

Professor Dr. Gerhard Otte, Bielefeld

Neues zum Prozeß gegen Jesus? -

Die "Schuldfrage" vor dem Hintergrund der christlich-jüdischen Beziehungen *

I. Einleitung

Das Verhältnis zwischen Christen und Juden ist seit alters durch den Vorwurf einer Kollektivschuld der Juden am Tode Jesu belastet. Darin gipfelt ja der religiös motivierte Antijudaismus, der sich jahrhundertlang in Diskriminierungen und Ausschreitungen manifestiert und einen Teil des Nährbodens für den rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten geliefert hat. Wir dürfen allerdings heute hoffen, daß seine Aufarbeitung und Überwindung gelingen wird, denn die neutestamentliche Exegese stellt sich inzwischen offen der Frage, ob es für eine pauschale Schuldzuweisung am Tode Jesu überhaupt eine Grundlage in den Quellen gibt, und diese Fragestellung fällt ihr umso leichter, als sich die jüdischen Stimmen mehren, die eine positive Beurteilung der Person Jesu erkennen lassen.

In diesem Kontext ist die Forderung zu sehen, um der geschichtlichen Wahrheit willen die Darstellung des Neuen Testaments vom Prozeß gegen Jesus zu revidieren. In Deutschland ist sie einem breiteren Publikum vor allem durch die Bücher des jüdischen Theologen Pinchas Lapide¹ und des Freiburger Rechtsanwalts Weddig Fricke² bekannt geworden. Folgt man dieser Sicht der Ereignisse, dann wurde Jesus durch die Römer gefangen genommen und nicht durch die Juden, fand eine Verurteilung Jesu durch ein jüdisches Gericht nicht statt und hat Pilatus Jesus von sich aus und nicht auf Drängen der Juden hinrichten lassen. Die für die Juden so folgenreiche Schuldzuweisung in den Evangelien sei das Resultat einer im Laufe der Abfassung der neutestamentlichen Schriften immer stärker werdenden Tendenz, den Abstand zwischen Christen und Juden zu betonen und die Tatsache zu verdunkeln, daß der Stifter der Kirche von der römischen Obrigkeit als Verbrecher hingerichtet worden war.

Die nachfolgende Untersuchung will in Auseinandersetzung mit dieser Sichtweise den rechtserheblichen Gehalt der Passionsberichte herausarbeiten und auf seine geschichtliche Glaubwürdigkeit prüfen, nicht zuletzt hinsichtlich des jüdischen Anteils an den Vorgängen. Dazu ist zunächst die Frage nach außerbiblischen Zeugnissen für den Prozeß gegen Jesus (II.) und nach neutestamentlichen Zeugnissen außerhalb der vier Evangelien (III.) zu stellen; dann sind die Berichte der Evangelien über die Verhaftung (IV.), über die Sitzung des Hohen Rates (V.) und über die Verurteilung durch Pilatus (VI.) im Lichte exegetischer und rechtshistorischer Forschungsergebnisse zu würdigen, um schließlich (VII.) zu dem Anliegen einer "Revision" der Passionsberichte Stellung zu nehmen.

Lapide und Fricke wenden sich an den Nichtfachmann. Das entwertet indessen ihre Ausführungen in keiner Weise, denn sie stützen sich auf einschlägiges wissenschaftliches Schrifttum, das sie freilich recht selektiv handhaben. Wer tiefer einsteigen will, dem seien aus der kaum noch überschaubaren Literatur zunächst das Werk des Passauer Neutestamentlers Josef Blinzler³ empfohlen, an dem wegen der Vollständigkeit der Problemerkörterung und der Quellennachweise auch die nicht vorbeigehen können, die seine Wertungen nicht teilen, sodann die Abhandlung des Tübinger Neutestamentlers und Judaisten Otto Betz⁴ und - zur breiteren Information über den Stand der exegetischen Forschung - die Sammelbände von Limbeck⁵ und Kertelge⁶.

II. Außerbiblische Quellen für den Prozeß Jesu ?

Ausführliche Nachrichten über die Ereignisse von der Gefangennahme bis zur Hinrichtung Jesu finden sich nur in den vier Evangelien. Deren Zuverlässigkeit ließe sich besser einschätzen, wenn es von der neutestamentlichen Überlieferung unabhängige Quellen gäbe, die einschlägige Notizen enthielten. Als ältester derartiger Text käme - wenn er echt wäre - ein Satz in den um 90 n.Chr. verfaßten "Alttertümern" des jüdischen

Geschichtsschreibers Flavius Josephus in Betracht, wonach Pilatus Jesus "auf Betreiben der Vornehmsten unseres Volkes zum Kreuzestod verurteilt" habe⁷. Jedoch ist zumindest der Kontext dieses Satzes, das sog. Testimonium Flavianum, eine spätere Einfügung von christlicher Hand, die dem Juden Josephus ein Bekenntnis zu Jesus als Messias unterschiebt, was die Mehrzahl der Forscher veranlaßt hat, die ganze Stelle einschließlich der zitierten Worte als unecht anzusehen⁸.

So gebührt die Priorität wohl Tacitus, der in den ca. 115 n. Chr. geschriebenen "Annalen" beiläufig erwähnt, daß "Christus in der Regierungszeit des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden ist"⁹. Vermutlich hat er dies aber aus Angaben, die Christen selbst über den Ursprung ihres Glaubens gemacht haben, und nicht aus einer davon unabhängigen, wohl gar amtlichen Quelle; das Gegenteil läßt sich jedenfalls nicht beweisen¹⁰.

In einem zufällig erhaltenen Privatbrief eines sonst unbekanntenen Syrerers namens Mara bar Sarapion - seine Datierung schwankt zwischen 73 und dem 3. Jahrhundert n. Chr. - heißt es, ebenso wenig wie den Athenern die Tötung des Sokrates und den Samiern die Verbrennung des Pythagoras habe den Juden die Hinrichtung ihres "weisen Königs", der "neue Gesetze gegeben hat", etwas genutzt, denn ihnen sei "von jener Zeit an das Reich genommen" und sie selbst seien "umgebracht und aus ihrem Reiche vertrieben" worden¹¹. Fraglos¹² ist mit dem weisen König Jesus und mit der Wegnahme des Reiches, der Tötung und der Vertreibung die Katastrophe gemeint, die unter Vespasian im Jahre 70 n. Chr. über Jerusalem und Judäa hereinbrach. Der Briefschreiber deutet sie als Folge der Hinrichtung Jesu und gibt für diese den Juden die Verantwortung. Aber ebenso fraglos verdankt er sein Urteil direkt oder indirekt einer christlichen Deutung der Ereignisse.

Nicht weiter führt schließlich auch eine angebliche jüdische Behauptung über Jesus, die Justinus Martyr (gest. ca. 165) in seinem "Dialog mit dem Juden Tryphon" erwähnt. Es handelt sich um eine Warnung palästinensischer Sendboten an Diasporajuden vor "einem gewissen Jesus, einem galiläischen Betrüger, den,

nachdem wir (d.h. die Juden) ihn gekreuzigt hatten, seine Jünger nachts aus dem Grab stahlen"¹³. Das Diebstahlsargument aus der christlich-jüdischen Diskussion um die Auferstehung steht bekanntlich schon im Matthäusevangelium¹⁴. Der fiktive Gesprächspartner des Justinus redet also über Jesus so, wie Christen es von einem Juden erwarteten, so daß die in den Worten der Sendboten enthaltene Zurechnung der Verantwortung für die Kreuzigung Jesu keinen Beweiswert besitzt.

Anders verhält es vielleicht mit einer um 178 verfaßten Schrift des Celsus, die wir aus Origenes kennen. Celsus, der erste heidnische Kritiker des Christentums, bezog sich auf einen jüdischen Gewährsmann, von dem er erfahren habe, daß Jesus von den Juden nach deren Recht überführt und verurteilt worden sei, sich allerdings vorübergehend der Bestrafung entzogen habe, indem er untertauchte¹⁵. Auch diese Information einschließlich des Details, daß sich Jesus seinen Verfolgern zunächst entzog, ist im Neuen Testament enthalten¹⁶. Es könnte daher scheinen, daß Celsus sie einer christlichen Quelle entnommen hat, wenn nicht gar Origenes ihm einfach christliches Gedankengut in den Mund gelegt hat. Dagegen sprechen jedoch einige weitere Äußerungen des Celsus über Herkunft und Wirken Jesu, die nicht aus der neutestamentlichen Überlieferung stammen, aber deutlich mit rabbinischen Erzählungen übereinstimmen¹⁷. Sie interessieren hier, da sie sich nicht auf Prozeß und Tod Jesu beziehen, inhaltlich nicht, lassen es aber als gut denkbar erscheinen, daß auch die Behauptung des Celsus über das Ende Jesu auf jüdischer Tradition beruht. Auf jeden Fall verdient also die Frage nach einschlägigen rabbinischen Überlieferungen besondere Aufmerksamkeit.

Die Mischna, die gegen Ende des 2. Jahrhunderts vom Rabbi Jehuda aufgezeichnete Sammlung der außerhalb des Alten Testaments tradierten jüdischen Normen, enthält eine Bestimmung über die Vollstreckung eines Todesurteils durch Steinigung: Ein Ausrufer soll dem Delinquenten auf dem Weg zur Hinrichtung vorangehen und jedermann auffordern, bislang unberücksichtigte Entlastungsmomente vorzubringen. Der babylonische Talmud enthält hierzu folgende Auslegung:

"Aber es wird doch überliefert: Am Freitag und Vorabend des Passah hängte man Jeschu, und der Ausrufer ging 40 Tage vor ihm aus (mit dem Ruf): 'Er geht hinaus, um gesteinigt zu werden, weil er gezaubert hat und Israel verleitet und verführt hat. Jeder, der etwas zu seiner Entlastung weiß, komme und bringe es für ihn vor.' Aber sie fanden für ihn keine Entlastung und hängten ihn am Freitag und Vorabend des Passah. Es sagte Ulla: 'Meinst Du denn, er wäre einer gewesen, für den man eine Entlastung hätte erwarten können? Er war doch ein Verleiter zum Götzendienst, und der Barmherzige sagt: Du sollst kein Erbarmen haben und seine Schuld nicht bedecken!' Mit Jeschu war es anders, da er der Herrschaft nahestand."¹⁸

Der Sinn der Stelle ist: Ein Mann namens Jeschu war zur Strafe der Steinigung verurteilt; der Ausrufer erledigte seine Aufgabe aber nicht erst unmittelbar, sondern schon 40 Tage vor der Hinrichtung. Deren Aufschiebung erschien Ulla, einem im 4. Jahrhundert lebenden Rabbi, bei Jeschu befremdlich, weil dessen Verbrechen notorisch war. Die von der Regel abweichende Behandlung des Falles wird dann damit erklärt, daß Jeschu der Herrschaft - offenbar einer von der jüdischen Gerichtsbarkeit zu unterscheidenden Obrigkeit - nahegestanden habe, also als Fall politischer Rücksichtnahme¹⁹. Wer war dieser Jeschu? Und welchen historischen Wert hat die Stelle, falls sie sich auf Jesus von Nazareth bezieht? Die Redaktion des babylonischen Talmud wird auf die Zeit um 500 angesetzt. Unsere Stelle enthält aber, wie die Erwähnung des Ulla beweist, ältere Überlieferung. Daß diese bis in das 1. Jahrhundert zurückreicht und Jesus von Nazareth betrifft, wird jedoch von der Mehrheit der Autoren, auch der jüdischen, bezweifelt²⁰. 'Jesus' (aramäisch 'Jeschu') war ein Allerweltsname²¹. Bezöge er sich auf Jesus Christus, so ergäben sich im Vergleich zu den Berichten der Evangelien zahlreiche Merkwürdigkeiten: Anklagepunkte und Hinrichtungsart stimmen nicht überein; Jesus erschien als Günstling der römischen Besatzungsmacht; vor allem aber bliebe unerklärlich, wieso die Evangelisten einem aufgrund eines jüdischen Todesurteils hingerichteten Jesus eine Aburteilung durch den römischen Prokurator angedichtet haben sollten. Die

einzigste Übereinstimmung der Talmudstelle mit den neutestamentlichen Berichten betrifft das Hinrichtungsdatum an einem Freitag, der ein Rüsttag vor dem Passah war²². Sie nötigt aber nicht zu einer Deutung der Talmudstelle auf Jesus von Nazareth, denn die Hinrichtung am Vortrag eines Festes, damit die Pilgerschar die aufgehängte Leiche des gesteinigten Verbrechers als abschreckendes Beispiel zu Gesicht bekomme, wird im Talmud mehr als einmal erwähnt²³. Ein unzweifelhafter Bezug auf Jesus von Nazareth ist erst in einer Talmudhandschrift aus dem 9. Jahrhundert erkennbar, die dem Namen `Jeschu' den Beinamen `han-nosri' (`der Nazoräer') anfügt, der für Jesus und seine Jünger im Neuen Testament mehrfach verwendet wird²⁴. Das ist aber keinesfalls die Urfassung des Textes und vermutlich nachtalmudisch²⁵.

Somit ergibt sich: Über den Prozeß Jesu existieren keine Berichte, deren Unabhängigkeit von der neutestamentlichen Überlieferung erwiesen ist. Die die Steinigung eines Götzendieners betreffende Talmudstelle wurde wohl erst nachträglich auf Jesus bezogen; sie hat daher keinen Beweiswert für das Geschehen selbst, sondern zeigt nur, daß das spätere Judentum davon ausging, Jesus sei durch ein jüdisches Gericht verurteilt worden. Sieht man in ihr aber den Niederschlag einer sehr alten, bis ins 2. oder gar 1. Jahrhundert zurückreichenden rabbinischen Tradition²⁶, dann konvergiert diese offensichtlich in einem entscheidenden Punkt mit den Passionsberichten der Synoptiker. Das dürfte der Grund sein, weshalb Autoren wie Lapide und Fricke, die die "Revision" der Passionsberichte fordern, die Talmudstelle mit Stillschweigen übergehen.

III. Neutestamentliche Quellen außerhalb der Evangelien

Die vier Evangelien wurden nach ganz herrschender Auffassung der Exegeten etwa ein bis zwei Generationen nach dem Tode Jesu abgefaßt, zuerst - etwa um 70 n.Chr. - das Markusevangelium, dann das Matthäus- und das Lukas- und zuletzt - um 100 oder noch etwas später - das Johannesevangelium. Das besagt natürlich nicht, daß den Verfassern keine älteren schriftlichen Vorlagen oder zuverlässige mündliche Traditionen zur Verfügung gestanden hätten. Nur bleibt der genauere Inhalt

solcher Quellen für immer Gegenstand bloßer Vermutungen, und ohne Zweifel haben - das beweisen schon die Unterschiede zwischen den Evangelien selbst - die Evangelisten ihre Darstellung der Passion Jesu nicht als Gerichtsberichterstattung, sondern als Verkündigung der Heilsbedeutung seines Leidens und Sterbens verstanden. Im Dienst dieser Verkündigung kann die Mitteilung jedes Details gesehen werden. Daher ist die Frage nach Tendenzen der Darstellung berechtigt, ja geradezu notwendig. Für den Versuch, aus den Passionsberichten einen greifbaren historischen Kern herauszukristallisieren, stellt sie sich so: Sind sie von dem Bemühen geprägt, die Römer, d.h. Pilatus, zu entlasten und die Juden zu belasten? Das wird oft angenommen und damit begründet, daß es in der Entstehungszeit der Evangelien nach der ersten Christenverfolgung unter Nero und dem jüdisch-römischen Krieg (66 - 70 n.Chr.) für die Christen geradezu eine Frage der Selbsterhaltung gewesen sei, jeden Anschein der Staatsfeindlichkeit zu vermeiden und den Abstand zum Judentum zu betonen²⁷. Bedenkt man allerdings, daß die neronische Christenverfolgung alles andere als flächendeckend und die Niederwerfung des jüdischen Aufstandes durch die Römer kein Religionskrieg war und die Juden außerhalb Judäas nicht betraf, wirkt dieser Erklärungsversuch reichlich vordergründig. Er muß auch schon deswegen scheitern, weil ein Text, der vor den Ereignissen geschrieben worden ist, die man für die Tendenz der Passionsberichte verantwortlich machen will, sehr deutlich schon dieselbe Sicht der Ereignisse ausdrückt.

Es handelt sich um den 1. Thessalonicherbrief, Kap. 2, Vers 15. Der Brief ist nach allgemeiner Auffassung die älteste Schrift des Neuen Testaments, von Paulus Anfang der fünfziger Jahre auf seiner zweiten Missionsreise geschrieben. Er erwähnt Bedrängnisse, die die Gemeinde in Thessalonich von heidnischen Landsleuten erduldet habe; darin gleiche sie den christlichen Gemeinden in Judäa, denen solches von den Juden widerfahren sei, die "den Herrn Jesus und die Propheten getötet und uns (gemeint ist Paulus selbst) verfolgt" haben. Die Stelle geht von einer maßgeblichen Beteiligung der Juden am Tode Jesu aus. Kein Wunder daher, daß ihre Echtheit angezweifelt worden ist. Man sagt, sie und ihr Kontext (Vers 16) enthielten eine Paulus

nicht zuzutrauende antijüdische Polemik und setzten mit der Erwähnung des über die Juden hereingebrochenen Zornes Gottes schon die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahre 70 voraus.

Die Möglichkeit der Interpolation eines neutestamentlichen Textes muß selbstverständlich in Rechnung gestellt werden. Fraglich ist nur, wann Interpolationsbehauptungen gerechtfertigt sind. Der Rechtshistoriker kennt die entsprechende Problematik bei den Digesten: Während um die Jahrhundertwende die Interpolationenkritik blühte und jede etwas schwierige oder befremdliche Stelle in den Texten klassischer Juristen als unecht verdächtigt wurde, ist diese Haltung inzwischen einer besonnenen Zurückhaltung gewichen. Ähnliches ist in der Exegese des Neuen Testaments zu beobachten. Es ist keineswegs so, daß 1. Thess. 2, 15 "als späteres Einschleusen eines heidenchristlichen Glossators entlarvt" wäre²⁸. Die Meinungen sind vielmehr geteilt; im 19. Jahrhundert überwogen die Stimmen für Unechtheit²⁹, während heute die großen Kommentare zum 1. Thessalonicherbrief mit ausführlichen Begründungen für die Echtheit der Stelle eintreten³⁰: Die polemischen Wendungen haben ihre z.T. wörtlichen Vorbilder in alttestamentarischen und Qumran-Texten³¹, sind also alles andere als Produkte des Antijudaismus und setzen keinen heidenchristlichen Interpolator voraus; und der "Zorn Gottes" muß hier ebensowenig wie anderswo auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis, also auch nicht auf ein solches nach der Abfassung des Briefes, bezogen werden, sondern ist eschatologisch gemeint.

Die Interpolationsbehauptung hat demnach keine wirklich gewichtigen Gründe für sich. Läßt man sie fallen, eröffnet sich auch ein einleuchtenderes Motiv der Betonung jüdischer Verantwortung für den Tod Jesu in neutestamentlichen Schriften: Nicht der ungeschickte Versuch der Tarnung durch Verfälschung der Tradition, sondern die Enttäuschung über die Ablehnung des Evangeliums verschafft sich hier Ausdruck, und dies bereits zu einer Zeit, wo noch zu viele Zeugen der Vorgänge lebten, als daß Paulus eine Beteiligung der jüdischen Seite einfach hätte erfinden können.

1. Thess. 2, 15 ist also die älteste überlieferte Stellungnahme zur Verantwortung für den Tod Jesu. Sie entspricht inhaltlich den Angaben der Jahrzehnte später geschriebenen Apostelgeschichte, wonach die Predigten des Petrus an das Volk von Jerusalem regelmäßig Formulierungen enthielten wie "den Ihr getötet (gekreuzigt, preisgegeben) habt", freilich nicht ohne Hinweise auf die Rolle der Römer bzw. des Pilatus und nicht ohne Betonung der Unwissenheit, in der die Juden gehandelt hätten³².

IV. Die Gefangennahme

Die Evangelien gehen davon aus, daß die Initiative zum Vorgehen gegen Jesus von jüdischer Seite ergriffen wurde³³. Fricke stellt dagegen "ein primäres Interesse jüdischer Stellen an der Beseitigung Jesu" in Frage und postuliert eine römische Initiative³⁴. Ein mögliches Motiv auf römischer Seite läßt sich sicher denken: Die Römer brauchten nur angenommen zu haben, Jesus verstehe sich als politischer Messias. Unter den weiten Tatbestand des "Majestätsverbrechens" nach der lex Julia maiestatis konnte jede gegen das römische Volk und seine Sicherheit gerichtete Unruhestiftung subsumiert werden³⁵. Pontius Pilatus, von dem man aus den Evangelien den Eindruck eines eher ängstlich zögernden und nicht brutal zuschlagenden Vertreters der Staatsgewalt gewinnen mag, war nach dem Urteil antiker Quellen, mit denen auch eine Stelle im Lukasevangelium übereinstimmt³⁶, verantwortlich für Massaker und zahlreiche Hinrichtungen - es wird die Zahl von rd. 6000 Kreuzigungen genannt - und wurde schließlich wegen eines Vorfalls dieser Art seines Amtes als Prokurator von Judäa enthoben³⁷. Diesem Mann war zuzutrauen, auch gegen Jesus, der zum Hoffnungsträger nicht weniger Juden geworden war, rücksichtslos vorzugehen, um eine Bewegung im Keim zu ersticken, die sich vielleicht einmal gegen die Interessen der Besatzungsmacht wenden würde. Die Möglichkeit eines römischen Motivs besagt aber noch nicht, daß dieses Motiv wirksam geworden ist.

Den Evangelien zufolge fand Jesus nach einem von seinen Jüngern triumphal gestalteten Einzug in Jerusalem großen

Anklang beim Volk³⁸. Seine Predigten stellten die geistige Autorität seiner Gegner in Frage, einer Gegnerschaft, die in unterschiedlicher, keine klare Linie erkennenlassender Weise als aus den Hohen Priestern, Ältesten des Volkes, Schriftgelehrten und Pharisäern zusammengesetzt erscheint³⁹. Aus Konkurrenzneid (so Matthäus und Markus⁴⁰) oder aus Sorge vor einem folgenschweren Eingreifen der Römer (so Johannes, weniger vordergründig und das mögliche Motiv der Römer ohne weiteres einräumend) suchte die jüdische Führung einen Weg, Jesus zu beseitigen. Der amtierende Hohe Priester Kaiafas riet, es sei "besser, wenn ein Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht."⁴¹ Fricke, der dies immerhin für eine in sich stimmige und treffende Situations-schilderung hält⁴², äußert gleichwohl gegen die Annahme einer jüdischen Initiative das Bedenken, die Juden hätten kaum kurz vor dem Passahfest unter Zeitdruck gehandelt und, wenn doch, Jesus zunächst nur gefangengenommen, um nach den Fest in Ruhe weiterzusehen⁴³. Die Antwort darauf geben schon die Evangelien: Wenn Jesus beim Volk Ansehen hatte, waren Maßnahmen angezeigt, die möglichst wenig Aufsehen erregten, sich nicht lange hinzogen und für die letztlich die römische und nicht die jüdische Seite verantwortlich erschien, also Gefangennahme nicht in der Öffentlichkeit, sondern "mit List", nicht am Festtag, "damit kein Aufruhr entsteht"⁴⁴, sondern vorher, und Befassung mit der Sache noch in der Nacht, so daß schon am folgenden Tag die Aburteilung durch den römischen Richter möglich war. So, wie die Evangelisten den Entschluß der jüdischen Führung schildern, erscheint er jedenfalls plausibel.

Die Berichte über die Durchführung der Verhaftung divergieren in einigen Punkten. Hier interessiert nur die Zusammensetzung des Kommandos: Nach den Synoptikern (d.h. den Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas) war es eine von den Hohen Priestern, Ältesten und Schriftgelehrten ausgesandte Schar, also wohl Angehörige der Tempelwache oder Gerichtsbüttel⁴⁵, deren Bewaffnung aus Schwertern und Knüppeln bestand⁴⁶. In der Erwähnung der Schwerter einen Hinweis auf römische Soldaten zu sehen⁴⁷, ist verfehlt, denn das griechische Wort `máchaira' hat das Bedeutungsfeld "Kurzschwert, Dolch, langes Messer" und bezeichnet daher nicht nur militärische Waffen; auch Juden

trugen solche Kurzschwerter⁴⁸. Hingegen nennt das Johannes-evangelium vor den "Dienern der Hohen Priester und Pharisäer" ausdrücklich noch eine Kohorte ('speîra') unter dem Befehl eines Hauptmanns ('chiliárchos')⁴⁹. Eine Kohorte war der zehnte Teil einer Legion; ihre Sollstärke betrug 600 Mann. Diese Zahl wird der Evangelist aber ebensowenig gemeint haben wie die Synoptiker, wenn sie bei der Verspottung Jesu eine Kohorte in Aktion treten lassen⁵⁰. Immerhin legen aber der Zusammenhang und die Erwähnung des Hauptmanns nahe, an römische Soldaten zu denken. Das Problem ist nun nicht deren angebliche Zahl, wohl aber ihr Verhältnis zu der jüdischen Mannschaft. Sollte das Johannesevangelium hier einer Fehlinformation oder einfach der Phantasie des Verfassers erlegen sein, oder sollten die Synoptiker die maßgebliche Rolle der Römer unterdrückt haben?⁵¹ Die Lösung des Problems muß sich aus folgender Überlegung ergeben: Angenommen, daß die Verhaftung eine Aktion der Römer mit allenfalls untergeordneter jüdischer Beteiligung war, dann ist der Bericht der Evangelien, daß Jesus anschließend jüdischen Stellen vorgeführt wurde⁵², nicht nachvollziehbar. Ohne weiteres vorstellbar und auch belegt ist hingegen ein Zusammenwirken lokaler Gewalten mit den römischen Provinzialbehörden bei Verhaftungen⁵³. Ganz ungezwungen ist daher die Annahme, die jüdische Obrigkeit habe sich aus Sorge vor gewaltsamem Widerstand bei den Römern Verstärkung besorgt, sei aber von den beteiligten Soldaten zunächst, d.h. bis zur Übergabe an Pilatus, als Herrin des Verfahrens angesehen worden.

V. Die Verhandlung vor dem Hohen Rat

Der problematischste Teil der Passionsberichte ist die Erzählung von der Verhandlung vor dem Hohen Rat (Synhedrium). Nach Matthäus und Markus⁵⁴ fand in der Nacht eine Sitzung des Hohen Rates mit Verhör und Zeugenaussagen statt, die mit einem Schuldspruch endete und am frühen Morgen durch einen Beschluß über die Auslieferung Jesu an Pilatus ergänzt wurde. Lukas berichtet nur kurz von einem Verhör bei Tagesanbruch⁵⁵, Johannes hingegen überhaupt nicht von einer Sitzung, sondern nur von einer Befragung Jesu durch Hannas, den Schwiegervater des amtierenden Hohen Priesters Kaiafas⁵⁶. Sehr umstritten ist, welche Darstellung, jene mit oder jene ohne förmliche

Beweiserhebung und Beschlußfassung, die größere Nähe zu den Ereignissen hat⁵⁷. Vielleicht wird diese Frage nie entschieden werden können.

Vorab ist festzuhalten, daß die Evangelien in einer wesentlichen Einzelheit übereinstimmen: Sie kennen keine auf die Hinrichtung Jesu nach jüdischem Recht abzielende Verurteilung durch den Hohen Rat. Das dürfte an fehlender Kapitalgerichtsbarkeit des Synhedriums gelegen haben. Nach dem Johannesevangelium sollen die Juden zu Pilatus gesagt haben: "Uns ist es nicht erlaubt, jemanden zu töten".⁵⁸ Über die Grenzen der jüdischen Gerichtsbarkeit zur Zeit Jesu ist viel gestritten worden. Die überwiegende Ansicht verneint eine jüdische Kapitalgerichtsbarkeit⁵⁹. Das Gegenteil hat zuletzt Fricke vertreten⁶⁰. Sein Gedankengang ist: Da es jüdische Kapitalgerichtsbarkeit gab, ist die Auslieferung Jesu an Pilatus sinnlos und folglich von den Evangelisten erfunden, um das Faktum seiner Kreuzigung durch die Römer mit der Erfindung seiner Verurteilung durch die Juden in Einklang zu bringen⁶¹. Die Beispiele, die er für die Existenz einer jüdischen Kapitalgerichtsbarkeit anführt, sind jedoch ungeeignet: Entweder handelte es sich um Mord oder Lynchjustiz, wie bei der Enthauptung Johannes des Täufers⁶², der Steinigung des Stephanus⁶³ und der Drohung der Juden, Jesus zu steinigen⁶⁴; auch in der Perikope von der Ehebrecherin steht nichts von einem Todesurteil, übrigens auch nichts von einer wirklich drohenden Hinrichtung⁶⁵. Oder es lag wie im Falle des Apostels Jakobus im Jahre 62 zwar ein Todesurteil vor; dieses wurde jedoch von den Römern als Kompetenzüberschreitung angesehen und der Hohe Priester Ananos seines Amtes enthoben, weil er das Synhedrium ohne Zustimmung des Statthalters einberufen hatte⁶⁶. Übrig bleibt nur die im Talmud⁶⁷ berichtete Verurteilung einer unzüchtigen Priesterstochter zum Feuertod, die nach den Lebensdaten des als Augenzeuge angeführten Rabbi Eliezer in die Jahre um 40 n. Chr. anzusetzen ist, also wohl in die Regierungszeit des Herodes Agrippa, die eine kurze Phase größerer jüdischer Selbständigkeit war. Einzig bei Tempelschändung, d.h. unbefugtem Überschreiten der Tempelschranke, war den Juden ausdrücklich ein Tötungsrecht zu-

gestanden, wobei man aber doch nur an sofortigen Vollzug und nicht an Aburteilung durch ein Gericht denken kann⁶⁸.

Entscheidend stützen aber die von Fricke nicht beachteten jüdischen Quellen die Aussage des Johannesevangeliums: Der jerusalemische Talmud erwähnt, daß den Juden "vierzig Jahre vor der Zerstörung des Hauses" (d.h. des Tempels) die Blutgerichtsbarkeit genommen wurde⁶⁹, und dazu passend feiert die sog. Fastenrolle die Wiedereinführung der Todesstrafe nach der Vertreibung der Römer im Jahre 66 n.Chr⁷⁰.

Eine u.a. schon von Theodor Mommsen vertretene Ansicht will die Beschränkung der jüdischen Gerichtsbarkeit so verstehen, daß zwar eine Verurteilung durch die Juden zulässig gewesen sei, das Urteil aber nur von den Römern habe vollstreckt werden können oder daß ein jüdisches Todesurteil der Bestätigung durch den römischen Prokurator bedurft habe⁷¹. Dem braucht hier nicht nachgegangen zu werden, da im Falle Jesu dieser Weg nicht beschritten wurde⁷²: Weder hat Pilatus ein jüdisches Urteil vollstreckt noch hat er es bestätigt, denn er hat eine eigene, wenn auch auf die Befragung des Angeklagten beschränkte, Untersuchung geführt, und vor allem ging es vor ihm um ganz andere Anklagepunkte als vor dem Synhedrium.

Da ein eigentliches Todesurteil des Synhedriums gegen Jesus nicht gefällt wurde, hat die Frage nach den Einzelheiten der Verhandlung nicht das Gewicht, das sie im Falle eines wirklichen Strafprozesses hätte. Unter der Prämisse, es hätte ein Strafverfahren stattgefunden, müßte man nach dem anzuwendenden formellen und materiellen Recht fragen, ferner nach der Einhaltung dieses Rechts durch das Gericht, und falls nach der Darstellung der Evangelien das Recht nicht eingehalten worden sein sollte, auch danach, ob diese Darstellung glaubwürdig ist. So genügt es aber, in einer kurzen Zusammenfassung die Punkte zu nennen, die hier diskutiert worden sind:

Die Mischna enthält in den Traktaten Sanhedrin und Makkot eine Kodifikation des Straf- und Strafprozeßrechts. Ob dieses Recht, soweit es Kapitalverbrechen betrifft, jemals gegolten hat, muß aus inneren und äußeren Gründen bezweifelt werden.

Jedenfalls aber darf man seine Geltung zur Zeit Jesu nicht einfach unterstellen. Immerhin liegt eine tiefe Zäsur zwischen dieser Zeit und der Abfassungszeit der Mischna: die Zerstörung des Tempels, die Beseitigung des Synhedriums und die Vertreibung der Juden aus Jerusalem. Rechtskontinuität über solche Ereignisse hinweg ist nicht selbstverständlich. Außerdem spiegelt die Mischna das in mancher Hinsicht sehr humane Rechtsverständnis der Pharisäer wieder, während die Führungsschicht in der Zeit Jesu überwiegend zu den Sadduzäern zählte, die erheblich strengere Anschauungen hatten. Konkret faßbar ist ein sadduzäisches Straf- und Prozeßrecht aber wohl nicht⁷³.

Unterstellt man die Anwendbarkeit des Rechts der Mischna schon zur Zeit Jesu und kommt zum Ergebnis, daß die Berichte von Matthäus und Markus eine Reihe von Verfahrensfehlern schildern⁷⁴ - es hätte z.B. nicht nachts verhandelt werden dürfen, und die Verurteilung hätte auf den Tag nach der Verhandlung verschoben werden müssen -, muß man natürlich vorsichtig sein mit der Folgerung, es könne sich unmöglich so zugetragen haben. Ein Jurist wird diesen Schluß vom Sollen auf das (Nicht-)Sein jedenfalls nicht so schnell wagen, wie es Theologen offenbar tun. Und: ist nicht gerade das Alte Testament voll von Klagen über Rechtsbrüche der Richter?⁷⁵

Was das materielle Recht betrifft, so ist die Strafbarkeit Jesu nach jüdischem Recht sicher ein sehr schwer zu beurteilender Punkt. Übertretungen von Sabbat- oder Reinheitsvorschriften wurden ihm vor dem Hohen Rat nicht angelastet. Es bliebe also nur die Verwirklichung von Straftatbeständen durch seine Reden. Dahin gehen auch die Berichte der Evangelien. Der Vorwurf, die Absicht der Tempelzerstörung geäußert zu haben, sei zwar nicht beweisbar gewesen; dann sei ihm aber Gotteslästerung vorgeworfen worden in der Form der Selbstbezeichnung als "der Christus, der Sohn Gottes" und als der, "der zur Rechten der Macht sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen wird".⁷⁶ Jedoch: Gotteslästerung i.S. eines Verstoßes gegen das zweite Gebot, den Namen Gottes nicht zu mißbrauchen, worauf die Strafe der Steinigung stand⁷⁷, lag darin wohl nicht. Das Dilemma besteht in folgendem:

Entweder sieht man in den Worten Jesu nichts, was den Rahmen traditioneller jüdischer Vorstellungen wirklich gesprengt hätte (das ist der Standpunkt von Lapide⁷⁸ und anderen, die Jesus gewissermaßen ins Judentum zurückholen wollen); dann kann er nichts Strafbares gesagt haben. Oder man nimmt an, daß Jesu Denken und Reden die jüdischen Vorstellungen transzendierte; dann darf man aber nicht voraussetzen, daß das jüdische Recht schon Vorschriften enthielt, die dieses unerhört Neue antizipiert und unter Strafe gestellt hätten. Nach meinem Empfinden spiegeln die Passionsberichte diese Schwierigkeit der Juden, Jesus strafrechtlich einzuordnen, deutlich wider.

Ganz im Gegensatz zu solchen Zweifeln an der strafrechtlichen Relevanz der Anklagepunkte nimmt jedoch eine neuere, vor allem von August Strobel⁷⁹ vertretene Forschungsrichtung an, daß Jesus nach jüdischem Recht⁸⁰ wegen falscher Prophetie und Volksverführung strafbar gewesen sei, was auch Besonderheiten des Verfahrens gerechtfertigt habe ("Ausnahmerecht"). Die Mitglieder des Hohen Rates hätten subjektiv und objektiv zu Recht folgern dürfen: "Er ist des Todes schuldig."⁸¹ Geleitet ist diese Sichtweise, die den Inhalt der Verhandlung durch extensive Auslegung der Passionsberichte auffüllt, von der faszinierenden theologischen Idee, daß gerade in der Erfüllung des Rechts die Begrenztheit der Welt offenbar wird. Ein näheres Eingehen auf die rechtsgeschichtlichen Prämissen ist hier schon aus Raumgründen nicht möglich.

Wenn aber keine Verurteilung nach jüdischem Strafgesetz erfolgt ist, können solche Fragen letztlich auf sich beruhen. Falls das Synhedrium nicht als Gericht tagte, konnte es nur darum gehen, sich endgültig schlüssig zu werden, ob Jesus durch Auslieferung an die Römer beseitigt werden sollte. Ist ein solcher Vorgang, also Gefangennahme eines Delinquenten durch die Juden und dann Auslieferung an die Römer zur Aburteilung, das Phantasieprodukt der Evangelisten? Flavius Josephus berichtet von einem Vorfall im Jahre 62, der im äußeren Ablauf manche überraschende Parallele aufweist⁸²:

"Jesus, Sohn des Ananos, ein ungebildeter Mann vom Land, kam zum Laubhüttenfest nach Jerusalem. Er betrat den Tempel

und rief: `Eine Stimme vom Aufgang, eine Stimme vom Niedergang, eine Stimme von den vier Winden, eine Stimme gegen Jerusalem und gegen den Tempel, eine Stimme gegen den Bräutigam und gegen die Braut, eine Stimme gegen das ganze Volk.' So ging er in allen Gassen umher und schrie Tag und Nacht. Einige von den vornehmen Bürgern ... nahmen ihn fest und mißhandelten ihn ... Er aber gab keinen Laut von sich, weder zur Verteidigung noch gegen die, die ihn schlugen. Da glaubten die Machthabenden, ... daß den Mann eine übermenschliche Kraft treibe, und führten ihn zu dem Prokurator.... Dort wurde er bis auf die Knochen durch Peitschenhiebe zerfleischt.... Als aber Albinus,... der Prokurator, fragte, woher er komme und wehalb er ein solches Geschrei vollführe, antwortete er darauf nicht das Geringste, sondern fuhr fort, über die Stadt zu klagen, bis Albinus urteilte, daß er wahnsinnig sei, und ihn laufen ließ."

Eine Geschichte mit anderem Ausgang, aber ein Beleg für das Zusammenspiel zwischen jüdischer Führung und römischem Prokurator in derselben Art, wie es die Evangelien im Falle Jesu von Nazareth beschreiben.

VI. Jesus vor Pilatus

Pilatus verfuhr mit Jesus bekanntlich anders als sein Nachfolger Albinus mit dessen Namensvetter. Das ius gladii des Pilatus steht außer Frage, auch wenn die spezielle Verleihung dieser Befugnis, die bei diesem nicht dem Senatoren-, sondern dem Ritterstand angehörenden Prokurator erforderlich gewesen wäre, nicht ausdrücklich belegt ist⁸³.

Anklagepunkt war das crimen maiestatis, begangen durch Beanspruchung des Königtums der Juden⁸⁴. Aber gab es überhaupt eine Anklage? Entgegen den Berichten der Evangelien, daß die "Hohen Priester und Ältesten" Jesus angeklagt hätten⁸⁵, vertritt Fricke⁸⁶ die These, es habe gar kein ordentlicher Prozeß, sondern ein "militärisches Schnellverfahren" stattgefunden. Nach allem, was wir über die Strafrechtspraxis römischer Provinzstatthalter wissen⁸⁷, müssen wir mit der abstrakten Möglichkeit einer Aburteilung ohne formelle Anklage

rechnen⁸⁸. Diese Möglichkeit allein widerlegt aber die anderslautende Darstellung der Evangelien nicht. Fricke, der zum Ergebnis kommt, daß Juden mit dem Tod Jesu überhaupt nichts zu tun gehabt hätten, vermag auch nicht zu erklären, wie die schon bei Paulus und dann in den Evangelien und der Apostelgeschichte zu lesende gegenteilige Version überhaupt entstehen konnte. Sie müßte dann nicht nur als gefärbt und übersteigert, sondern als frei erfunden bezeichnet werden. Wieso wurde sie dann nicht schon vom rabbinischen Judentum als gegenstandslos zurückgewiesen?

Die Anklage gegen Jesus ist so zu erklären: Unabhängig davon, ob er sich selbst den Titel eines Messias beigelegt hat⁸⁹, ist davon auszugehen, daß Anhänger ihn als Messias verstanden, der Israel befreien würde⁹⁰, und daß Gegner ihm die Anmaßung dieses Titels vorwarfen. Dem Prokurator, der doch wohl kein Aramäisch verstand, mußte der Titel übersetzt werden. Die wörtliche Übersetzung 'christós' ('der Gesalbte') wäre für ihn kaum informativ gewesen; anders die inhaltliche Umschreibung durch 'basileús', ('König')⁹¹. Sie konnte seine Vorstellung nur in die Richtung lenken, hier sei ein selbsternannter (nicht wie Herodes der Große von Rom eingesetzter) jüdischer König, der die römische Oberherrschaft in Frage stelle. Das Lukasevangelium⁹² füllt die Anklage noch auf mit den recht allgemein gehaltenen Ausdrücken "Volksverführung" und "Aufwiegelung" sowie dem etwas konkreteren Vorwurf der Aufforderung zum Steuerboykott, wohl eine entstellende Erinnerung an die Antwort Jesu auf die ihm von Juden vorgelegte Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen⁹³. Das Johannesevangelium untermauert die Anklage noch durch den Vorwurf, Jesus habe ein nach jüdischem Recht todeswürdiges Verbrechen begangen, indem er sich als Gottes Sohn ausgab⁹⁴. Man kann hier aber wohl fragen, wieso der Hinweis auf ein angebliches jüdisches Religionsgesetz für Pilatus Grund hätte sein können, dem Gedanken an eine Verurteilung näher zu treten. Vielleicht will das Johannesevangelium sagen, die Juden hätten ihm klarmachen wollen, daß sie die politische Anklage aus schwerwiegenden religiösen Gründen vorbrächten.

Verurteilt wurde Jesus wegen des Anspruchs, König zu sein⁹⁵. Verfehlt ist der Versuch des Bonner Althistorikers Klaus Rosen⁹⁶, den Grund der Verurteilung in Widersetzlichkeit des Angeklagten gegenüber dem Richter zu sehen. Rosen spricht von "contumacia", verwirklicht durch Schweigen auf Fragen des Pilatus. Abgesehen davon, daß die Evangelien nicht von einem bloßen Schweigen Jesu vor Pilatus ausgehen, ist die rechtliche Einordnung durch Rosen nicht haltbar. Contumacia als Begriff des Prozeßrechts bedeutet Säumnis. Auch der römische Strafprozeß kannte ein Säumnisverfahren⁹⁷. Aber selbst wenn das Schweigen eines anwesenden Angeklagten als Säumnis - und nicht etwa als Geständnis - behandelt worden wäre (für diesen Kunstgriff gibt es keine Belege), darf nicht übersehen werden, daß das Vergehen, dessentwegen der Säumige verurteilt werden konnte, nicht die Säumnis, sondern die angeklagte Tat war, die wegen Säumnis weiterer Beweise nicht mehr bedurfte.

Entfiel die Beweisbedürftigkeit nun im Falle Jesu? Teilweise wird unter Hinweis auf die Wirkung, die das Geständnis im römischen Prozeßrecht gehabt habe ("confessus pro iudicato habetur" ⁹⁸) angenommen, die Frage nach der richterlichen Überzeugungsbildung habe sich gar nicht gestellt⁹⁹. Nach den Synoptikern¹⁰⁰ hat Jesus auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, geantwortet: "Du sagst es." Es ist nicht ganz unstrittig, aber höchst wahrscheinlich, daß dies im Sinne einer deutlichen Bejahung ("Du sagst es") und nicht einer Zurückweisung ("das sagst Du, nicht ich") zu verstehen ist. Bei Matthäus und Markus folgen dann noch Anschuldigungen seitens der Hohen Priester, auf die Jesus zur Verwunderung des Pilatus schweigt¹⁰¹. (Nur Johannes läßt Jesus - nicht in öffentlicher Verhandlung, sondern in einem Gespräch unter vier Augen - darlegen, er sei nicht König im Sinne der Anklage, wohl aber in einem höheren Sinne, in welchem die Strafgewalt des Prokurators ein Nichts sei¹⁰². Diese vielleicht eindrucksvollste Stelle der Passionsberichte enthält aber gewiß nur die theologische Deutung des Wesens Jesu und keine Wiedergabe historischer Fakten.)

Hätte Pilatus den geständigen Jesus also verurteilen müssen und sich andernfalls, wie Lapide meint, strafbar gemacht?¹⁰³ Die

Urteilswirkung des Geständnisses galt im römischen Zivilprozeß. Im Strafprozeß wird man, wie heute auch, dem Geständnis nicht mehr als einen - u.U. ausschlaggebenden - Beweiswert beigelegt haben, aber keine Bindungswirkung für den Richter¹⁰⁴. Selbstverständlich haben die römischen Juristen die Möglichkeit wahrheitswidriger Geständnisse bedacht¹⁰⁵. Es ist also keineswegs so, daß Pilatus sich mit den Worten "Ich finde keine Schuld an diesem Menschen" in Widerspruch zur Bindungswirkung des Geständnisses gesetzt hätte. Vielmehr bot das Geständnis Jesu allenfalls eine formale Handhabe zu seiner Verurteilung. Wenn Pilatus Zweifel hatte, hätte kein Rechtssatz ihn gehindert, ihnen nachzugehen.

Nach den Evangelien suchte er jedoch einen anderen Weg, den einer Festtagsamnestie. Es handelt sich um eine dem römischen Recht durchaus bekannte Einrichtung¹⁰⁶. Es gibt entsprechende Senatsbeschlüsse und kaiserliche Erlasse¹⁰⁷. Fraglich ist nur, ob man einen lokalen Amnestiebrauch für Jerusalem oder ein Amnestierecht des Statthalters annehmen darf. Belegt ist der Fall der Freilassung eines Gefangenen auf Bitten des Volkes durch Septimius Vegetius, den Statthalter von Ägypten, im Jahre 85 n. Chr.¹⁰⁸ Auch die Mischna setzt an einer Stelle voraus, daß es das Versprechen der Freilassung von Gefangenen zum Passahfest gegeben hat; sie ordnet nämlich an, daß man für einen solchen Gefangenen das Passahlamm mitschlachten dürfe, nicht aber für ihn allein, weil er möglicherweise doch nicht freikommt und dann niemand das Lamm verzehren kann¹⁰⁹. Der Bericht über das Angebot des Pilatus, Jesus wegen des Passahfestes freizulassen, sprengt also nicht den Rahmen des Vorstellbaren¹¹⁰.

Letztlich ließ er ihn doch nicht frei. Auf Drängen des Volkes soll er stattdessen einen Räuber oder, besser gesagt, Terroristen namens Barabbas freigelassen haben¹¹¹. Paßt die Amnestie als solche durchaus in die Zeit, dann ist die Barabbas-Episode keineswegs weniger wahrscheinlich als die Konstruktion, mit deren Hilfe Lapide dem Amnestieangebot einen anderen Inhalt geben will. Gestützt auf eine abweichende Lesart in Handschriften des Matthäusevangeliums¹¹² meint er, Barabbas habe mit vollem Namen 'Jesus Barabbas' geheißen, und knüpft daran die

Vermutung, 'Jesus Barabbas' sei dieselbe Person wie 'Jesus von Nazareth'; 'Barabbas', wörtlich 'Sohn des Vaters', sei eine Anspielung auf die Gewohnheit Jesu, von Gott als 'Abba' ('Vater') zu sprechen; Pilatus habe also nicht gefragt, ob er "Jesus oder Barabbas", sondern ob er "Jesus Barabbas" freilassen solle, und genau dies hätten die Juden von ihm auch verlangt¹¹³. Die Absicht, aus der angenommenen antijudaistischen Tendenz der Passionsberichte das Gegenteil zu machen, ist hier offensichtlich. Warum die abweichende Lesart, deren Namensverdoppelung leicht als Abschreibfehler erklärbar ist, gegenüber der sonst eindeutigen Textüberlieferung überhaupt Gewicht haben soll, vor allem aber wie die Hypothese, es habe nur die Freilassung einer Person zur Diskussion gestanden, zu dem Ergebnis paßt, daß jedenfalls Jesus von Nazareth nicht freigelassen wurde, kann Lapide natürlich nicht erklären.

VII. Ergebnisse und Folgerungen

Die nähere Beschäftigung mit den Passionsberichten zeigt, daß sich der Kern der Darstellung des äußeren Ablaufs ohne Schwierigkeit in das einfügt, was aus Geschichte und Rechtsgeschichte über die seinerzeitigen Verhältnisse bekannt ist. Zwar ist in Frage zu stellen, ob der Hohe Rat über Jesus ein Urteil im juristischen Sinne gefällt hat. Aber daß er seine Verhaftung veranlaßte und ihn an den römischen Statthalter auslieferte und daß Mitglieder des Hohen Rates vor Pilatus als Ankläger auftraten, sind Überlieferungen, deren Glaubhaftigkeit sich nicht hat erschüttern lassen. Gegenteilige Annahmen beruhen auf unvollständiger Auswertung der Quellen und auf dem methodischen Fehler, für möglich gehaltene, aber durch keine Quelle bezeugte Geschehensabläufe dem Zeugnis der Quellen vorzuziehen, d.h. auf Spekulation.

Um mehr als um Aussagen über die Wahrscheinlichkeit äußerer Vorgänge kann es freilich der Geschichtsforschung nicht gehen, wenn sie versucht, aus den Quellen auf die in ihnen angesprochenen Ereignisse zu schließen. Die subjektive Seite, im vorliegenden Fall also die Frage, ob die Akteure guten oder schlechten Gewissens handelten und ob der Hauptbeteiligte das Kreuz freiwillig auf sich nahm, kann unter den gegebenen

Umständen nicht Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein, zumal die zur Verfügung stehenden Quellen selbst Partei sind.

Erst recht keine Frage der Erkenntnis ist, ob das Handeln der Beteiligten einem Kollektiv zuzurechnen ist. Die beteiligten Juden waren, auch wenn man zu den Mitgliedern des Hohen Rates und ihrem Hilfspersonal noch eine die Verhandlung vor Pilatus mit Sprechchören begleitende Menge hinzunimmt, nicht die Juden. Man schätzt die Zahl der Juden zur Zeit Jesu auf ca. 8 Millionen, von denen mehr als zwei Drittel in der Diaspora außerhalb Palästinas lebte¹¹⁴. Wer die Örtlichkeiten kennt, die für die Gerichtsverhandlung in Betracht kamen - Pilatus wird entweder in der Burg Antonia oder in dem von Herodes erbauten Palast residiert und davor Gericht gehalten haben - wird zugeben, daß es nur ein paar hundert, allerhöchstens aber zwei- bis dreitausend Menschen gewesen sind, die die Verhandlung verfolgen konnten, also unter keinem Aspekt eine für die Juden repräsentative Gruppe. Das war auch den Verfassern der Evangelien klar, wenn sie formulierten, "die Juden"¹¹⁵ bzw. "das ganze Volk"¹¹⁶ habe von Pilatus die Kreuzigung Jesu verlangt, und müßte auch jedem Leser klar sein. Es geht also nicht an, die hier verwendeten Kollektivbezeichnungen als Sachverhaltsbeschreibungen zu lesen (die man dann je nach Standpunkt zur Grundlage eines Antijudaismus oder des Vorwurfs der Geschichtsklitterung durch die Autoren des Neuen Testaments macht).

Der Schlüssel zum Verständnis der pauschalen Schuldzuweisungen liegt, wie schon oben (unter III. a.E.) angedeutet, in der Auseinandersetzung der jungen Kirche mit dem Judentum. Sie empfand die Ablehnung ihrer Verkündigung durch die große Mehrzahl der Juden als Identifikation mit der Ablehnung Jesu durch die jüdische Führung und seiner Verurteilung, und darin dürfte sie recht gehabt haben.

Die Texte des Neuen Testaments sind eine Sache, ihre Wirkungsgeschichte über fast 2000 Jahre eine andere. Sie war nicht Gegenstand dieser Untersuchung. Nur so viel sei gesagt: Ihre Aufarbeitung darf nicht in der Weise erfolgen, daß man an die Stelle der Passionsberichte weniger glaubhafte Hypothesen und

Konstrukte setzt. Denn solche Versuche bleiben nicht unwiderlegt und könnten ungeachtet der großen Resonanz, die sie gegenwärtig finden, auf Dauer zu einer neuen Belastung des Anliegens werden, in dem der Verfasser sich mit den von ihm kritisierten Autoren einig weiß: der christlich-jüdischen Verständigung.

Anmerkungen

- * Für wertvolle Hinweise danke ich den Herren Kollegen Behrends (Göttingen), Boesen (Bielefeld), Frankemölle (Paderborn) und Paulus (München)
- 1) P. Lapede, Wer war schuld an Jesu Tod? (1987).
 - 2) W. Fricke, Standrechtlich gekreuzigt, Person und Prozeß des Jesus aus Galiläa (zuerst 1986, hier benutzte Aufl. 1988).
 - 3) J. Blinzler, Der Prozeß Jesu (4. Aufl. 1969).
 - 4) O. Betz, Probleme des Prozesses Jesu, in : H. Temporini/W. Haase (Hrsg.) Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II (Prinzipat) Bd. XV 1, 565 ff.
 - 5) M. Limbeck (Hrsg.), Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern (1981).
 - 6) K. Kertelge (Hrsg.), Der Prozeß gegen Jesus (1989).
 - 7) Flavius Josephus, Antiquitates XVIII 3.3 (deutsche Übersetzung von H. Clementz 1982).
 - 8) Vgl. J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (1978), 42 ff.
 - 9) Tacitus, Annalen 15,44,3 (lateinisch-deutsche Ausgabe von E. Heller, 2. Aufl. 1992) XV 44,3.
 - 10) Zum Stand der Diskussion Blinzler (o. Fußn. 3) 50 ff.
 - 11) Blinzler (o. Fußn. 3) 52 ff.
 - 12) A.A. ohne Begründung Fricke (o. Fußn. 2) 64.
 - 13) Übersetzung nach Maier (o. Fußn. 8) 249.
 - 14) Mt. 27,63 f.
 - 15) Maier (o. Fußn. 8) 251 f.
 - 16) Jh. 11,47 ff.; Mt. 12,53 f.
 - 17) Vgl. Maier (o. Fußn. 8) 253 ff.
 - 18) bSanh 43a zu mSanh VI,1 (= L. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Bd. VIII, (2. Aufl. 1967), 631 f.), Übersetzung hier nach Maier (o. Fußn. 8) 219 f.
 - 19) Maier (o. Fußn. 8) 223.

- 20) Vgl. Maier (o. Fußn. 8) 224 f. und die Nachweise dort in Anm. 455 f.
- 21) Belege bei Fricke (o. Fußn. 2) 65 f.
- 22) Wenn man, wofür vieles spricht, der Datierung in Jh. 18, 28; 19,14 u. 31, folgt, wonach Jesus nicht am 1. Tag des Passahfestes starb (dieses Datum pflegt man auf Mk. 14,12 par. zu stützen), sondern am Tag davor; ausführlich zur Frage des Datums Blinzler (o. Fußn. 3) 101 ff.
- 23) Maier (o. Fußn. 8) 216 - 218.
- 24) Mt. 2,23; Jh. 19,19; Apg. 24,5.
- 25) Maier (o. Fußn. 8) 220 mit Anm. 439 - 444, 270 f.
- 26) Betz (o. Fußn. 4) 570; A. Strobel, Die Stunde der Wahrheit, 91 Fußn. 244.
- 27) So - statt vieler - Lapide (o. Fußn. 1) 49 ff.; Fricke (o. Fn. 2) 187 ff.
- 28) Lapide (o. Fußn. 1) 45 (ohne Angabe von Belegen).
- 29) Vgl. etwa F. Chr. Baur, Paulus (2. Aufl. 1867) II 96 f.; P.W. Schmiedel in: Hand-Commentar zum Neuen Testament (1891), II. Bd. 17.
- 30) E. v. Dobschütz, Die Thessalonicher-Briefe (1974, Nachdruck der Ausgabe von 1909), 110 ff.; T. Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher (1986) 96 ff. (beide mit Nachweisen, auch zur Gegenmeinung).
- 31) Vgl. 2 Chron. 36,16; 2 Makk. 6,14; Ester 3,13e; ferner die Qumran-Texte bei Holtz (o. Fußn. 30) 109.
- 32) Apg. 2,23,36; 3,13,15,17; 4,10; 10,39
- 33) Mt. 26,3 f. par.
- 34) (o. Fußn. 2) 138 - 155.
- 35) Digesten 48,4,1,1.
- 36) Lk. 13,1.
- 37) Umfassend mit Quellenangaben Lapide (o. Fußn. 1) 68 ff.; Blinzler (o. Fußn. 3) 260 ff.
- 38) Mt. 21,1 ff. par.
- 39) Mt. 21,23,45 par.
- 40) Mt. 27,18 par.
- 41) Jh. 11,47 ff.
- 42) Fricke (o. Fußn. 2) 181 f. Auch Lapide (o. Fußn. 1) 103 - 108 hält die Stelle für glaubwürdig; sein Vergleich mit dem Verhalten von Helmut Schmidt in der Schleyer-Affäre verrät allerdings kein Augenmaß.

- 43) Fricke (o. Fußn.2) 155.
- 44) Mt. 26,3 ff. par.
- 45) Vgl. Blinzler (o. Fußn. 3) 126 ff.
- 46) Mt. 26,47 par.
- 47) So - ohne weitere Begründung - Lapide (o. Fußn. 1) 53 und Fricke (o. Fußn. 2) 172.
- 48) ThWNT Art. 'machaira'; nach den Evangelien (Mt. 26,51 par.) auch einer der Jünger, nach Lk. 22,38 sogar zwei - der berühmte Anknüpfungspunkt der 'Zweischwerterlehre'.
- 49) Jh. 18,3 und 18.
 - 50) Mt. 27,27 par.
- 51) Vgl. einerseits Blinzler (o. Fußn. 3) 91 ff., der allerdings zweifelt, ob der Evangelist oder seine Vorlage überhaupt Römer gemeint haben; andererseits Lapide (o. Fußn. 1) 13.
- 52) Mt. 26,57 par.
- 53) L. Wenger, Die Quellen des römischen Rechts (1953) 288 (mit Nachweisen).
- 54) Mt. 26,57 ff.; Mk. 14,53 ff.
- 55) Lk. 22,66 ff.
- 56) Jh. 18,13 und 19 ff.
- 57) Vgl. hierzu etwa die Beiträge von Gnilka (zu Matthäus und Markus), Schneider (zu Lukas) und Blank (zu Johannes) bei Kertelge (o. Fußn. 6).
- 58) Jh. 18,31.
- 59) Ausführlich zum Streitstand Blinzler (o. Fußn. 3) 229 ff.; ferner Strobel (o. Fußn. 26) 18 ff; zuletzt K. Müller, Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret, in Kertelge (o. Fußn. 6) 241 ff.
- 60) Fricke (o. Fußn. 2) 150 ff., im wesentlichen gestützt auf P. Winter, On the Trial of Jesus (1961).
- 61) Fricke (o. Fußn. 2) 152.
- 62) Flavius Josephus (o. Fußn. 7) XVIII 5,2; Mt. 14,1 ff.par.
- 63) Apg. 6,8 - 8,1.
- 64) Jh. 10,31 ff.
- 65) Jh. 8,1 ff.; Chr. Paulus, Einige Bemerkungen zum Prozeß Jesu bei den Synoptikern, SZ Rom 102, (1985) 438 f., übersieht, daß die Frage an Jesus, ob die Ehebrecherin

hinzurichten sei, gerade dann Sinn gibt, wenn sie nur theoretisch gemeint war.

- 66) Flavius Josephus (o. Fußn. 7) XX 9,1.
- 67) jSanh VII 24b, 50 ff. (= Sanhedrin - Gerichtshof, übers. v. G.A. Wewers, 1981, 166).
- 68) Flavius Josephus (o. Fußn.7) XV 11,5; Blinzler (o. Fußn. 3) 238 f. mit weiteren Belegen.
- 69) jSanh I 18a, 42 ff.; VII 24b, 48 ff.(Sanhedrin (o. Fußn. 67) 3 und 166).
- 70) Blinzler (o. Fußn. 3) 237 f.; Strobel (o. Fußn. 26) 26 f.
- 71) Th. Mommsen, Römisches Strafrecht (1899) 240; ebenso Blinzler (o. Fußn. 3) 232 f., 246 mit zahlreichen Nachweisen.
- 72) Zutreffend Fricke (o. Fußn. 2) 154 f.
- 73) Gegen die Geltung des Rechts der Mischna zur Zeit Jesu Blinzler (o. Fußn. 3) 216 ff.; vgl. aber auch die Vorbehalte gegenüber Blinzler bei Strobel (o. Fußn. 26) 46 ff.
- 74) Lapide (o. Fußn. 1) 62 ff.
- 75) Vgl. Ps. 82; Amos 5,7 ff.; Micha 3,9 (die Reihe der Belege läßt sich fortsetzen).
- 76) Mt. 26,60 ff. par.
- 77) Ex. 20,7; Lev. 24,13 ff.; Deut. 5,11.
- 78) Lapide (o. Fußn. 1) 59 f.
- 79) Strobel (o. Fußn. 26) 61 ff.; ähnlich Betz (o. Fußn. 4) 625 ff., 644 f.; R. Pesch, Der Prozeß Jesu geht weiter (1988) 44 ff.
- 80) Gedacht ist vor allem an Deut. 13,2 ff.
- 81) Mt. 26,66.
- 82) Flavius Josephus, De bello Judaico (griechisch-deutsche Ausgabe von O. Michel/O. Bauernfeind, Bd.II 2, 1969) VI 300 ff.
- 83) Paulus (o. Fußn. 65) 438 f.
- 84) Mt. 27,11 par.
- 85) Mt. 27,12 par.
- 86) Fricke (o. Fußn. 2) 148, 157 f., 252.
- 87) Mommsen (o. Fußn. 71) 142 ff., 229 ff.
- 88) Mommsen (o. Fußn. 71) 150, 340 f.
- 89) Die Zweifel (vgl. dazu Bornkamm, Jesus von Nazareth, 7. Aufl. 1965, 155 ff, 206 ff.) sind möglicherweise durch

neue Forschungsergebnisse, die sich auch auf Qumran-Texte stützen, überholt, vgl. Betz (o. Fußn. 4) 633 ff.

- 90) Lk. 24,21.
- 91) Sachlich richtig, vgl. Ps. 72 und 110.
- 92) Lk. 23,2 und 15.
- 93) Mt. 22,15 par.
- 94) Jh. 19,7; zur theologischen Problematik vgl. die in Fußn. Genannten.
- 95) So auch die Kreuzesinschrift nach Mt. 27,37 par.sten 48,2,1,3.
- 96) K. Rosen, rom und die Juden im Prozeß Jesu (um 30 n. Chr.), in A. Demandt (Hrsg.), Macht und Recht (1990), 39 ff. (55 f.); ausführlicher ders. in Festgabe Heinz Hürten (1988) 121 ff.
- 97) Mommsen (o. Fußn. 71) 333 ff.
- 98) Digesten 48,2,1,3.
- 99) Zuletzt Paulus (o. Fußn. 65) 442 ff.
- 100) Mt. 27,11 par.
- 101) Mt. 27,12 par.
- 102) Jh. 18,33 ff. und 19,8 ff.
- 103) Lapide (o. Fußn. 1) 76,78.
- 104) Mehr sagt auch Mommsen (o. Fußn. 71) 437 f., auf den Lapide sich beruft, nicht. Weitergehend, aber ohne die gebotene Unterscheidung, ob ein Geständnis für die Verurteilung praktisch genügt oder rechtlich dazu zwingt, W. Kunkel, Prinzipien des römischen Strafverfahrens, in: Kleine Schriften (1974) 19 ff.
- 105) Digesten 48,18,1,17-27; entgegen Paulus (o. Fußn. 65) ist § 27 nichts von einem Zwang zur Verurteilung des Geständigen zu entnehmen.
- 106) Digesten 48, 16, 8 f. und 12.
- 107) Mommsen (o. Fußn. 71) 455.
- 108) A. Deissmann, Licht vom Osten (4. Aufl. 1923) 229 f.
- 109) hjmPes VIII,6 (= L. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Bd. II, 2. Aufl. 1965, 599).
- 110) Bezeichnend, daß Lapide (o. Fußn. 1) und Fricke (o. Fußn. 2) auf diese Belege für einen Amnestiebrauch nicht eingehen.
- 111) Mt. 27,15 par.

- 112) Vgl. Vogels, *Novum Testamentum graece et latine* (4. Aufl. 1955). , zu Mt. 27,16 f.
- 113) *Lapide* (o. Fußn. 1) 84.
- 114) H. Greife, *Die Juden* (2. Aufl 1982) 4.
- 115) *Jh.* 19,15.
- 116) *Mt.* 27,25
- 105) *Lapide* (o. Fußn. 1) 103, 107.
- 106) *Fricke* (o. Fußn. 2) 61, 131, 140, 142, 225.

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

41

42

43

44

45

46

47

48

49

50

51

52

53

54

55

56

57

58

59

60

61

62

63

64

65

66

67

68

69

70

71

72

73

74

75

76

77

78

79

80

81

82

83

84

85

86

87

88

89

90

91

92

93

94

95

96

97

98

99

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116