs der Tora auf den Gekreuzigten. Der *Gekreuzigte* und kein anderer ist das *Objekt des Gerichts* über Israel und die Völkerwelt. Diese Konzentration des weltweiten Völkergerichts auf diesen einen und keinen anderen ist im Rahmen der alttestamentlichen Apokalypse ein Novum. Hier sprengt das Ereignis von Golgota den Rahmen der alttestamentlichen Apokalyptik und ist doch zugleich ohne die spezifisch israelitische und apokalyptische Kontur nicht aussagbar.

Jesus von Nazaret, so ist dieses Kerygma dieses ältesten Kreuzigungsberichts zu verstehen, wird im Ereignis des Kreuzes von Golgota durch Gott zum Repräsentanten Israels und zum Repräsentanten der Völkerwelt gemacht. Er wird von Gott als Repräsentant Israels und der Völkerwelt identifiziert.

2. Das Schreien des Gerichteten und des ungerecht Leidenden (Mk 15, 34 a)

Ich komme zu dem in Markus 15, 34 berichteten Kreuzeschrei. Sie werden in den Handbüchern zum Religionsunterricht und auch in den theologischen Kommentaren immer wieder feststellen können, dass Markus 15, 34 von Markus 15, 33 abgelöst wird. Markus 15, 34, der Kreuzeschrei Jesu »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« ist aber der Reflex dieses nach Markus 15, 33 über den Gekreuzigten ergehenden und den Gekreuzigten zum Repräsentanten Israels und der Völkerwelt konstituierenden Gerichts. Markus 15, 34 zufolge heisst es nämlich: »In der neunten Stunde«, also auf dem Höhepunkt des Gerichts, schreit der Gekreuzigte: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!« Dieses Schreien des Gekreuzigten ist von Markus 15, 33 her zunächst das Schreien des für Israel Gerichteten. Hier haben wir es zu tun mit der Gerichtsklage des Gekreuzigten, die hineingehört in die israelitischen Traditionen, in denen Israel über das Gericht Jahwes an Israel klagt.

Aber Jesus schreit nicht zufällig Psalm 22, 2; d. h. so sehr der Psalm 22 zunächst vom Kreuz her zu interpretieren ist, so sehr ist das Kreuz auch von Psalm 22 her zu interpretieren. Der Kreuzeschrei Jesu hat von Psalm 22 her eine spezifisch israelitische Kontur: Er ist der grosse Schrei und das grosse Schreien des leidenden Gerechten und des ungerecht Leidenden, der in die Leidensgeschichte Israels eintritt und sich mit der Leidensgeschichte Israels solidarisch weiss.

Ich zitiere, um das Gesagte zu verdeutlichen, Claus Westermann in seiner Exegese zu Psalm 22: Die Klagepsalmen des einzelnen »haben die Klagen, Bitten und Vertrauensäusserungen vieler (jüdischer) Generationen zu Gott getragen und sind daher nicht als individuelle Schöpfungen, sondern als Gebete einer langen Kette von Betern zu verstehen, die ihr persönliches, jeweils ganz verschiedenes Leid so in ihnen (den Psalmen) wiedergefunden haben, dass viele andere neben ihnen, vor und nach ihnen, ihr je eigenes Leid in den gleichen Worten vor Gott ausschütten konnten. Das heisst: wir können in keinem Fall ein isoliertes Einzelschicksal oder gar einen individuellen Frömmigkeitsausdruck in Psalm 22 wiedererkennen, spiegeln sich doch in dieser Gattung der »Klage des einzelnen« die Sprache und die Leidenserfahrungen des ganzen Gottesvolkes Israel.²

M. a. W.: Er der Gekreuzigte als der gerichtet Leidende schreit zugleich das Leiden des ungerecht Leidenden. Damit tritt er ein in die grosse Leidensgeschichte Israels, derzufolge das Schreien des leidenden Gerechten der grosse Schrei dessen ist, der in der Konsequenz seiner Treue zu Jahwe bzw. zur Tora Jahwes leidet, der in Konsequenz der Verkündigung des Kommens der Herrschaft Jahwes verfolgt und getötet wird. Ich erinnere an Daniel 1 bis 6, an Erzählungen, denen zufolge der Zeuge der kommenden Herrschaft Gottes aus der Treue zur Tora Jahwes leidet.

Der Kreuzeschrei Jesu ist der Schrei des Zeugen und des Repräsentanten der Herrschaft Jahwes. Er ist der Schrei des Boten Jahwes, der in der Konsequenz seiner prophetischen Verkündigung verworfen und getötet wird. So sagen es die Traditionen Israels. Und nur als dieser Israels Leiden Repräsentierende und Schreiende ist er auch der Repräsentant aller Armen und Entrechteten. Der Klage- und Leidensschrei des Repräsentanten des zu unrecht leidenden Israel ist auch das Schreien und Klagen des Repräsentanten aller zu unrecht Leidenden. Die Partikularität der an Israel orientierten Aussage schliesst eine universale Aussage in sich ein.

Markus 15, 33 f. schildert also den gerichtet Leidenden und den ungerecht Leidenden. Es meint ein Ereignis, nämlich das Kreuz, in dem beides untrennbar vorhanden und keines von dem anderen ablösbar ist. Damit ist im vormarkinischen Kreuzigungsbericht eine perfektische und eine futurische Kontur im Kreuz zu unterscheiden. Als der gerichtet Leidende schreit er ein Schreien, das von keinem anderen mehr übernommen werden kann, das er als der Einzige stellvertretend schreit. Als der ungerecht Leidende schreit er ein Schreien, das offen ist, offen auf das Schreien der in Israel Schreienden, der Leidenden in der Geschichte Israels und in der Geschichte der Völker.

Damit unterscheidet der Jerusalemer Kreuzigungsbericht im Hinblick auf das Kreuz Jesu eine doppelte Dimension, nämlich eine perfektische, abgeschlossene, – was in christlicher Theologie »Versöhnung« genannt wird: »Gott war in Christus und versöhnte die Welt«, und eine futurische, auf die universale messianische Vollerlösung offene Dimension, was in christlicher Theologie »Erlösung« genannt wird.

Der gerichtet Leidende ist der ungerecht Leidende, der als gerichtet Schreiende ist der, dessen Schreien zugleich ein offenes Leiden und ein offenes Schreien ist.

3. Die israelitische Kontur des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes

Ich versuche abbreviaturartig, das Israel-Kerygma von Markus 15, 33 f. in den Gesamtkontext des alten Jerusa-

² C. Westermann, Psalm 22. Karfreitag, in: Calwer Predigthilfen. Band I, Stuttgart 1962, 118 ff. 122.

lemer Kreuzigungsberichtes zu stellen. Wie die älteste Schicht der kerygmatischen Quellen,³ so ist auch die älteste Schicht des Kreuzigungsberichtes von Antijudaismus frei.

a) Markus 15, 21

Simeon von Zyrene wird vom römischen Militär zum Frondienst, zu dem Juden von der römischen Besatzungsmacht auch während des Paschafestes herangezogen werden konnten (S. Safrai), gezwungen, so dass die jüdische Leidensgeschichte im Frondienst des Simeon von Zyrene in die Kreuzigungsgeschichte Jesu hineinragt und mit ihr zu tun hat.

b) Markus 15, 23

Durch die Ablehnung des durch die römischen Soldaten dargereichten Betäubungstrankes bezieht sich Jesus zurück auf seinen Schwur beim Paschamahl (Mk 14, 25), stellt er seine Passion und sein Kreuz in die Perspektive der kommenden BASILEIA des Gottes Israels, bindet er sein Leiden zurück auf seine Worte von der umfassenden Sühne für Israel und die Völkerwelt (Mk 14, 24) und verklammert Jesus schliesslich sein Sterben mit der Exodus- und Befreiungsgeschichte Israels, wie sie im Paschamahl erinnert und erwartet wird.

c) Markus 15, 26 f.

Der Titulus und die Kreuzigung zwischen zwei Zeloten zeigen die Verwicklung der Geschichte der kommenden Basileia mit der römischen Unterdrückungsgeschichte und der zelotischen Aufstandsgeschichte an, durch die Israel im Jahre 70 die Katastrophe ereilt hat. Die Kreuzigungsgeschichte Jesu ist von der konkreten Leidensgeschichte Israels bis zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels und dem folgenden Exil nicht zu trennen, wie nicht zuletzt auch die Worte Jesu an die Töchter Jerusalems, die Trauerworte Jesu über das kommende Unheil Jerusalems und Israels (Lk 23, 27 f.) zeigen. Nach Lukas gab es ein Volk in Jerusalem, das »Jesu Tod schwer erschütterte«. Die Worte Jesu an die Töchter Jerusalems »offenbaren den Ernst der Stunde, in der er in Jerusalem zum Kreuz geführt wird, für (!) die Stadt und ihre Bewohner und in ihnen für (!) die gesamte Judenschaft . . . Was Jesus auf seinem letzten Gange bewegt, ist bezeichnenderweise nicht der Gedanke an künftige Vergeltung.«⁴ Jesu Sterben am Kreuz ist ein Sterben für die Stadt Jerusalem und ihre Bewohner und in ihnen für die gesamte Judenschaft.

d) Markus 15, 33

Ob man aber weiter mit K. H. Rengstorff sagen kann, »so beginnt (!) ja schon mit seiner Kreuzigung Gottes endzeitliches Gericht über sein treuloses Volk«⁴, muss nicht nur hinsichtlich der sich daraus ergebenden Konsequenzen für die nach der Tempelzerstörung und zweitem Exil erfolgte Leidensgeschichte Israels, sondern erst recht angesichts des alten Kreuzigungskerygmas fraglich, ich meine sogar unmöglich bleiben. Ist doch das Kreuz nach Markus 15, 33 die universale, über Israel und die Welt ergehende und bis zur neunten Stunde andauernde Gerichtsfinsternis, die im Kreuz nicht beginnt, sondern *ergangen* und – weil EPHAPAX ergangen – nicht mehr wiederholbar ist. Die Weltgeschichte ist von der apokalyptischen Gerichtsfinsternis über den Gekreuzigten her nicht mehr als das Weltgericht. Die universale Gerichtsfinsternis, die in Erfüllung der Prophetie Israels über Israel und die Völkerwelt ergeht, ist in diesem einen und

keinem anderen ergangen und ist deshalb als solche nicht wiederholbar bzw. geschichtlich präzifizierbar.⁵

e) Markus 15, 34. 37

Der grosse Klageschrei Jesu, der historisch wahrscheinlich authentisch ist, ist nicht nur als Gerichtsklage des für Israel und die Völkerwelt Gerichteten, sondern auch als Leidensklage des ungerecht leidenden Israel, in dessen Leidensgeschichte Jesus mit seinem Schreien hineintritt, zu verstehen. Die perfektische Gerichtsklage hat zugleich das Moment der offenen sympathetischen Leidensklage. Ist doch in ihm die Kreuzigung Jesu verklammert und affiziert durch die Leidensgeschichte Israels.

Man hat aber in der Auslegungsgeschichte des Kreuzigungsberichtes nicht nur die perfektische Gerichtsgeschichte des Kreuzes wieder in eine offene verwandelt und von einem Gerichtsfluch Gottes über der Geschichte der Synagoge post Christum natum gesprochen, sondern die offene Leidensklage des Gekreuzigten als Leidensklage *Israels* überhaupt nicht zur Kenntnis genommen.

Über den Frondienst des beim Paschafest weilenden Simeon von Zyrene bis zur Kreuzigungsstrafe und der Kreuzigung zwischen zwei Zeloten, schliesslich entscheidend bis zur offenen Leidensklage des Gekreuzigten (Ps 22, 2) ist die Kreuzigungsgeschichte Jesu mit der Leidensgeschichte Israels verklammert, aus ihrem Kontext nicht zu lösen und ohne diesen Kontext gar nicht zu verstehen . . . Man kann die Kreuzigungsgeschichte Jesu in ihrer offenen Dimension des Klageschreies des ungerecht Leidenden nicht verstehen, ohne die Leidensgeschichte und Martyria-Geschichte Israels vor Augen zu haben und ohne sich die Hoffnungsgeschichte Israels in diesem Leiden zu vergegenwärtigen. Wer anders kann uns aber über diese Geschichte authentisch Auskunft geben als die Synagoge, die der Anwalt und das unmittelbar betroffene Objekt dieser Leidensgeschichte Israels selber ist?

II. Die israelitische Kontur des Leidens Jesu

(Das Leiden des Menschensohnes und die Leidensgeschichte Israels)

Der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Wissenschaft, insbesondere im deutschen Sprachraum, ist nicht nur durch die überwiegende Annahme der historischen Unehtheit der Worte vom gegenwärtigen und leidenden Menschensohn (Mk 2, 10. 28; Mt 8, 20; 11, 19; 8, 31 a; 9, 31 a; 14, 41), sondern auch durch den Verlust der israelitischen Kontur insbesondere der Worte vom leidenden Menschensohn charakterisiert. M. a. W.: Die Logien vom gegenwärtigen und leidenden Menschensohn werden zum grössten Teil als Gemeindebildungen erklärt, und infolgedessen werden die israelitische Kontur und Bestimmtheit der Verkündigung Jesu verkannt.

1. Das Problem der Authentizität der Worte vom leidenden Menschensohn

Ich kann in diesem Rahmen nicht auf das historisch komplizierte und traditionsgeschichtlich schwierige Problem der Menschensohnlogien und der mit ihnen befassten Menschensohnforschung eingehen.⁶ Ich bin aber der Meinung, dass eine alte Schicht der Worte Jesu vom kommenden und gegenwärtig-leidenden Menschensohn deshalb als authentisch anzusehen ist, weil es bisher nicht

³ Vgl. die Aussage D. Flusser: »frei von dieser Verzerrung waren sicher die ersten Quellen«, in: ders., *Der Gekreuzigte und die Juden*: FR XXVIII/1976, 152–157, 157.

⁴ K.-H. Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1966, 269.

⁵ Vgl. zum für die Israellehre so wichtigen Problem der kerygmatisch-sakramentalen oder geschichtlichen Wiederholbarkeit des Gerichtes mein Buch »*Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*« (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 34), Göttingen 1976, bes. 204 ff., 211 ff.

⁶ Vgl. zum Einzelnen die ausführliche Diskussion und Kritik der Menschensohnforschung in meinem Buch: *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie K. Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1974, 102–130.

gelungen ist, sie aus der Situation des urgemeindlichen Bekenntnisses zu erklären. Hat doch bisher niemand wirklich überzeugend erklären können, warum diese Bezeichnung »Menschensohn« ausschliesslich im Selbstwort Jesu, und zwar nur in der dritten Person, vorkommt (Mk 8, 31 a; 9, 12 b: »Der Menschensohn muss alles erleiden und verachtet/verworfen werden«).

Entsprechend der Selbstvorstellung Jahwes in der hebräischen Bibel, derzufolge Jahwe – wie W. Zimmerli gezeigt hat⁷ – niemals in die Objektstellung rückt, gilt auch von der Menschensohnbezeichnung Jesu: Jesus redet von sich als Menschensohn, er braucht diese Bezeichnung nur im Selbstwort. Die Gemeinde aber bekennt ihn als Kyrios, als MARANA, als »unseren Herrn« und als Sohn Gottes und ruft sein Kommen zur Parusie herbei: »Unser Herr (MARANA) komm!« (1 Kor 16, 22).

Ich kann in diesem Rahmen nur feststellen, dass mit dem Verlust gerade dieser Logien Jesu die israelitische Dimension der Verkündigung Jesu weiter verwischt worden ist. Ist doch der »Menschenähnliche« von Daniel 7 der Repräsentant Israels, der zum Mandatar der Jahweherrschaft über die Völkerwelt bestimmt ist.

In der berühmten apokalyptischen Vision von Daniel 7 sieht der Seher den »Menschenähnlichen« im Bereich des Himmels zu dem thronenden Jahwe kommen (Dan 7, 13 f.). Ihm als dem Repräsentanten der »Heiligen des Höchsten«, des leidenden Volkes Israel, wird Macht und Herrschaft und Herrlichkeit übertragen. Die Verfolgten der Zeit des hellenistischen Königs Antiochus IV. Epiphanes, die Gemeinde Israels wird repräsentiert durch den »Menschenähnlichen«, der zur universalen Herrschaft über die Völkerwelt bestimmt ist.

2. Der mit Israel leidende und für Israel gekreuzigte Menschensohn

Ich muss mich hier auf die Deutung des Logions Markus 14, 41 beschränken: »Siehe der Menschensohn-Weltherr wird an die Sünder ausgeliefert.«

Kommt man von Daniel 7 und dem dort von Israel ausgesagten Leiden und der im Menschenähnlichen verdichteten Hoffnung Israels her, so sagt dieses Logion nichts anderes und nichts Geringeres, als dass der Repräsentant der Jahweherrschaft und die Hoffnungsfigur des leidenden Israel selber in die Leidensgeschichte Israels eingetreten ist und an die Gottlosen und Sünder ausgeliefert werden wird.

In Daniel 7, 25 steht, dass das leidende Israel ausgeliefert wird in die Hand (Gewalt) des Antiochus IV. Epiphanes: »Sie werden ausgeliefert werden in seine Hand.« In Markus 14, 41 nimmt Jesus auf diese Wendung von Daniel 7, 25 Bezug, aber mit welchem charakteristischen Unterschied! Während in Daniel 7, 25 die Leidensausage nur auf Israel bezogen ist und gerade nicht von dem die Hoffnung Israels auf das kommende Reich Gottes repräsentierenden Menschenähnlichen gilt, ist in dem Logion Jesu vom leidenden Menschensohn (Mk 14, 41; vgl. Mk 9, 31 a) die ungewöhnliche und ungeheuerere Aussage gemacht, dass der Menschensohn als der Repräsentant Israels und als die Hoffnung Israels selber das Leiden und die Verfolgung Israels leidet.

Die Auslieferung des Repräsentanten Israels, der bestimmt ist zum Repräsentanten und Mandatar der Herrschaft Jahwes über die Völkerwelt, ist in Jesu Leidens- und Passionsgeschichte Ereignis geworden. Jesus ist *als der leidende Menschensohn* in der Tat – P. Winter hat es zuletzt von Jesus so gesagt – das Urbild und der Proto-

typ des die Gerechtigkeit und das Recht Jahwes bezeugenden und infolgedessen verfolgten und zu namenlosem Leid verurteilten Juden.

Der leidende Menschensohn tritt als der Repräsentant Israels – das ist, kommt man von Daniel 7 her, in der Tat überraschend und höchst bedeutsam – auf die Seite und in die Geschichte des leidenden Israel, die er mit Israel leidet.

Bekanntlich bilden die Worte vom leidenden Menschensohn die Klammer und den roten Faden der synoptischen Passionsgeschichte. Bezieht man aber die Worte vom leidenden Menschensohn inhaltlich auf das Israel-Kerygma des alten Kreuzigungsberichtes, dann muss man sagen: Jesus, der Menschensohn-Weltherr, ist der *mit* Israel Leidende und der *für* Israel Gekreuzigte.

3. Die Einbeziehung der Völkerwelt in die Versöhnungs- und Erlösungsgeschichte Israels

Insofern Jesus als der *mit* Israel leidende Repräsentant zum Mandatar der Herrschaft Jahwes auch über die Völkerwelt bestimmt ist, sind die Leidenden aus der Völkerwelt durch die Leidensgeschichte Jesu einbezogen in die Verheissungsgeschichte Israels.

Ist aber der Menschensohn Jesus, der zur Herrschaft über die Völkerwelt Bestimmte, zugleich der für die Völkerwelt Gekreuzigte, so bedeutet das Kreuz des leidenden Menschensohnes *zugleich* die Einbeziehung der Völker in die Versöhnungs- und Verheissungsgeschichte Israels: Im Leiden und Kreuz des Menschensohnes werden die Gójim einbezogen in die Versöhnung zugunsten Israels und in die Verheissung für Israel, bekommen sie also Anteil an der verheissenden Erlösung Israels.

Dieser Sachverhalt wird von Paulus in Galater 3, 13 f. in aller Deutlichkeit formuliert: Dort heisst es, dass Gott den Gekreuzigten für Israel und die Völkerwelt zum Fluch gemacht hat (vgl. Dtn 21, 23). Im Kreuz, und nur dort, ergeht der von der Tora angekündigte Gerichtsfluch über den Gekreuzigten und keinen anderen. Das Ergehen bzw. Ergangensein des Gerichtes Jahwes bedeutet aber zugleich, dass die Segensverheissung an Abraham auch zu der Völkerwelt gelangt (Gal 3, 14). Indem das Gericht über den Gekreuzigten ergangen ist, werden die Völker in die Segens- und Verheissungsgeschichte Israels einbezogen.

Und was nun Paulus hier in Galater 3, 13 f. kerygmatisch-verheissungsgeschichtlich sagt, das hat nicht zufällig im Kreuzigungsbericht des Markus seine exakte Entsprechung: Der erste, der unter dem Kreuz steht, nachdem Jesus mit dem grossen Schrei auf den Lippen gestorben ist, ist der heidnische Hauptmann (Mk 15, 39). Und dieser Hauptmann bekennt: »In Wahrheit, dieser Mensch ist Gottes Sohn.«

Da das Bekenntnis des Hauptmanns *nicht* zur ältesten Schicht des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes gehört (ich bin deshalb in der Analyse der israelitischen Kontur des Kreuzigungsberichtes in Abschnitt I bewusst nicht auf diesen Zug eingegangen!), haben wir es hier nicht mit einer historischen, wohl aber mit einer wichtigen und Galater 3, 13 f. exakt entsprechenden kerygmatischen Aussage zu tun: Dort, wo der Menschensohn-Weltherr in die Leidensgeschichte Israels eintritt und *mit* Israel leidet, und dort, wo das Gericht über den Gekreuzigten nicht gegen, sondern *für* Israel ergeht, genau dort werden die Völker einbezogen in die Versöhnungs- und Verheissungsgeschichte Israels.

Das Aussagegefälle ist unverwechselbar und unumkehrbar: Jesus tritt als der leidende Menschensohn ein in die Leidensgeschichte Israels (Mk 14, 41), Jesus tritt als der Gekreuzigte ein in die Gerichtsgeschichte Israels (Mk 15, 33), Jesus schreit das Leiden des gerichtet Leidenden

⁷ Vgl. nur die ersten Beiträge in seinem Sammelband: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (ThBü 19), München 1963, 11 ff., 41 ff., 120 ff.

und klagt das Leid des ungerecht Leidenden in Israel (Mk 15, 34). Und genau in diesem Geschehen von Passion und Kreuz werden die Völker einbezogen in die Versöhnungs- und Verheissungsgeschichte Israels.

III. Die israelitische Kontur des letzten Mahles (Das Paschamahl Jesu und der Exodus Israels, die Sühne für Israel, die Erlösung Israels)

Die Pascha-Situation und der Pascha-Rahmen bestimmen nicht ausschliesslich den Inhalt des letzten Mahles Jesu. Dennoch ist der Inhalt der Worte Jesu während des Paschamahles gegenüber der damaligen Paschasituation und dem überlieferten Pascharahmen nicht beliebig. Dies meint die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles. Diese israelitische Kontur ist verlorengegangen, sie muss zum rechten Verständnis des Herrenmahles wiedergewonnen werden.⁸

1. Die Urform der Deuteworte des Paschamahles Jesu

Die theologische Interpretation des letzten Mahles Jesu hängt von der Frage ab, ob die Einsetzungsworte erst in der hellenistischen Gemeinde gebildet worden sind oder bereits aus der Überlieferung der palästinensischen Urgemeinde bzw. von Jesus selber stammen, auf welche Urform sie zurückgehen und welche traditionsgeschichtliche Entwicklung diese Urform durchgemacht hat.

Weitgehend ist man sich heute darin einig, dass: 1. Markus 14, 22–25 und 1 Korinther 11, 23–25 als die beiden ältesten Textgestalten zu gelten haben, dass 2. die Frage nach einer eventuellen Urform nicht alternativ an den vorliegenden Markus- oder Paulustext gestellt werden darf, da beide ältere und jüngere Überlieferungselemente enthalten, und dass 3. eine nicht erhaltene aramäische (oder hebräische?) Urform hinter den beiden ältesten Textgestalten, dem markinischen (14, 22–25) und dem paulinischen (1 Kor 11, 23–25) Typ vorzusetzen ist.

Bei Markus lautet das Brotwort: »dies ist mein Leib« (14, 22); das Kelchwort: »dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen ist« (14, 24). Bei Paulus lautet das Brotwort: »dies ist mein Leib für euch« (11, 23), das Kelchwort: »dieser Kelch ist der neue Bund aufgrund meines Blutes« (11, 25).

Ins Aramäische nicht rückübersetzbar ist die Wendung »mein Blut des Bundes« = to haima mou tes diatekes (Mk 14, 24), denn: 1. ein Nomen mit Pronominalsuffix (mein Blut) duldet im Aramäischen keinen Genetiv (des Bundes) nach sich⁹; 2. eine status-constructus-Verbindung hat im Aramäischen das Suffix nur am Ende, »es bezieht sich aber dann auf den ganzen Ausdruck«¹⁰. Dies gilt in der Tat für die von Jeremias aufgeführten Beispiele Hebräer 1, 2; 5, 7 (vgl. 1, 3 »durch sein Machtwort«; Kol 1, 13, 22). Diese Beispiele, in denen sich das Suffix auf den ganzen Ausdruck bezieht, beweisen aber für Markus 14, 24 nichts, denn: 3. in der Wendung »mein Blut des Bundes« = to haima mou tes diatekes bezieht sich das Suffix »mein« sachlich nur auf das Nomen regens (Blut), nicht aber auf das Nomen rectum (Bund), denn der Bund ist Gottes¹¹. Die Wendung to haima mou tes diatekes = mein Blut (welches das Blut) des Bundes (Gottes ist), die nicht mit »mein Bundesblut« zu übersetzen ist, ist somit im Aramäischen sprachlich unwahrscheinlich¹².

Die Ursprünglichkeit der vormarkinischen Form ergibt sich: 1. aus einer Fülle von Semitismen (Aramaismen), von denen sich nur wenige bei Paulus wiederfinden, 2. aus der empfindlichen Asymmetrie, die bei der vormarkinischen Form der Deuteworte daraus resultiert, dass das Brotwort ohne theolo-

gische Deutung bleibt und die Sühneaussage sich allein beim Kelchwort findet, 3. aus der Inkongruenz von »mein Leib« / »mein Sterben für die vielen«, 4. daraus, dass die paulinisch-lukanische Form traditionsgeschichtlich aus der markinischen ableitbar, der umgekehrte Vorgang aber nicht nachweisbar ist, und entscheidend 5. daraus, dass Brot- und Kelchwort in der vormarkinischen Urform jeweils eine »Ganzaussage« darstellen, die nicht erst durch das Parallelwort verständlich wird, also voraussetzen, dass Brot- und Kelchwort ursprünglich durch eine ganze Mahlzeit getrennt waren.

Man wird also annehmen müssen, dass es in der mündlichen Überlieferung der ältesten Zeit eine kürzere Fassung gegeben hat, die lautete:

»das ist mein Leib

das ist mein Sterben für die vielen.«

2. Das Paschamahl Jesu im Rahmen des ältesten Passionsberichtes

Das auffällige Zusammengehen des Johannes-Evangeliums mit den Synoptikern erst innerhalb des Passionsberichtes zeigt, dass der Passionsbericht einen geschlossenen und sehr alten Überlieferungszusammenhang darstellt. Methodisch führt dabei ein Vergleich des johanneischen und des synoptischen Passionsberichtes zur Ermittlung eines alten Passionsberichtes. Dabei ergibt sich, dass von dem Verrat des Judas an das Johannes-Evangelium mit den Synoptikern auch in der Reihenfolge des Stoffes zusammengeht: Verrat (Mk 14, 10 f. / Joh 13, 2), Verratsansage und Paschamahl (14, 18–25 / 13, 1–30; Joh hat die Deuteworte in 6, 51 ff.), Verhaftung (14, 23 ff. / 18, 2–11) usw. Der älteste Passionsbericht setzte also mit dem Verrat des Judas ein, erzählte dann die Verratsansage und das Paschamahl Jesu und schilderte schliesslich Verhaftung, Voruntersuchung durch das Tempelkomitee im hohepriesterlichen Palast, Verhandlung vor dem Synedrium, Verurteilung durch Pilatus, Kreuzigung und Auferweckung (leeres Grab).

Begann in seinem sehr frühen Stadium der Passionsbericht mit Jesu Verrat, so stimmt damit das Zeugnis der ältesten Passions-Summarien (Mk 9, 31; 8, 31; 10, 33 f.) überein, insofern sie in keinem Fall ein Ereignis der Passionsgeschichte erwähnen, das vor dem Judasverrat liegt¹³. Dem ältesten Passionsbericht entspricht das älteste Passions-Summar (Mk 9, 31). Daraus folgt aber: die Dahingabe des Menschensohnes durch Gott ist das Thema der Passions-Summarien (vgl. besonders Mk 9, 31) und des alten Passionsberichtes (Mk 14, 10 f. 18. 21. 44; 15, 1. 10. 15), die beide den Rahmen und den Kontext des letzten Mahles Jesu bilden. Durch den Verrat des Judas, die Gefangennahme Jesu und sein gewaltsames Sterben hindurch vollzieht sich die stellvertretende Hingabe des Menschensohnes durch Gott (Mk 9, 31; 14, 21; vgl. 14, 41). Und insofern die Passionssummarien und der älteste Passionsbericht bis in die palästinensische Urgemeinde zurückreichen, spricht alles dafür, dass auch die vormarkinische Urform und nicht erst die markinische Fassung der Paschamahlworte innerhalb des ältesten Passionsberichtes gestanden hat.

Das Thema des Rahmens der Paschamahlworte weist aber dann auf den Sinn der Mahlworte selbst zurück: nicht die beiden Leib und Blut repräsentierenden Elemente, sondern die durch das gewaltsame Sterben (»mein vergossenes Blut«) hindurch sich vollziehende stellvertretende und sühnende Hingabe für die vielen steht im Zentrum der Urform der Paschamahlworte, wie auch im Zentrum der alten Passionssummarien (Mk 9, 31) und des sie entfaltenden alten Passionsberichtes (14, 21, vgl. 14, 41).

3. Das letzte Mahl Jesu im Rahmen des Paschamahls

Die Synoptiker berichten übereinstimmend, dass Jesu letztes Mahl ein Paschamahl war (Mk 14, 12. 14. 16 par; Lk 22, 15). Danach wäre Jesus am Paschafest (15. Nisan) gekreuzigt worden. Die Hinrichtung an einem so hohen Festtag ist historisch nicht unmöglich, da in Fällen schwerster Vergehen die Hinrichtung »am Fest« (Dtn 17, 13; 21, 21; 13, 12) vor dem ganzen Volk, d. h. am

⁸ Zur ausführlichen Begründung des insbesondere innerhalb der Abschnitte III 1 bis 3 Ausgeführten vgl. meinen Artikel »Herrenmahl«, in: Theologisches Begriffslexikon zum NT I (1967), 667–678.

⁹ G. Bornkamm, Gesammelte Aufsätze. Band II, München 1970, 153 Anm. 22.

¹⁰ J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1960, 187.

¹¹ Ebda, 218 Anm. 2.

¹² Vgl. R. Deichgräber, Die Gemeinderegel (IQS) X, 4: Revue de Qumran 2 (1960) 277–280, 279 f.

¹³ J. Jeremias, a. a. O., 89.

15. Nisan vollzogen werden sollte¹⁴. Tosefta Sanhedrin XI, 7 heisst es, dass man einen falschen Propheten (Dtn 18, 20) oder einen Verführer zum Götzendienst (Dtn 13, 7–12) »nicht sofort hinrichtet, sondern man bringt sie zum Synhedrium in Jerusalem und hält sie in Gewahrsam bis zum Fest und vollstreckt das Urteil am Fest; denn es heisst: »Und das ganze Volk soll es hören, damit es sich fürchte und nicht weiter Vermessenheit übe« (Dtn 17, 13)«¹⁵.

Nach Johannes war Jesu letztes Mahl kein Paschamahl. Da zur Zeit der Anklage Jesu vor Pilatus nach Johannes das Essen der Paschalämmer noch bevorstand (18, 28, vgl. 19, 14), fand Johannes zufolge Jesu Kreuzigung am 14. Nisan, dem Pascharüsttag, statt. Allerdings spricht nicht für die Chronologie des Johannes, sondern für die der Synoptiker die grössere Wahrscheinlichkeit, denn Johannes datiert den Tod Jesu auf die Stunde, in der im Tempel die Paschalämmer geschlachtet wurden, und will offenbar mit seiner Zeitangabe eine Aussage über die Bedeutung des Todes Jesu machen: Jesus ist als das wahre Paschalamm gestorben (Joh 1, 29; 18, 24 – Ex 12, 46; Num 9, 12; vgl. 1 Kor 5, 7). Da das von Anfang an täglich bzw. wöchentlich gefeierte Herrenmahl der Urgemeinde zum jüdischen Pascha als einem Jahresfest keinen Bezug hatte, ist der im Paschamahl Jesu gegebene ursprüngliche Zusammenhang von Pascha- und Herrenmahl wahrscheinlich. Dafür, dass Jesu letztes Mahl im Rahmen des jüdischen Paschamahles als Paschamahl stattgefunden hat, sprechen nun nicht nur der älteste Passionsbericht als Rahmen, sondern auch die Mahlworte selbst:

Der Rahmen: a) Jesus hält sein letztes Mahl in Jerusalem und nicht in Betanien, er verlässt also nicht, wie sonst regelmässig (Mk 14, 11 par/11, 19; 14, 3 par), die heilige Stadt. Es war Vorschrift, das Paschalamm innerhalb der Stadtgrenzen Jerusalems zu essen. b) Das letzte Mahl Jesu schliesst mit einem Lobgesang (Mk 14, 26 par), also der zweiten Hälfte (Ps 115–118) des zum Abschluss des Paschamahls rezitierten Paschahallels.

Der Mahlbericht: a) Jesu letztes Mahl wurde während der Nacht abgehalten (1 Kor 11, 23; Mk 14, 17), wogegen die gewöhnliche jüdische Hauptmahlzeit am Spätnachmittag stattfand. Das Paschamahl ist aber von Anfang an eine Nachtmahlzeit und darf nur in der Nacht abgehalten werden. Da die Zeitangabe in 1 Kor 11, 23 »in der Nacht, in der der Herr ausgeliefert (verhaftet) wurde« zur alten Überlieferung gehört, spricht diese selbst dafür, dass Jesu letztes Mahl im Rahmen des Paschafestes als Paschamahl stattfand. b) Schliesslich sprechen die Deuteworte für den Pascharahmen des letzten Mahles Jesu. »Am ehesten könnte man die Tatsache, dass Deuteworte ausgesprochen werden, als Beweis dafür ansehen, dass Jesu Worte im Rahmen eines Paschamahles gesagt worden sind. Doch gehört die Deutung der Elemente in die Paschaandacht, nicht zum Tischgebet. Jesus aber spricht die Deuteworte bei der Austeilung von Brot und Wein«¹⁶.

Hier ist also Folgendes zu beachten: Zwischen den Deuteworten des jüdischen Paschamahles und denjenigen Jesu besteht zwar eine formale (dass hier überhaupt gedeutet wird), aber damit noch keine völlige sachliche Analogie. Der Rahmen des jüdischen Paschamahles veranlasst also, aber erklärt nicht gänzlich die Deuteworte Jesu. Sieht man, dass Jesu Deutewort zum Brot »dies ist mein Leib«

der alten aramäischen Deuteformel zu den Mazzen (»Siehe, das ist das Elendbrot [vgl. Dtn 16, 3], das unsere Väter assen, als sie aus Ägypten auszogen«) *formal* ähnelt, so muss man folgern: »Der geschilderte Ritus der Deutung der Besonderheiten des Passamahles ist der Anlass (!) gewesen für die Deutung, die Jesus Brot und Wein bei seiner letzten Mahlzeit gegeben hat. Das heisst: Strukturell schliesst Jesus seine Worte an den Ritus der Passadeutung an. Nur hier ist ein Reden in Deuteworten rituell präformiert«¹⁷. Das inhaltlich Neue der Deuteworte Jesu ist in Folgendem zu sehen:

(1) Die Deutung der Bestandteile »Brot und Wein«: Jesus deutet nicht die Besonderheiten des jüdischen Paschamahls (Paschalamm, ungesäuertes Brot, Bitterkräuter), sondern er deutet Brot und Wein als solche.

(2) Die Deuteworte im Zusammenhang mit dem Tischgebet: Die Deuteworte Jesu stehen im Zusammenhang mit dem vor und nach der Mahlzeit gesprochenen Tischgebet. Das Austeilen des gesegneten Brotes und Kelches bedeutet Anteilgabe an den über Brot und Wein gesprochenen Segen. Von daher erklären sich die Verknüpfung der Deuteworte mit dem Vor- und Nachtischgebet des Hauptmahles einerseits und die Verbindung der Deutung mit der Austeilung andererseits. Neu ist also im Rahmen des jüdischen Paschamahles, »dass Jesus seine Deutung nicht mit der Passahaggada nach Beendigung der Vorspeise verknüpft, sondern mit dem Vor- und Nachtischgebet des unmittelbar anschliessenden Hauptmahles und dass sie sich entsprechend auf Brot und Wein beschränkt«. Die ungewöhnliche Stellung der Deuteworte im Zusammenhang mit dem Tischgebet dürfte sich aber »aus dem Wunsche Jesu erklären, seine neue Deutung mit der Austeilung zu verbinden«¹⁸.

M. a. W.: Wenn Jesus seine bei der Passahaggada zu Brot und Wein gegebenen Deutungen bei der *Austeilung* von Brot und Wein wiederholt, so geschieht dies, um den Jüngern vorlaufend die *Anteilgabe* schon jetzt zu vermitteln. »Das Essen vom Segensbrot und das Trinken vom Segenskelch soll ihnen ... Anteil am Heilswerk des Heilandes Jesus vermitteln ... Sündenvergebung ist die Gabe der Heilszeit.«¹⁹

Die Unmittelbarkeit und Direktheit der Anteilgabe an der kommenden Sühne für Israel *schon* jetzt erklärt die Besonderheit, derzufolge Jesus die Deutung des gesegneten Brotes und Kelches mit der *Austeilung* verknüpft.

(3) Die Deuteworte im Zusammenhang einer Zeichenhandlung: Die Deutung der Elemente Brot und Wein beim letzten Mahl im Unterschied zur Deutung der Besonderheiten im jüdischen Paschamahl ist zugleich dadurch bedingt, dass die Austeilung von Brot und Wein durch Jesus eine prophetische Zeichenhandlung darstellt, durch die die Jünger proleptisch am Sterben Jesu Anteil erhalten. Das reale Ereignis werden und die direkte Bezeichnung ihrer Bestandteile als solcher gehört nämlich zum Wesen der Zeichenhandlung. Die Deuteworte sind ein fester Bestandteil der prophetischen Zeichenhandlung (vgl. Ez 5, 5): »Das ist Jerusalem«; 12, 11: »Ich bin ein Zeichen für euch«.

Der Rahmen des jüdischen Paschafestes und Paschamahles veranlasst also die Deuteworte Jesu; die Tatsache, dass hier überhaupt gedeutet wird und dass hier nicht Handlungen, sondern Nahrungsmittel, die einer Handlung eingefügt sind, gedeutet werden, ist speziell durch den jüdischen Pascharitus vorgegeben und nur von daher erklärbar. Aber der Rahmen des jüdischen Paschamahls

¹⁴ H. Conzelmann, Artikel Jesus Christus, in: RGG III (1959), 619–653, 626; J. Jeremias, a. a. O., 72 f.

¹⁵ Zitiert nach J. Jeremias, a. a. O., 73.

¹⁶ E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT 64), Göttingen 1955, 123.

¹⁷ J. Jeremias, a. a. O., 54 f.

¹⁸ Ebda, 55.

¹⁹ Ebda, 228.

erklärt nicht allen Inhalt der Deuteworte Jesu, die im Zusammenhang des Tischgebetes und der Austeilung stehen, eine Zeichenhandlung darstellen und nicht die Besonderheiten der Bestandteile des Paschamahles, sondern Brot und Wein als solche deuten.

Jesu letztes Mahl war also aller Wahrscheinlichkeit nach ein Paschamahl. Jesus hat die Mahlworte im Rahmen seiner letzten Paschafeier gesprochen und hat offenbar an manche Züge dieser Feier angeknüpft. Jesus hat das Brot, das er als Hausvater von der Hauptmahlzeit herumreichte, mit einem Deutewort versehen, später ebenfalls den Kelch. Es ist der dritte Becher »nach dem Essen« (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25), der »Segensbecher« (1 Kor 10, 16) der Paschafeier. Stellen also die Synoptiker mit historischem Recht die Einsetzungsworte in den Rahmen einer Paschafeier, so hat das auch inhaltliche Konsequenzen für das Verständnis des letzten Mahles Jesu.

4. Das Passamahl Jesu als Anteilgabe an der Selbsthingabe Jesu für Israel

Zum Verständnis des Brotwortes »dies ist mein Leib« ist die Bestimmung des aramäischen Äquivalents von »Leib« wichtig. Oft werden die Begriffe »Leib«/»Blut« als Beziehungsbegriffe im Sinne von »Fleisch und Blut« verstanden und als Korrelatbegriffe der Opfersprache auf das Fleisch und Blut des Paschalammes bezogen. Man zieht daraus den Schluss, dass Jesus sich selbst als das wahre Paschalamm bezeichnet habe (J. Jeremias), so wie es dann in der Tat die Urgemeinde nach 1 Korinther 5, 7b–8 und Johannes (18, 28; 19, 14; 1, 29) in dem Vergleich Jesu mit dem Paschalamm getan haben.

Aber der Pascharahmen bestimmt *nicht* von selbst schon den ganzen Inhalt der Worte Jesu, denn »Leib und Blut« der ursprünglichen Überlieferung der Mahlworte stellen im Unterschied zu »Fleisch und Blut« der späteren Überlieferung kein geläufiges Begriffspaar dar, so dass die Urform der Deuteworte nicht an die Opferterminologie anknüpft.

Da aber »Leib/Blut« keine Entsprechungsbegriffe darstellen, vielmehr die beiden Wendungen »mein Leib/mein Sterben für die umfassende Vielzahl« einander zugeordnet sind und faktisch auch nicht überliefert ist, dass Jesus sich als eschatologisches Paschalamm bezeichnet hat, dürfte das aramäische Äquivalent *gufa* (= »Leib, Seele, ich«) lauten. Das Wort bei der Austeilung des durch Jesus zerbrochenen Brotes »dies ist mein Leib« will also im Sinne Jesu besagen: dies bin ich selbst.

Die aramäische Entsprechung für »Leib« bezeichnet hier also die ganze Person. Die prophetische Zeichenhandlung der Darreichung des zerbrochenen Brotes während des Paschamahles begleitet Jesus also mit den Worten: »Das bin ich selbst.« D. h.: indem die Jünger das zerbrochene Brot empfangen, erhalten sie bereits vorlaufend Anteil an der kommenden Selbsthingabe Jesu für Israel. Das Paschamahl Jesu ist die schon jetzt und vorweg erfolgende Anteilgabe an dem sühnenden Tod Jesu, wie er im Tod des gekreuzigten Messias Israels *für* Israel Ereignis werden wird. Geschieht doch diese Anteilgabe zunächst den »Zwölfen«, die das eschatologische Zwölf-Stämme-Volk Israel repräsentieren, zu dessen Gunsten und nicht zu dessen Ungunsten Jesus stirbt und dem Jesus die Sühnkraft seines Todes nicht ab-, sondern zuwendet.

5. Das Paschamahl Jesu als Anteilgabe am Sühntod Jesu für Israel

Das Kelchwort »dies ist mein vergossenes Blut für die vielen« entfaltet die im Brotwort bereits ausgesagte Selbsthingabe Jesu. Vom »Vergiessen des Blutes« wird in der hebräischen Bibel (vgl. Gen 9, 6 u. ö.), im Frühjudentum und im Neuen Testament (vgl. Mt 23, 25 u. ö.) häufig gesprochen, wenn vom gewaltsamen Sterben und von der Hingabe des Lebens die Rede ist. Die älteste Fassung des Kelchwortes sagt dann: das Blut Jesu ist vergossen,

sein Leben ist dahingegeben: »dies ist mein Sterben für die vielen«. Wie das Brotwort, nimmt also auch das Kelchwort keine Opfervorstellungen auf, sondern deutet (wie Mk 10, 45 und 1 Kor 15, 3) im Anschluss an Jesaja 53, 11 f. das Sterben Jesu als stellvertretenden, die umfassende Vielzahl einschliessenden Sühnetod. Die Selbsthingabe Jesu (Brotwort) ist sein stellvertretendes Sterben für die vielen (Kelchwort). Jesus deutet also das gebrochene Brot und den roten Wein jeweils im Anschluss an das Tischgebet vor und nach dem Mahl, während er Brot und Wein austeilte. Die Austeilung des Weines ist also auch hier eine prophetische Zeichenhandlung: In der Darreichung des gebrochenen Brotes und des roten Weines ereignet und übereignet sich die bezeichnete Wirklichkeit, erhalten die Jünger Anteil an der Selbsthingabe Jesu für Israel, an der sich in dieser Selbsthingabe vollziehenden stellvertretenden Lebenshingabe für die vielen. Das Kelchwort »dies ist mein für die Vielzahl vergossenes Blut« hat einen exklusiven und einen inklusiven, einen partikularen wie einen universalen Sinn. Und dieser doppelte Sinngehalt muss unterschieden, darf aber nicht geschieden werden:

Das bei der Austeilung des Weins gesprochene und sie begleitende Kelchwort Jesu spricht von dem Sühntod *für* Israel, ist er doch – wie der hebräische Text von Jesaja 53, 8 b sagt – »um der Sünde seines Volkes (Israel) zu Tode geschlagen«. Die israelitische Kontur in diesem Kelchwort des Paschamahles ist also unübersehbar, die Partikularität und Exklusivität dieser an Jesaja 53 orientierten Aussage Jesu also unüberhörbar.

Aber unübersehbar und unüberhörbar ist zugleich die Inklusivität und Universalität dieser Aussage: Schon Deuteronesaja 42, 1 ff. betont, dass die Rechtsaufrichtung des gnädigen Rechtes Gottes, die »doch offenbar zunächst Israel angeht, in alle Welt hinaus unter die Völker bis zu den fernsten Inseln verkündet werden soll ... (und) 49, 5 f. erhebt das dort beiläufig Gesagte zur vollen direkten Aussage: Der Knecht wird zu einem *Licht für die ganze Völkerwelt*«²⁰. Entsprechend ist auch die inklusive und universale Bedeutung des Kelchwortes zu übersetzen: das Blut, »das für die Völkerwelt vergossen werden wird«²¹. »Jesus sagt, dass es *auch für die Heidenwelt ein Sühnemittel* gibt«²².

Das Paschamahl Jesu ist also zunächst exklusiv und partikular Anteilgabe an die Jünger als die Repräsentanten des eschatologischen Zwölf-Stämme-Volkes Israel. Das Paschamahl Jesu ist Anteilgabe am Sühntod Jesu *für* Israel.

Die partikulare Aussage vom Sühntod für Israel schliesst aber gerade von Deuteronesaja her die universale Bedeutung des Sühntodes für die Völkerwelt notwendig in sich, wie umgekehrt die Universalität der Aussage vom Sühntod für die Völker die Partikularität der Aussage vom Sühntod für Israel nicht vergessen macht.

6. Das Paschamahl Jesu als Mahl der Hoffnung der kommenden Erlösung Israels

Der eschatologische Ausblick (Mk 14, 25) stellt das letzte Paschamahl Jesu in einen Zukunftshorizont: Indem Jesus seinen Jüngern in der Darreichung von Brot und Wein Gemeinschaft mit sich selbst und darin Anteil an der universalen Sühnkraft seines Todes gibt, nimmt er sie dadurch schon jetzt hinein in das Kommen der Herrschaft Gottes. In feierlicher, schwurartiger Willenserklärung

²⁰ W. Zimmerli, Artikel »pays teou« (A und B), in: ThWV (1954), 653–676, 668.

²¹ J. Jeremias, a. a. O., 221.

²² Ebda, 222.

rung spricht Jesus die Verheissung der Heilsvollendung aus, versichert er den Jüngern, dass dies das letzte Paschamahl mit ihnen vor dem Mahl der Vollerlösung sei. Der stellvertretende Sühntod für die umfassende Vielzahl, an dem die Jünger im Mahl Anteil erhalten, macht sie zugleich zu Teilhabern an der einbrechenden Herrschaft Gottes.

Wie Jesus nach Mattäus 8, 11 von dem Herzuströmen der Völkerwelt zur Tischgemeinschaft mit Abraham, Isaak und Jakob in der Königsherrschaft Gottes gesprochen hat, wie der Menschensohn Jesus seine Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern nach Mattäus 11, 19 als Vorweggabe der Tischgemeinschaft mit dem kommenden Menschensohn verstanden hat, »und sie werden mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit«: (Äthiopischer Henoch 62, 14), so hat Jesus auch während des Paschamahles das Kommen der erlösenden Herrschaft Gottes im Bilde des grossen Mahles geschildert (Mk 14, 25): »Auf der verklärten Erde, in der durch die verklarte Leiblichkeit die volle Tischgemeinschaft Wirklichkeit geworden sein wird, wird Jesus wiederum, wie jetzt ... den Seinen das gesegnete Brot brechen und den Kelch der Danksagung reichen ..., die im Essen und Trinken die Heilsgabe Gottes empfangen: das ewige Leben«²³.

Jesus steht mit dieser konkreten Hoffnung ganz im Bereich der israelitischen Verheissungsgeschichte und greift mit dem eschatologischen Ausblick (Mk 14, 25) auf die wohl gewaltigste alttestamentliche Verheissung des grossen kommenden Mahles zurück: »Und rüsten wird Jahwe der Heerscharen allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl von fetten Speisen, ein Mahl von alten Weinen ... Und vernichten wird er auf diesem Berg die Hülle, von der alle Völker umhüllt sind, und die Decke, die über alle Völker gedeckt ist. Vernichten wird er den Tod auf ewig. Und abwischen wird derr Herr Jahwe die Tränen von jedem Antlitz. Er wird die Schmach seines Volkes (Israel) von der ganzen Erde hinwegnehmen, denn Jahwe hat es geredet« (Jes 25, 6–8).

Gott selber wird hier der Gastgeber sein, der die den Völkern die Wahrheit verhüllende Decke wegtun, den Tod als den Feind allen Lebens vernichten, die Tränen von jedem Menschenangesicht wischen und die Schmach seines Volkes Israel abtun wird. W. Zimmerli sieht in diesem im Bilde des grossen Gastmahles gestalteten Ausblick auf eine letzte Welterlösung »das Element des grossen Durchbruches durch die Endbedrängnisse eines Gerichtes, das alle Welt überfallen wird, zu einem Heil (für Israel), an dem hier in einer überraschenden Offenheit der Erwartung auch (!) die Völkerwelt beteiligt erscheint«.²⁴

M. a. W.: Im Paschamahl Jesu kommt es zur Einbeziehung der Völkerwelt in die Verheissungs- und Hoffnungsgeschichte Israels.

Wie Jesus im Deutewort zum Kelch die Einbeziehung der Heidenwelt in den Sühntod für Israel zusagt, so sagt Jesus im Augenblick auf die Erlösung Israels die Einbeziehung der Völkerwelt in die umfassende Verheissungsgeschichte an.

Das Paschamahl Jesu ist als Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten zugleich Hoffnung auf die umfassende Erlösung Israels und der Völkerwelt. Denn, wie ein altes rabbinisches Wort sagt: »In dieser Nacht wurden sie erlöst und in ihr werden sie erlöst werden« (Mechilta Exodus 12, 42)²⁵.

²³ Ebda, 209.

²⁴ Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament (Kleine Vandenhoeck-Reihe 272), Göttingen 1968, 155.

²⁵ Zitiert nach J. Jeremias, a. a. O., 198.

Die Universalität der Perspektive und Verheissung für die Völkerwelt hebt auch hier nicht die Partikularität der Anteilgabe und Verheissung für Israel auf. Geschieht doch im Paschamahl Jesu die Vorweggabe des sühnenden Sterbens Jesu und die Verheissung der Erlösung Israels an die Zwölf als Repräsentanten des neuen Gottesvolkes. Denn »die Zwölfzahl schliesst die verlorenen 9 1/2 Stämme des Nordreiches ein, ist also Symbolzahl ... für das Gottesvolk der Vollendungszeit«²⁶.

7. Das Kreuz in der Perspektive und die Auferweckung in der Retrospektive des Paschamahles Jesu

D. Flusser hält die Angabe von Markus 15, 23 für eine »konkrete Nachricht«. Nach Markus 15, 23 »hat man Jesus auf dem Weg zur Kreuzigung Wein mit Myrrhe gegeben, er aber nahm es nicht an«²⁷. Durch die Ablehnung des von den römischen Soldaten verabreichten Betäubungstranks bezieht sich Jesus auf seine schwurartige Verheissung bei seinem letzten Paschamahl zurück: »Wahrlich, ich will von diesem Wein nicht mehr trinken, bis zu dem Tag, an dem ich ihn *neu* trinken werde in der Herrschaft Gottes (wenn Gott seine Königsherrschaft aufrichtet)« (Mk 14, 25).

Wenn Jesus aber den ihm als Betäubungstrank gereichten und mit Myrrhe gemischten Wein ablehnt, so wird der Grund in der schwurartigen Verheissung Jesu beim Paschamahl zu finden sein.²⁸ D. h. aber: Indem Jesus den Betäubungstrank ablehnt, stellt er seine Passion und sein Kreuz in die Perspektive seines letzten Paschamahles und damit zugleich in die Perspektive der kommenden BASILEIA des Gottes Israels, bindet er also sein Leiden und sein Kreuz zurück an seine Zusage und Verheissung der umfassenden Sühne für Israel und die Völkerwelt (Mk 14, 24) und verklammert er schliesslich sein Sterben mit der Exodus- und Befreiungsgeschichte Israels, wie sie im Paschamahl erinnert und erwartet wird: »Der Nizan ist der Monat der ersten und der letzten Erlösung« (Targum Hosea 3, 2).²⁹

Wie in Markus 15, 23 das Kreuz in der Perspektive des Paschamahles verstanden, so ist schliesslich in Lukas 24, 13 ff. die Bedeutung der Auferweckung Jesu in der Retrospektive der Exodus- und Paschatradition erzählt und verkündigt worden: »Wir aber waren der Hoffnung, er wäre der, welcher Israel erlösen soll« (Lk 24, 2). Von daher ergibt sich aber für die Theologie die bisher kaum angefasste Aufgabe, das Kreuz Jesu in der Perspektive und die Auferweckung in der Retrospektive des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles zu entfalten. Das Kreuz und die Auferweckung Jesu stehen im Kontext der Sühne- und Hoffnungsgeschichte Israels. Dies gerade macht das letzte Paschamahl Jesu unübersehbar deutlich.

8. Das Paschamahl Jesu als Inkraftsetzung des Bundes Gottes mit Israel

Da die Wendung »mein Blut des Bundes« (Mk 14, 24) im Aramäischen sprachlich nicht möglich ist, gehört die Fassung der Mahlworte in den Bereich des hellenistischen Judentums: »Dies ist mein Blut des Bundes, das für die vielen vergossen ist« (Mk 14, 24). Da das Motiv des Bundes in allen Fassungen der Herrenmahlsüberlieferung (Mk/Mt/Paulus/Lk) genannt ist, muss es sehr früh in die Urform eingedrungen sein: die Mahl-

²⁶ Ebda, 199.

²⁷ a. a. O. (vgl. Anmerkung 3), 155.

²⁸ »Wenn Jesus den mit Myrrhe vermischten Wein ablehnt, der ihm als Betäubungstrank gereicht wird, so könnte der Grund sein, dass er durch seine Verzichtserklärung (seinen Schwur während des Paschamahles) gebunden ist«, so J. Jeremias, a. a. O., 204.

²⁹ Zitiert nach ebda, 198.

worte werden mit dem Bund Gottes mit Israel verknüpft. Die in der Urform ausgesagte Selbsthingabe Jesu als Sühntod für Israel und die Völkerwelt erfährt hier durch den Begriff des Bundes eine nähere Bestimmung. Die Wendung »Blut des Bundes« klingt wörtlich an Exodus 24, 8 (LXX; Sach 9, 11; Hebr 9, 20; 10, 29; 13, 20) an und deutet das am Sinai versprengte Bundesblut typologisch: Wie damals der Bund Jahwes mit Israel am Sinai durch das Blut der Opfertiere bekräftigt wurde, so wird nun die Bundesschliessung durch das Blut Jesu in Kraft gesetzt. Aber hier ist nicht nur Entsprechung, sondern auch Steigerung gemeint:

Während die Bundesschliessung am Sinai nur Israel meinte und durch die dargebrachten Opfer Sühne nur für Israel erfolgte, ist der stellvertretende Sühntod Jesu nicht nur die Bekräftigung des Bundes mit und die Sühne für *Israel*, sondern ist in den Bund mit Israel und die Sühne für Israel eingeschlossen der Bund und die Sühne für die *Völkerwelt*.

Ich fasse das Ergebnis des Abschnitts III zusammen:

Wird die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles wiedergewonnen, so muss das Paschamahl Jesu als Anteilgabe am Sühntod für Israel und die Völkerwelt verstanden, so muss das Paschamahl Jesu als Mahl der Hoffnung Israels in der Perspektive der kommenden Erlösung ausgesagt und die Einbeziehung der Völkerwelt in die Verheissungsgeschichte Israels in ihrer theologischen Relevanz wieder deutlich werden.

Wird die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles nicht verwischt, dann muss die Partikularität der Sühne- und Verheissungsgeschichte Israels, wie sie im Paschamahl Jesu sowohl zu- als auch angesagt wird, in universaler Intention gesehen, darf aber umgekehrt die Universalität der zugesagten Versöhnung und angesagten Erlösung zugunsten der Völkerwelt nicht auf Kosten der Versöhnungs- und Verheissungsgeschichte Israels verstanden werden.

Wird die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles erinnert, so muss das Kreuz in der Perspektive und die Auferweckung in der Retrospektive von Pascha und Exodus verstanden werden.

So sehr also die historische Pascha-Situation und der kultische Pascha-Rahmen des letzten Mahles Jesu den Inhalt der Pascha-Worte Jesu nicht ausschliesslich bestimmen, so gilt doch umgekehrt: Die Pascha-Worte Jesu sind gegenüber dem Pascha-Rahmen und der Pascha-Situation nicht beliebig. Bedeutet doch gerade das Paschamahl Jesu die Einbeziehung der Völker in die Bundes- und Verheissungs-, in die Versöhnungs- und Erlösungsgeschichte Israels, wie sie im Paschamahl Jesu gleichermassen festgehalten, zugesprochen und verheissen ist.

IV. Die israelitische Kontur des Prozesses Jesu (Der Prozess Jesu und die Verheissung Israels)

Auf die diffizile historische Problematik des Prozesses Jesu kann ich hier im einzelnen nicht eingehen. Die ungeheure wirkungsgeschichtliche Problematik des Prozesses Jesu bis hin zu den Judenvernichtungen des Dritten Reiches stehen heute vor unser aller Augen und dürfen nicht verdrängt oder vergessen werden. Jede Stellungnahme zum Prozess Jesu hat sich heute der Frage zu stellen, ob und inwieweit sie sich der verhängnisvollen Wirkungsgeschichte dieses Prozesses in der Geschichte des Antijudaismus erinnert.

Die heutigen Bemühungen um den Prozess Jesu sind zugleich von einer Fülle von apologetischen Vorurteilen geleitet und belastet. Deshalb erschien es mir wichtig, nach

der I. und II. vorgetragenen Analyse der »Modelle der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche«, die den Verlust und den Versuch einer Wiedergewinnung der israelitischen Kontur in der Gegenwart anzeigen, *zunächst* die israelitische Kontur des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes (I): Mir schien es wichtig, zunächst deutlich zu machen, dass der alte Kreuzigungsbericht eindeutig vom Tragen des Gerichts *für* Israel durch den Gekreuzigten spricht und dass diesem Tragen des Gerichtes durch diesen einen und keinen anderen die definitive Heilszeit für Israel und damit auch für die Völkerwelt folgt. Wie hätte man »die Juden« kollektiv zu »den Christusmördern« stempeln können, wenn man das Israel-Kerygma dieses Kreuzigungsberichtes verstanden und praktiziert hätte!

Mir ging es — noch vor einer Behandlung der historisch diffizilen und apologetisch so belasteten Frage des Prozesses Jesu — *sodann* im Verweis auf die Worte Jesu vom leidenden Menschensohn (II) darum, deutlich zu machen, dass Jesus, der Menschensohn, von Daniel 7 her als der Repräsentant Israels zu verstehen ist. Und mir ging es insbesondere im Verweis auf die Worte Jesu vom *leidenden* Menschensohn darum, deutlich zu machen, dass Jesus eintritt in die Leidensgeschichte Israels und zum Repräsentanten des leidenden Israel wird, der als solcher bestimmt ist zur umfassenden Herrschaft über die Völkerwelt. Die Stellung der den ganzen Passionsbericht durchziehenden Worte vom leidenden Menschensohn macht es unübersehbar: Die Passionsgeschichte Jesu ist das Leiden des Repräsentanten Israels, der solidarisch mit Israel in die Leidensgeschichte Israels eintritt und das Leiden Israels leidet. Die Worte vom leidenden Menschensohn, die die Passionsgeschichte umklammern und durchziehen, sind Verheissung und Hoffnung für Israel aus der Solidarität des Leidens mit Israel. Wie hätte man die Leidensgeschichte Israels durch die Jahrhunderte christlicherseits als Gerichtsgeschichte verstehen können (wie noch J. Blinzler³⁰), wenn man das Israel-Kerygma der alten Logien Jesu vom Leiden des Israel repräsentierenden Menschensohnes verstanden und praktiziert hätte!

Mir ging es — immer noch vor einer Behandlung der Problematik des Prozesses Jesu — *schliesslich* (III) um die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles, demzufolge Jesus den Zwölfen als den Repräsentanten Israels die Anteilgabe am Sühntod für Israel zugesprochen und ihnen die Hoffnung der kommenden Erlösung und Befreiung für Israel angesagt und verheissen hat. Im Paschamahl spricht Jesus von der Einbeziehung der Völkerwelt in die Sühne für Israel und die Verheissung für Israel. Die Ansage der Versöhnung und Erlösung für die Völkerwelt ist von der Versöhnungsgeschichte für Israel und von der Verheissungs- und Erlösungsgeschichte für Israel unablässig, spricht doch Jesus in der Tradition Deuteronesajas von nichts Geringerem als der Einbeziehung der Völkerwelt in die Sühne- und Verheissungsgeschichte Jahwes mit Israel. Wie hätte man christlicherseits durch nahezu zwei Jahrtausende hindurch die Leidensgeschichte Israels als Sühne für den Kreuzestod Jesu verstehen und die Hoffnungslosigkeit und Ruhelosigkeit Israels infolge der »jüdischen Schuld am Kreuz« behaupten können (wie A. Stoecker), wenn man das Israel-Kerygma des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles verstanden und in praktische Solidarität umgesetzt hätte!

³⁰ J. Blinzler, Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus aufgrund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt, Regensburg ³1960.

Und ich bin der Meinung, dass man die Frage nach dem Prozess Jesu und also auch die Frage nach der historischen Verantwortung jüdischerseits und römischerseits am Prozess und Tod Jesu viel sachlicher diskutiert hätte und hätte diskutieren können, wenn das Kreuzeskerygma von dem Ergehen des Gerichtes über dem Gekreuzigten für Israel (I), wenn das Passionskerygma von dem mit Israel solidarisch leidenden Repräsentanten Israels (II) und wenn das Paschamahl-Kerygma von dem Sühnetod Jesu zugunsten Israels und der Erlösungsverheissung für Israel (III) klar vor Augen gestanden und also die Frage der historischen Verantwortung immer auf dem Hintergrund der geschichtlichen Wirklichkeit der Versöhnung für Israel, der Solidarität mit Israel, der Verheissung für Israel gesehen worden wäre. Das ist aber bis auf den heutigen Tag kaum geschehen.

1. Christliche und jüdische Apologetik des Prozesses Jesu

Ich nenne als *ein* repräsentatives Beispiel dafür das Buch von J. Blinzler »Der Prozess Jesu«, der mit seiner These von der Hauptverantwortung der jüdischen und der Nebenverantwortung der römischen Seite am Prozess und Tod Jesu in folgenden Formulierungen die Schwelle zu antijudaistischen Konsequenzen bereits überschritten hat. Blinzler zufolge kommt die Verhandlung vor dem Synedrium einem Justizmord gleich: Wenn »das ganze oder doch fast das ganze Synedrium für schuldig stimmte, so lässt das auf starke Voreingenommenheit der Richter gegen den Angeklagten schliessen. Ganz klar tritt aber die böswillige Einstellung der Synedristen im weiteren Verlauf der Ereignisse zutage. Sie haben Jesus vor dem römischen Statthalter als Judenkönig ... verklagt. Diese Beschuldigung war ... eine bewusste Entstellung der ihrem eigenen Urteil zugrunde liegenden Anklage. In der Erkenntnis, dass sie mit der Anklage wegen Blasphemie beim Statthalter nichts ausrichten würden, haben sie dieser eine politische Fassung gegeben ... (so) »dass es den jüdischen Gegnern Jesu nicht um das, sei es auch falsch verstandene Recht, sondern um die Vernichtung Jesu um jeden Preis zu tun war ... Zu den schuldig gewordenen Juden gehören zwei Gruppen: ... die Mitglieder des Synedriums und die ... Volksmenge«³¹. Die verhängnisvollen *theologischen* Konsequenzen aus dieser historisch umstrittenen These von der historischen Hauptverantwortung des Synedriums und des jüdischen Volkes formuliert Blinzler schon auf den ersten Seiten seines Werkes: »Die Leidensgeschichte Jesu ist wirklich zu einer grossen Leidensgeschichte des Judentums, der Kreuzweg des Herrn zu einer *via dolorosa* des jüdischen Volkes durch die Jahrhunderte geworden«³².

Gegenüber einer solchen apologetischen These von der Hauptverantwortung der jüdischen und der Nebenverantwortung der römischen Seite stellt der jüdische Gelehrte P. Winter die apologetische Gegenthese von der Hauptverantwortung der römischen Seite am Prozess Jesu und der Nebenverantwortung einiger Mitglieder der sadduzäischen Hierarchie auf, die nach Auschwitz mit geschichtlichem Recht und angesichts der Einseitigkeit der Blinzlerschen These mit gewissem historischen Recht die antijudaistischen Konsequenzen aus dem Prozess Jesu abzuschneiden versucht. P. Winter, der mit seiner These von der Hauptverantwortung der Römer eine jüdische Mitwirkung am Prozess Jesu nahezu vollständig bestreitet, muss Jesus in seinem Lehren und Wirken als einen Pharisäer verstehen, der dem römischen Prokurator politisch verdächtig, daraufhin von römischen Soldaten

verhaftet und als Aufrührer mit der römischen Kreuzigungsstrafe hingerichtet worden ist³³. Und auch Winter zieht die *theologischen* Konsequenzen aus seiner historischen These von der Hauptverantwortung der Römer am Prozess und Tod Jesu: Der als treuer Sohn seines Volkes und Pharisäer verhaftete und hingerichtete Jesus erscheint als das Urbild und der Prototyp des in der Welt durch die Völker verfolgten und zu unsagbarem Leid verurteilten Juden.

2. Das Gerichtswort über den Tempel und die Menschensohnverheissung Jesu

Ich möchte im Rahmen des hier Möglichen im Hinblick auf den Prozess Jesu zunächst zweierlei betonen, was in der Diskussion um den Prozess Jesu weitgehend unterlassen worden ist. Im Prozess Jesu geht es noch jenseits der historischen Verantwortungsfrage für diesen Prozess *inhaltlich* 1. um das Gerichtswort Jesu von der Zerstörung und dem Neubau des Tempels, und 2. um die Verheissung Jesu von seiner Parusie als Menschensohn Israels. Im Prozess Jesu (sei es in der Voruntersuchung durch das Tempelkomitee in der Nacht, sei es in der Synedriumsitzung am nächsten Morgen) treten Zeugen auf, die dieses Tempelwort Jesu (Mk 14, 48; 13, 2) anführen, ein Tempelwort, das nach der überwiegenden Mehrheit der Exegeten und Historiker nicht aus der Urgemeinde abgeleitet werden kann, nämlich eine Ansage Jesu von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels.

Werden in der markinischen Schicht der Überlieferung die Zeugen »Falschzeugen« genannt (Mk 14, 56 f.), so nicht deshalb, weil sie historisch etwas Falsches sagen, sondern weil sie gegen Jesus auftreten, weisen sie sich *theologisch* als Falschzeugen aus. Hier sieht Markus Ps 27, 12 in Erfüllung gehen: »falsche Zeugen stehen gegen mich auf«. Wir wissen heute, dass das Auftreten der Falschzeugen nicht zur ältesten Grundschrift, derzufolge die Zeugen im juristischen Sinn als wahre Zeugen, die das Tempelwort Jesu anführen, auftreten, sondern zur kerygmatischen Sekundärschicht gehört.

Mit diesem Gerichtswort der Ansage der Zerstörung des Jerusalemer Tempels steht Jesus in prophetisch-israelitischer Tradition: Jeremia 26 zufolge kündigt Jeremia die Zerstörung der Stadt und des Tempels im Tempel vor dem Volk, den Propheten und den Priestern an und beruft sich dabei auf ein Wort des Propheten Micha von Moreshet, der seinerseits schon viel früher die Zerstörung des Jerusalemer Tempels angekündigt hat. Im Prozess vor dem Synedrium bedeutet nun diese Ansage der Zerstörung und des Neubaus des Tempels sowohl von 2 Samuel 7³⁴ als auch von Daniel 7 her einen implizit messianischen Anspruch, fällt doch nach dem Danielbuch die Wiedereinweihung und Wiederherstellung des durch Antiochus IV. Epiphanes entweihten Tempels mit dem Kommen des Menschensohnes als des Repräsentanten und Hoffnungssymbols des leidenden Israel zusammen.

Deshalb scheint es mir nun nicht zufällig, sondern von dem Tempelwort Jesu her der Sache nach zwingend, dass der Hohepriester (nach Markus) oder die Leitung des Synedriums (nach Lukas) aus dem von den Zeugen vorgebrachten Tempellogien die messianische Konsequenz zieht und Jesus die Frage stellt: »Bist du der Messias?« (Mk 14, 61).

³³ P. Winter, *Marginal Notes on the Trial of Jesus*: ZNW 50 (1959) 14–33; ders., *Zum Prozess Jesu*, in: W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr (Hrsg.), *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge* (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 2), München 1967, 95–104.

³⁴ O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?*, Stuttgart–Berlin 1965, 59 ff.

³¹ Ebda, 448.

³² Ebda, 17.

Die Frage wird von Jesus positiv beantwortet, aber zugleich durch den Hinweis auf sein Kommen als Menschensohn präzisiert: »Ich bin es, und ihr werdet den Menschensohn kommen sehen im Bereich des Himmels« (Mk 14, 62; vgl. 13, 62 f.).

Die Grundfrage im Zusammenhang mit dem Prozess Jesu lautet nun: Als wen kündigt sich Jesus hier vor den synedrialen Repräsentanten, vor der hochpriesterlichen, sadduzäischen und aristokratischen Führungsschicht Israels an? Die Antwort muss von der Menschensohnanzeige und Menschensohnverheissung Jesu her lauten: Als den kommenden Repräsentanten Israels.

Meine Frage wäre – und sie ist bisher in der Diskussion um den Prozess Jesu nicht gestellt worden –, ob die Problematik und Apologetik um den Prozess Jesu nicht entgiftet werden kann, wenn und weil Jesus sich hier nicht gegen, sondern für Israel ausspricht, weil sich Jesus hier als der *kommende* Repräsentant Israels bekennt und ansagt, so dass im Zusammenhang mit dem Prozess Jesu nie gegen, sondern allenfalls für Israel votiert und argumentiert werden kann.

Bestimmen die beiden Komplexe, 1. das Gerichtswort über die Zerstörung und den Neubau des Tempels, und 2. die Verheissung des kommenden Menschensohnes als des Repräsentanten und der Hoffnung Israels, die älteste Gestalt des Prozessberichtes, dann geht es in diesem Prozess *theologisch* um einen innerisraelitischen Streit, um ein innerjüdisches Ringen nicht gegen, sondern für Israel. Gerade aus dem Zusammenhang von Tempelwort und Menschensohnverheissung wird nämlich deutlich, dass das im Prozess verhandelte innerjüdische Problem nicht gegen, sondern entscheidend für Israels Zukunft und Verheissung spricht.

Und ich verstehe von daher den primären Konflikt Jesu in Jerusalem als einen innerjüdischen, innerisraelitischen Konflikt *für* Israel und *nicht gegen* Israel. Das haben wir in unserer christlichen Tradition vergessen. Die Ansagen bei Jeremia sind Gerichtsansagen *für* Israel und nicht gegen Israel. Die Ansagen bei Amos sind Gerichtsansagen für Israel und nicht gegen Israel. Und selbst der kerygmatische Umkehrruf der urchristlichen, judenchristlichen Mission z. B. eines Petrus, »Ihr habt ihn getötet, Gott aber hat ihn auferweckt« – mit der im *historischen* Sinne so problematischen Verallgemeinerung, insofern weder das jüdische Volk, noch die Pharisäer, sondern erkennbar nur die hochpriesterliche, sadduzäische und aristokratische Führungsschicht samt den Tempelschreibern (Schriftgelehrten) im historischen Sinn an dem Prozess gegen Jesus beteiligt ist – ist Aussage für Israel und nicht gegen Israel.

Die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur des Prozesses Jesu besagt also, dass es in diesem Prozess primär *theologisch*-innerisraelitisch um das Gerichtswort Jesu über den Tempel und das Verheissungswort Jesu von der Parusie des Menschensohnes als des Repräsentanten und Retters Israels geht.

3. Das Problem der historischen Verantwortung und die theologische Schuldfrage

Von dieser inhaltlichen Bestimmtheit und theologischen Bedeutung des Prozesses Jesu für Israel her möchte ich zum Problem des *historischen* Prozessverlaufs und der historischen Verantwortung aufgrund der Analyse der ältesten Schicht des Prozessberichtes folgendes sagen. Ich muss hier notwendigerweise thetisch formulieren:

a) Die prophetische Gerichtsansage Jesu von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels als Gericht Gottes (Mk 13, 2; 14, 58), wobei sich Jesus auf die Gerichtsansage des Propheten Jeremia zurückbezieht, hat – nicht nur

wie vorher bei Jeremia, sondern auch wie nachher im Jahre 62 n. Chr. im Falle des Jeschua ben Ananias – den aus den hohenpriesterlichen und sadduzäischen Führungskreisen samt ihren Schriftgelehrten bestehenden Tempelausschuss³⁵ veranlasst, gegen Jesus einzuschreiten und ihn, wie auch im Falle des Ananias, dem römischen Landpfleger auszuliefern.

Die durch das Tempelkomitee durchgeführte und von der Mischna geforderte Voruntersuchung³⁶ brachte aufgrund der übereinstimmenden Zeugenaussagen über das Tempelwort Jesu, zu deren Anklagen Jesus entweder schwieg oder sie bestätigte, die Beteiligten zu der Auffassung, dass Jesus ein falscher Prophet sei und als solcher – den Bestimmungen der Tora entsprechend, derzufolge die Hinrichtung eines falschen Propheten (Dtn 18, 20) am Fest zu erfolgen hatte (Dtn 17, 13; 21, 21) – am folgenden Paschafest hinzurichten sei.

b) Das am kommenden Tage in der Frühe (Lk 22, 66) entsprechend den Bestimmungen des sadduzäischen Prozessrechtes einberufene Synedrium, in dem die Pharisäer – wie auch in der Voruntersuchung – nicht anwesend gewesen sind³⁷, hat die sachlichen Konsequenzen aus dem Tempellogion Jesu (Zerstörung und Neubau des Tempels) von 2 Samuel 7 her gezogen und Jesus nach der Messiaswürde gefragt³⁸, die Jesus mit dem Verweis auf die umfassende und sichtbare Parusie des kommenden Menschensohnes als des Repräsentanten der Jahweherrschaft und des Repräsentanten Israels bejahend beantwortet hat.

Darauffhin hat das durch die hohenpriesterlichen, sadduzäischen und aristokratischen Kreise majorisierte Synedrium in einem juristisch korrekten Verfahren und angesichts der staatspolitischen Notwendigkeit, alle potentiellen Aufstandsbewegungen aus Galiläa im Keime zu ersticken (Joh 18, 14; vgl. Joh 11, 50: »Es ist für euch besser, dass ein Mensch stirbt, als dass das ganze Volk umkomme«), einen korrekten Auslieferungsbeschluss gefasst (Mk 15, 1) und eine Anklageschrift angefertigt, die die notwendigerweise politisch artikulierte und vortragene Anklage erhält, dass Jesus sich selber Meschia Malka, Messias-König, genannt habe (Lk 23, 2). Korrekt ist der Prozess aber nicht nur aus toragesetzlichen Notwendigkeiten, staatspolitisch verantwortlichen Erwägungen (vgl. das Jahr 70!) und prozessrechtlichen Bestimmungen des sadduzäischen Rechtes abgewickelt worden, sondern er hielt sich mit der Fassung lediglich eines Auslieferungsbeschlusses auch im Rahmen der römischen Gesetzgebung im Lande, derzufolge dem jüdischen Synedrium die Kapitalgerichtsbarkeit entzogen war, was Johannes 18, 31 korrekt jüdischerseits gesagt wird: »Uns ist es nicht erlaubt, Todesurteile zu fällen (und zu vollstrecken).«

c) Ich stimme deshalb O. Betz – wenn auch nicht im einzelnen³⁹ – grundsätzlich zu: »Der Messiasanspruch war als solcher (im Kontext der zelotischen Aufstandsbewegungen und der Jahre 66–70 n. Chr., in denen die zelotische Aufstandsbewegung dem ganzen Volk aufgezwungen wurde!) staatsgefährlich. Er konnte, wie immer er von seinem Träger verstanden wurde, beim Volk ein Echo hervorrufen, das sich in Aufruhr und Empörung

³⁵ Dazu vgl. D. Flusser, Jesus (rowohlts monographien 140), Reinbek bei Hamburg 1968, 120.

³⁶ Vgl. O. Betz, a. a. O., 59.

³⁷ »Die Pharisäer spielten keine Rolle in Jesu Prozess«, so O. Betz, a. a. O., 56.

³⁸ Vgl. ebda, 60 f.

³⁹ O. Betz sagt immer noch, dass der Auslieferungsbeschluss wegen des gotteslästerlichen Anspruchs Jesu auf die Messiaswürde gefällt worden sei: a. a. O., 63.

fortpflanzen mochte. Juristisch gesehen gibt es . . . keine Möglichkeit, von einer Schuld der jüdischen Behörde zu sprechen. Jesus wurde nicht fälschlich angeklagt.«⁴⁰

Und wie wichtig dieses Ergebnis im Hinblick auf die immer wieder gerade aus dem Prozess Jesu gezogenen antijudaistischen Konsequenzen ist, hat Betz so klar wie kaum ein anderer formuliert: Wenn historisch gilt, dass »Jesus grundlos verdächtigt, widerrechtlich verhaftet und als Opfer eines Justizmordes geendet« hat, so liegt »auf den (jüdischen) Anklägern und dem Richter schwere Schuld«⁴¹. Juristisch aber gibt es keine Möglichkeit, von einem Justizmord der jüdischen Behörden zu sprechen.

d) Der ganze Prozessverlauf, von der Voruntersuchung im Hohepriesterpalast durch das Tempelkomitee bis zur Synedriumssitzung am nächsten Morgen, ist im Sinne der Aussagen und Ansagen Jesu selbst – und darauf ist sachlich-theologisch kaum geachtet worden – grundlegend durch den prophetisch-apokalyptischen Sachzusammenhang von Tempelzerstörung im Sinne prophetischer Gerichtsansage einerseits und der Ansage der Neukonstituierung Israels in dem Kommen des Menschensohnes als des Repräsentanten der Jahweherrschaft und als des Garanten der Zukunft Israels andererseits bestimmt.

Im Prozess steht darum von Jesu Selbstaussagen her nicht das Gerichtswort von der durch Gott zu vollziehenden Zerstörung des Tempels, sondern die Verheissung des Kommens der Jahweherrschaft und des Menschensohnes als des Garanten und Repräsentanten Israels im Zentrum des Prozessablaufs.

Der gesamte Prozessverlauf ist also nicht lediglich durch das Gerichtswort, sondern primär durch die Verheissung für Israel gekennzeichnet und bestimmt.

e) Deshalb haben die neutestamentlichen Zeugen in den sogenannten Ostererscheinungen, die im Zentrum die vorläufige, prophetische, vor den Zwölfen als den Repräsentanten Israels erfolgende Erfüllung der von Jesus vor dem Synedrium angesagten Parusie des kommenden Menschensohnes sind, gerade nicht die Aufhebung, sondern die eigentliche Inkraftsetzung und »Aufstellung« der Israel in der hebräischen Bibel und in Jesu Verkündigung gegebenen Verheissung erkannt, einer Verheissung, an die Paulus noch in Römer 11, 25 wiederum erinnert hat: Wenn der Menschensohn von Zion-Israel kommt und ganz Israel erlöst werden wird, dann fällt dieses Ereignis zusammen mit der Völkerwallfahrt der Gojim zum Zion, wenn »die Vollzahl der Heidenvölker einzieht (eingeht)« (25 d). Und dem entspricht sachlich, was Juden wie H. J. Schoeps, M. Buber bis hin zu David Flusser gesagt haben: Sollte der kommende Erlöser Israels und der Welt die Gesichtszüge und Geschichtszüge Jesu von Nazaret tragen, so wird kaum ein Jude diese messianische Gestalt ablehnen können, denn Messias und Voll-erlösung gehören nach jüdischem Verständnis zusammen. »Es scheint mir, dass sehr wenige Juden einen Einspruch dagegen erheben würden, wäre der Messias, wenn er wiederkommen wird, der Jude Jesus.«⁴²

Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes, die israelitische Kontur der Worte vom leidenden Menschensohn und die israelitische Kontur des letzten Paschamahles Jesu sind nicht nur für die schwierige Problematik des

Prozesses Jesu wichtig, sondern tangieren zentral die Grundfragen der Theologie.

Ich schliesse mit der Frage, ob nicht im ständig drohenden Verlust der israelitischen Kontur der Überlieferungen von Jesus und seiner Leidensgeschichte zum Ausdruck kommt, dass wir als Gojim aus der Völkerwelt immer nur schwer oder kaum begreifen, worum es in der Geschichte Israels geht. Der Konflikt Jesu in Israel und mit Israel wie auch der Konflikt eines Jeremia und Amos in Israel und mit Israel ist ein innerisraelitischer Konflikt für Israel und um Israels willen. Und dieser Konflikt darf nicht verharmlost werden, weil dieser innerjüdische Konflikt die Völkerwelt dazu führen soll, in diesen Konflikten ihre Konflikte zu sehen, an diesen Konflikten zu erkennen, worum es in der eigenen Geschichte geht. Die Wurzel des Antisemitismus ist theologisch darin zu sehen – Psychologen haben diesen Vorgang der Projektion schon lange erkannt –, dass die eigene Schuld, die die Völkerwelt an Israels Geschichte erkennen könnte und sollte, von der Völkerwelt auf Israel zurückprojiziert wird. Israel wird so zum Sündenbock, anstatt dass die Völkerwelt in dieser Geschichte sich selbst erkennt.

»So konnte es geschehen, dass andere immer wieder mit dem Finger auf dieses Volk zeigten und sich von ihm absetzten – und dabei nicht bemerkten, wie sehr es gerade in den dunklen Geschehnissen in diesem Volk um unsere Sache, um uns Menschen (aus der Völkerwelt) vor Gott . . . geht . . . Da, wo es um die erschreckende Enthüllung des Menschen vor dem Kreuz geht, werden wir selber vors Kreuz geholt. Wir sind gerade auch hier dabei.«⁴³

Die Passionsgeschichte zeigt uns als ausschliesslich am Prozess Beteiligte die hohepriesterliche, aristokratische und sadduzäische Führungsschicht. Kein Geringerer als Dostojewski hat in seiner Erzählung vom Grossinquisitor »in unerbittlicher Schärfe behauptet, dass auch ein christliches Kirchenregiment letzten Endes wohl gar nicht so anders handeln würde . . . Es könnte doch sein, dass wir . . . vor der Passionsgeschichte der Evangelien selber tief erschrecken, weil wir uns von ihrer inneren Zwangsläufigkeit mitgefangen fühlen«⁴⁴.

Die Kreuzigung ist eine römische Form der Todesstrafe und weist als solche auf den Prozess Jesu vor Pilatus zurück, in dem nach der eindeutigen Schilderung der Evangelien »auch dieser Repräsentant staatlicher Gerechtigkeit vor Jesus Christus versagt«. Die Grundsicht der Evangelienüberlieferung will nicht verdecken, »dass er gerade in dem versagt, wozu er eigentlich gesetzt ist. Er verrät das Recht an die politische Opportunität. So handelt der Mann, dem politische Gewalt gegeben ist . . . So ist der Mensch«⁴⁵.

Der Jerusalemer Kreuzigungsbericht spricht von den militärischen und politischen Exekutoren, die die Kreuzigung durchgeführt haben. Der Kreuzigungsbericht zeigt in aller Deutlichkeit, »dass die Kriegsknechte ihr Werk an Jesus mit aller Härte getan hatten. Gehören diese Henker, die aus den verschiedensten Gegenden des Römerreiches stammen mochten, auch zu den Schuldigen? Sie hätten, wenn sie vor Gericht gestellt worden wären, gesagt, dass sie einen Befehl von oben empfangen haben. Und Befehl ist Befehl. Ihr Niederschlagen des wehrlosen Gefangenen bewegte sich durchaus im Rahmen des erteilten Befehls und fiel nicht aus dem Rahmen des Üblichen heraus. Dass dann auch noch etwas eigener Sadis-

⁴⁰ Ebda.

⁴¹ Ebda, 57 f.

⁴² D. Flusser, Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein?, Internationale Dialogzeitschrift (1974) 596–599, 598.

⁴³ W. Zimmerli, Die Schuld am Kreuz, in: ders., Israel und die Christen. Hören und Fragen, Neukirchen 1964, 17–30, 24.

⁴⁴ Ebda, 25.

⁴⁵ Ebda, 27.

mus unterließ – Befehl blieb Befehl. Das ist der Mensch als Befehlsempfänger. Was hier an dieser Soldateska bei der Kreuzigung offenbar wird«, hat gerade in deutscher Geschichte Juden gegenüber seine exakte Entsprechung: in dem »Befehlsempfänger Eichmann . . . Auch des Pilatus Kriegsknechte reden zu uns: Das ist der Mensch«⁴⁶.

»Was ist doch wohl die Ursach solcher Plagen?

Ach meine Sünden haben dich geschlagen;
ach mein Herr Jesu, ich hab dies verschuldet,
was du erduldet.« (Johann Heermann 1630)

Ich sehe in der gegenwärtigen Diskussion und den historischen Bemühungen um den Prozess Jesu sowohl christlicherseits und dann in berechtigter Antithese auch jüdischerseits eine sehr starke apologetische Tendenz am Werk. Und gegenüber jeglichem Antijudaismus, wie er sich in historischen Hypothesen und theologischen Folgerungen implizit oder explizit zeigt, ist die jüdische Apologie nach dem grauenhaften Missbrauch der Überlieferung vom Prozess Jesu im Sinne des Antijudaismus und der Judenverfolgungen und Judenvernichtung m. E. allemal im Recht.

⁴⁶ Ebda, 27 f.

Wenn uns aber der Konflikt zwischen den Propheten und Israel und dann entscheidend zwischen dem Juden Jesus und Israel als ein theologischer und zwar innerisraelitischer bzw. innerjüdischer Konflikt für Israel und zugunsten der Rettung und Hoffnung Israels verlorengeht, begeben wir uns als Menschen der Völkerwelt der Chance, unsere eigene Schuld in unserer eigenen Vergangenheit und Gegenwart zu erkennen.

Ich meine, dass der innerjüdische Streit und die innerisraelitische Konfliktgeschichte Jesu wie eines Jeremia mit und für Israel uns die Schuldgeschichte der Völkerwelt aufdecken könnte. Und um dieses Besondere – ich meine also die theologische Schuldfrage im Unterschied zu der Frage nach der historischen Verantwortung für den Prozess Jesu – sollten wir uns um der schuldhaften Vergangenheit unseres eigenen Volkes und um der möglichen Zukunft unseres Volkes nicht bringen wollen.

Denn in dem Verlust oder in der Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu, seines Kreuzes, seines Leidens als Menschensohn Israels, seines Paschamahles und seines Prozesses steht auch die Zukunft der Völkerwelt und unseres eigenen Volkes mit auf dem Spiel.

5 Die religiöse Grundlage des Pluralismus*/**

Von Rabbiner Dr. Jakob J. Petuchowski, Forschungsprofessor für jüdische Theologie und Liturgie am Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, Cincinnati/Ohio

Dass wir in den Vereinigten Staaten in einer Zeit des Pluralismus leben, der vom Säkularstaat gefördert und durch die amerikanische Verfassung garantiert wird, ist eine Binsenwahrheit. Um uns darüber klar zu werden, brauchten wir kaum Konferenzen und Arbeitskreise. Es ist schlechthin der amerikanische Lebensstil, the American way of life. Es wäre zwar interessant festzustellen, was die Religion dazu beigetragen hat, aber das würde hier zu weit führen.

Worüber wir jedoch als religiöse Juden und Christen sprechen müssen, ist die Wahrnehmung dieser Realität vom religiösen Standpunkt aus. Schliesslich kann man historisch gesehen an der Religion durchaus Kritik üben wegen der unter ihrem Banner und aus allzu oft erklärten Exklusivitätsansprüchen praktizierten Intoleranz. Die Tatsache allein, dass weltliche Gesetzgebung Religionsverfolgungen ausschliesst, führt noch keineswegs zu einer Situation, in der die Anhänger verschiedener Religionen bewusst und willentlich in harmonischem Einverständnis leben. Das wird erst möglich, wenn die Anhänger dieser Religionen eine solche Situation aufgrund ihrer religiösen Verpflichtung willkommen heissen. Als Anruf und Aufgabe, denen wir uns stellen müssen, sehe ich daher das Problem: Welches ist die religiöse Grundlage des Zusammenlebens in einer Zeit des Pluralismus?

Dabei müssen wir uns vor den Irrtümern früherer Generationen hüten. Sie hatten zwar die besten Absichten, aber das genügt nicht. Einer dieser Irrtümer war der

religiöse Relativismus, der alle Religionen für mehr oder weniger »relativ« wahr hält. Dann bedeuten religiöse Unterschiede nicht viel, man kann sie einfach übersehen¹. Von Bedeutung ist dabei lediglich, dass alle Religionen einem ausserhalb der Religion liegenden Ziel dienen. Kant legt in seiner Abhandlung »*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*« diesen Standpunkt dar. Religion geht in Ordnung, solange sie sich auf das ihr von der Vernunft zugewiesene Gebiet beschränkt, denn schliesslich steht die Vernunft an erster Stelle.

Für andere Philosophen und in gewissem Masse auch für Kant war die Sittlichkeit das ausschlaggebende Krite-

¹ Dazu vgl.: Satzung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit e. V., Frankfurt a. M. a) vom 20. Januar 1952 mit Abänderung vom 16. November 1952, S. 2, aus Präambel: Abs. 4:

»Christen aller Bekenntnisse und Juden finden für gemeinsames Wirken einen Beweggrund in dem Glauben an den Schöpfergott und Vater, der den Gedanken von der Bruderschaft aller Menschen in sich schliesst«;

b) mit den am 12. Juni 1960, 31. Mai 1964, 9. Mai 1965, 6. Juni 1967, 10. Mai 1975 beschlossenen Änderungen, S. 2, aus Präambel: Abs. 1 u. 2:

»Die im Deutschen Koordinierungsrat zusammengefassten Gesellschaften . . . setzen sich ein für die Brüderlichkeit aller Menschen ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens oder der Herkunft. Gemäss dieser Zielsetzung gilt die Arbeit der Gesellschaften bei gegenseitiger Achtung aller Unterschiedlichkeiten besonders dem Verhältnis zwischen Christen und Juden, das für viele Mitglieder, anders als 1952 [s. o. zu a)] nicht mehr nur für Christen aller Bekenntnisse und Juden . . .] durch den gemeinsamen Glauben an den Gott der Offenbarung gekennzeichnet ist. Offen für Menschen auch anderer Weltanschauungen treten sie ein für eine aktive Kooperation zwischen Christen und Juden sowie für die Pflege freundschaftlicher Beziehungen zum Staate Israel.« [Damals, (s. o. zu a)] Januar 1952 war in Deutschland Israel noch kaum im allgemeinen Blickfeld.] (Anm. d. Red. d. FR.)

* Eröffnungsreferat mit dem Titel: »Wherein Together in an Age of Pluralism« bei dem dritten »National Workshop on Christian-Jewish Relations« in Detroit, Michigan (USA), 19.–21. April, 1977.

** Aus dem Englischen mit dem Titel: »Living together in an Age of Pluralism.«, übersetzt von Helga Croner.