

4. Jesus in Jerusalem

Damit kommen wir zum vierten und letzten Abschnitt dieses aus den Fugen geratenen Paragraphen, der sich mit dem Ende des Lebens Jesu befaßt. Da auch ein Wintersemester nicht unbegrenzt ist, befinde ich mich nun in einer gewissen Zwickmühle angesichts meines Programms. Ich kann den Paragraphen über die Verkündigung Jesu unmöglich in dieser Ausführlichkeit weiterführen, ohne die Proportionen völlig zu verzerren. Daher habe ich mich entschlossen, trotz des fortgeschrittenen Semesters den Abschnitt 4. hier noch anzuschließen, wenn gleich nicht in derselben Ausführlichkeit wie 2. und 3.

Die Bedeutung des Todes Jesu für die Kriterienfrage haben wir verschiedentlich herausgestellt, und auch Helmut Merkel hat in seinem Vortrag vor zwei Wochen diesen Punkt betont:¹⁵⁰ Wer den Tod Jesu nicht erklären kann, hat das Leben Jesu falsch rekonstruiert. War Jesus – wie der Trend heute behauptet – ein gesetzentreuer Jude, dann wird es schwer, seinen Tod verständlich zu machen.

Der Tod Jesu ist für uns so etwas wie eine Probe. Haben wir die Botschaft Jesu zutreffend rekonstruiert? Können wir in diesem Zusammenhang den Tod Jesu erklären? Folgende Punkte sind hier zu diskutieren:

- a) Die Tempelreinigung
- b) Das Herrenmahl
- c) Der Kreuzestod

a) Die Tempelreinigung

Die Tempelreinigung wird von Johannes (2,14–16) am Anfang der Wirksamkeit Jesu berichtet, von den Synoptikern dagegen an den Schluß gestellt (Mk 11,15–17//Mt 21,12–13//Luk 19,45–46). Wir halten uns an die markinische Fassung:

15 καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα.
καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν
ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας
καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ,
καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν

15 Und sie kamen nach Jerusalem.
Und er ging in den Tempel und be-
gann, die, die im Tempel verkauf-
ten und kauften, hinauszuerwerfen,
und die Tische der Geldwechsler

¹⁵⁰ Zur Merkelschen Gastvorlesung vgl. oben S. 61, Anm. III.

<p>καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν, 16 καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ. 17 καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθή- σεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν;</p> <p>ὕμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπή- λαιον ληστῶν.</p>	<p>und die Stühle derer, die die Tau- ben verkauften, umzustürzen, 16 und er ließ nicht zu, daß einer ein Gerät durch den Tempel trug. 17 und er lehrte sie und sagte: Steht nicht geschrieben: „Mein Haus soll ein Haus des Ge- bets genannt werden für alle Völ- ker“? Ihr haber habt es zu einer Räuber- höhle gemacht!</p>
--	--

„Jesus schaltet als Herr im Tempel und nimmt eine Befugnis nicht gewöhnlicher Art in Anspruch; sein Auftreten hat in Wahrheit wohl noch mehr bedeutet, als daraus gemacht wird. Aber die Erzpriester und Synhedristen, denen er dadurch in das Gehege kommt, wagen es nicht, die Tempelpolizei, die ihnen doch zustand, gegen ihn in Anwendung zu bringen; sie stellen ihn nur zur Rede und lassen sich in Diskussion mit ihm ein, als wäre er eine ebenbürtige Gegenpartei. Das beweist, wie groß sein Anhang war. Schade, daß von seiner Lehre, die so gewaltigen Eindruck machte, gar keine Probe gegeben wird; denn das Zitat 11,17 kann nicht dafür gelten. Es war vermutlich nicht bloß seine Lehre, die hinriß, sondern mindestens ebenso sehr seine Person und sein zuversichtliches Handeln.“¹⁵¹

Wir bleiben zunächst einen Moment auf der Ebene der Erzählung. Ihr Schauplatz ist also der Tempel, näherhin der Tempelplatz, der sogenannte „Vorhof der Heiden; er ist noch nicht heiliger Raum in strengem Sinne, aber auch nicht mehr profan. Auf ihm hat wohl zu allen Tageszeiten ein Treiben und Handeln geherrscht. Der Handel war auf ihm konzessioniert und durfte sich nur mit Gegenständen befassen, die für den Tempeldienst oder zur Verrichtung eines Opfers oder Gelübdes notwendig waren.“¹⁵²

Dies setzt unser v. 15b voraus, wenn es heißt: „und die Tische der Geldwechsler und die Stühle derer, die die Tauben verkauften, stieß er um.“ Wir haben es hier mit Geldwechslern (*κολλυβιστοί* [*kollybistai*]) und Tau-

¹⁵¹ *Julius Wellhausen* (vgl. oben S. 52, Anm. 93), S. 90 = 410.

Die Analyse bei Rudolf Bultmann, GST 36, muß man nicht behandeln.

¹⁵² *Ernst Lohmeyer* (vgl. oben S. 57, Anm. 104), S. 235.

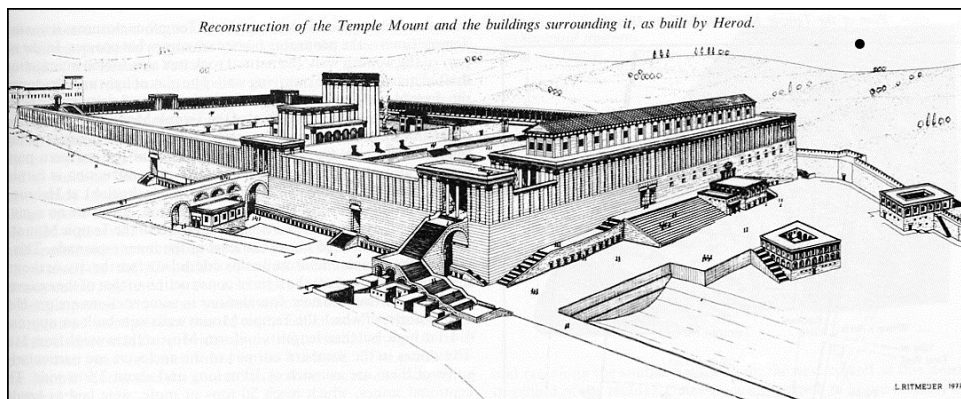


Abbildung 4: Rekonstruktion des von Herodes gebauten Tempels

benverkäufern zu tun. Tauben werden als Opfer gebraucht und können daher im Tempel käuflich erworben werden. Nachdem im Tempel nicht mit normalem Geld hantiert wurde, bedurfte es der Geldwechsler, die dieses in »heiliges« Geld (antikes hebräisches bzw. tyrisches Geld) umwechseln.¹⁵³ Man kann sich diesen Markt nicht laut und hektisch genug vorstellen, und ganz gewiß darf man dabei nicht die zivilisierten Verhältnisse zum Vergleich heranziehen, die etwa auf dem Erlanger Marktplatz herrschen.¹⁵⁴

Diesem Treiben macht Jesus ein Ende: Er wirft die Handelnden und Feilschenden aus dem Tempelbezirk hinaus, „und ließ nicht zu, daß jemand ein Gerät durch den Tempel trug“ (v. 16).

„Der Sinn des erzählten Vorgangs ergibt sich aus der »Lehre« Jesu 17, die Jes 56,7 und Jer 7,11 aufnimmt. Bei D[eu]t[e]r[o]jes[aja] ist an sich eine sakralrechtliche Entscheidung gemeint: entgegen Dtn 23,2–9 sollen auch Eunuchen und Fremdlinge teilhaben können am Kult des erwarteten neuen Jerusalemer Tempels, und insofern wird dieser, bei selbstverständlicher Beibehaltung des Opferkults, für »alle Völker« offen sein. Diese Problematik ist natürlich im Zusammenhang des M[ar]k[us] nicht mehr vorausgesetzt; als aus seinem ursprünglichen Zusammenhang isoliertes Wort erhält Jes 56,7 vielmehr den Charakter einer grundsätzlichen Aussage über den Zweck des Jerusalemer Tempels; nach Gottes Willen

¹⁵³ Zu den Geldsorten vgl. *Schürer* II 27 (*Emil Schürer: The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135), A new English version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, Martin Goodman, Edinburgh I 1973, II 1979, III 1 1986, III 2 1987; hier Band II, S. 27).*

¹⁵⁴ „This, though understandable enough, had no doubt turned the outer court of the temple into a noisy, haggling market-place.“ (*C.F.D. Moule: The Gospel according to Mark, Cambridge 1965, S. 31.*)

soll er οἶκος προσευχῆς [*oikos proseuchēs*] sein, während die Angeredeten aus ihm ein σπήλαιον ληστῶν [*spēlaion lēstōn*] gemacht haben, ein Stichwort aus der Tempelkritik des Jeremia (Jer 7,11). Der Vordersatz zeigt, daß es nicht bloß um eine »Reinigung« des Tempels von finanziellen oder anderen Unsitten geht, sondern um eine andere Bestimmung der Funktion des Jerusalemer Heiligtums: nicht vom Opfer her bestimmter Tempel, sondern ... opferlose Synagoge, offen auch für die »Heiden«, nicht nur für Israeliten.¹⁵⁵

Wir versuchen, die Tempelaustreibungsgeschichte in den Rahmen des bisher Erarbeiteten einzuzeichnen. Es ist nicht zu bezweifeln, „daß Jesus eine Zeichenhandlung im Tempel ausführte, die letztlich den alttestamentlich sanktionierten Kultbetrieb in Frage stellen konnte Auch diese – in den Evangelien sehr unterschiedlich gedeutete – Handlung läßt sich bestens in unsere Gesamtsicht integrieren: Da Gott jetzt selbst herrscht, ist die Vermittlung durch den Kultus nicht mehr angemessen. Dem fügt sich organisch an, daß Jesus anderwärts die Versöhnung mit dem Bruder für wichtiger als die Darbietung einer Opfertgabe im Tempel erklärt hat (Mt 5, 23f.).“¹⁵⁶

Wie in andern Fällen – wir erinnern uns an die Fastenfrage – fällt die frühe christliche Gemeinde auch in diesem Punkt wieder hinter Jesus zurück. Lukas kann in den ersten Kapiteln seiner Apostelgeschichte gar nicht oft genug betonen, daß die christliche Gemeinde Jerusalems einmütig im Tempel sitzt, um zu beten. Selbst beim letzten Besuch des Paulus in Jerusalem ein Vierteljahrhundert später (Ende der fünfziger Jahre) spielt nach der Darstellung des Lukas der Tempel noch und wieder eine entscheidende Rolle. Faktisch haben sich die christlichen Gemeinden jedoch sehr schnell vom Tempel emanzipiert. Keinem Christen aus Thessaloniki oder aus Korinth ist es eingefallen, nach Jerusalem zu pilgern, um im Tempel zu beten. Diese Haltung hat ihren Niederschlag in Joh 4 gefunden, wo Jesus im Gespräch mit der Samaritanerin unsere Frage diskutiert.¹⁵⁷ Die Frau hält Jesus für einen Propheten (v. 19) und legt ihm folgendes Problem zur Entscheidung vor:

¹⁵⁵ Dieter Lübrmann (vgl. oben Seite 56, Anmerkung 102), S. 193.

¹⁵⁶ Helmut Merkel (vgl. Seite 64, Anmerkung 115), S. 158.

¹⁵⁷ Ich greife hier auf Gedanken zurück, die ich bei unserer Israel-Exkursion aus Greifswald im Jahr 1997 am Fuß des Garizim vorgetragen habe. Das Referat ist im Netz verfügbar unter www.antike-exkursion.de, wenn man die Israel-Exkursion 1997 anklickt; es findet sich in dem Exkursionsband

http://www.antike-exkursion.de/israel/israel_teil2.pdf,
auf S. 78–81.

19 λέγει αὐτῷ ἡ γυνή·
κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ.

20 οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει
τούτῳ προσεκύνησαν·
καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύ-
μοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυ-
νεῖν δεῖ.

19 Spricht zu ihm die Frau:
„Herr, ich sehe, daß du ein Prophet
bist.

20 Unsere Väter haben auf diesem
Berg angebetet.
Und ihr sagt, daß in Jerusalem der
Ort ist, wo man anbeten muß.“

Das Gespräch ist in Samarien, genauer in der Stadt Sychar am Fuß des Garizim, situiert (Joh 4,4–5), dem heiligen Berg der Samaritaner, auf den sich die Frau in ihrer Frage bezieht: Soll man hier am Garizim anbeten, wie die samaritanischen Vorfahren der Frau festgelegt haben – oder dort in Jerusalem, wie die Juden meinen? Zu dieser Frage bittet die Frau Jesus, Stellung zu beziehen. Jesus antwortet in v. 21:

21 πίστευέ μοι, γύναι,
ὅτι ἔρχεται ὥρα
ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε
ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ
πατρί.

21 Glaube mir, Frau,
es kommt die Stunde,
wo man weder auf diesem Berg
noch in Jerusalem den Vater anbe-
ten wird.

Die Antwort Jesu ist eine radikale Absage Jesu an die Heiligkeit beider Orte: „Es kommt die Stunde, wo man weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten wird.“ Die Anbetung auf diesem Berg ist damit genauso sinnlos wie die Anbetung in Jerusalem – Jerusalem kommt keine wie auch immer geartete Heiligkeit zu. Wer in Jerusalem anbetet, tut Sinnloses; er gehört einer vergangenen Epoche an.¹⁵⁸ Und in v. 23 wird dieser Gedanke folgendermaßen ausgeführt:

¹⁵⁸ Vgl. die Auslegung bei Jürgen Becker: Hier in v. 21.23f. „sind die wahren Anbetter unter der Bedingung des Geistes allen anderen gegenübergestellt. ... [Die] Frage [der Frau] nach dem Ort wahrer Anbetung wird sich als überholte Frage erweisen; ja (V 23) diese Überholtheit ist schon Gegenwart: Mit Jesus ist ein allein noch gültiger Gegensatz gesetzt, der alle anderen aufhebt: Anbetung im Geist und in der Wahrheit oder keine wahre Anbetung.“ (Jürgen Becker: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10, ÖTK 4/1, Gütersloh/Würzburg, 3. Auflage 1991, S. 208.)

<p>23 ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἔστιν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσ- κυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.</p>	<p>23 Aber es kommt die Stunde – und jetzt ist sie da –, wo die wahren Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit an- beten.</p>
---	--

Das τῷ πατρὶ (*tō patri*) ist hier natürlich johanneisch gefärbt; aber in diesem Punkt stimmt Johannes mit Jesus überein: Die Anbetung des Vaters ist unabhängig von dem Platz, an dem man betet. Eines Tempels bedarf es dazu ersichtlich nicht.

* * *

Wir gehen hier nicht der Frage nach, was nun im Tempel im einzelnen passiert ist; auch nicht der Frage, welches die politische Dimension der Tempelaktion war. Robert Eisler¹⁵⁹ hat an eine militärische Aktion gedacht, die Jesus im Tempel inszenierte, um sich als βασιλεύς (*basileus*) der Juden zu erweisen.¹⁶⁰ Eisler rechnet mit umfangreichen militärischen Operationen des Pilatus mit dem Ziel, den Aufstand zu unterdrücken. Jesus habe den Tempel mit seinen Anhängern besetzt, so daß die Situation aus Sicht der römischen Verwaltung brenzlich wurde. Eisler schreibt beispielsweise:

... daß die beim Einzug Jesu vom Ölberg her in die Stadt eingedrungenen Galiläer den Tempel, die *Barjonim* ..., von Jerusalem, die sich mit ihnen verbündet hatten, durch Überumpelung der Wache den Siloahurm besetzt hatten, so daß Pilatus die beiden Punkte im Gegenstoß wieder zurückerobern mußte.¹⁶¹

Ausführliche Diskussionen der archäologischen Befunde in bezug auf den Siloah-Turm¹⁶² führen Eisler zu der These, daß die damaligen militärischen Operationen sich an den Ergebnissen der Archäologen ablesen ließen. Eisler schließt diese Überlegungen mit der Bemerkung ab:

¹⁵⁹ Robert Eisler: Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach der neuerschlossenen *Eroberung von Jerusalem* des Flavius Josephus und den christlichen Quellen, Band I, RWB 9/1, Heidelberg 1929; Band II, RWB 9/2, Heidelberg 1930.

¹⁶⁰ Robert Eisler, a. a. O., Bd. II, S. 508–551.

¹⁶¹ Robert Eisler, a. a. O., Bd. II, S. 517.

¹⁶² Robert Eisler, a. a. O., Bd. II, S. 518–525.

Das Schicksal des Turmes unter dem mit äußerster Wucht und mit schwerem Gerät angesetzten Gegenangriff der Römer beweist, wie ernst Pontius Pilatus die Sachlage beurteilte – und wie richtig und zweckmäßig er sie meisterte.¹⁶³

Die Eislersche These fügt sich in eine lange Tradition ein, die in Jesus einen politischen Revolutionär sieht, der sein Ziel auf militärischem Weg erreichen will.¹⁶⁴ Ich habe Ihnen die Eislersche Position vorgestellt, weil Sie in Ihrem Leben künftig immer wieder mit solchen Thesen konfrontiert werden werden. Alle diese Thesen leiden unter der methodischen Unzulänglichkeit, die schon das Eislersche Buch kennzeichnet. Sie sollten daher bei den künftigen Vertretern solcher Thesen immer besonders auf die methodische Frage achten: Wie werden die Quellen herangezogen? Ist diese Herangehensweise vertretbar? Das sind die entscheidenden Fragen.

* * *

Abschließend können wir als Ergebnis festhalten: Auch die sogenannte Tempelreinigung paßt gut zu der bisher rekonstruierten Verkündigung Jesu: Wir haben aus der galiläischen Periode von der Ablehnung der Reinheitsvorschriften durch Jesus gehört. Dort war abschließend das Käsemannsche *dictum* zitiert worden, wonach Jesus die gemeinantike Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Räumen aufhebt.¹⁶⁵ Dies gilt natürlich auch für den aus jüdischer Sicht schlechthin heiligen Raum: den Tempel in Jerusalem. Dieser spielt deshalb für Christen keine Rolle. Sie sollten sich daher davor hüten, neue heilige Plätze und Räume durch die Hintertür wieder einzuführen . . .

Ergebnis

¹⁶³ Robert Eisler, a.a.O., Bd. II, S. 525. Wenigstens anmerkungsweise sei erwähnt, daß Eisler all diese Rekonstruktionen aufgrund des lukanischen Textes Luk 13,1–5 vornimmt, der seiner Auffassung nach in die Jerusalemer Zeit Jesu gehört (und mithin von Lukas falsch eingeordnet ist).

¹⁶⁴ Vgl. dazu die umfassende Darstellung von Ernst Bammel: The revolution theory from Reimarus to Brandon, in: Ernst Bammel/C.F.D. Moule [Hg.]: Jesus and the Politics of His Day, Cambridge 1984 (Nachdr. 1985), S. 11–68; zu Eisler insbesondere S. 32–37.

¹⁶⁵ Vgl. dazu oben S. 64 mit Anm. 114.

b) Das Herrenmahl

Mk
14,22–25 parr.

Damit kommen wir zum zweiten Stück unseres Jerusalem-Abschnitts, dem Herrenmahl.¹⁶⁶ Ich halte mich im folgenden strikt an die markinische Fassung; andernfalls hätten wir hier die parallelen Texte aus dem 1. Korintherbrief (1Kor 11,23–25), aus dem Lukasevangelium (Luk 22,14–20) und aus dem Matthäusevangelium (Mt 26,26–29) zu berücksichtigen, was den Rahmen dieser Vorlesung sprengen würde. Hier zunächst der Text mit Übersetzung:¹⁶⁷

22 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν·

λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς·

τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν·

25 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

22 Und da sie aßen, nahm er Brot, sprach den Segen und brach es und gab es ihnen und sagte:

„Nehmt, das ist mein Leib.“

23 Und er nahm einen Kelch, sprach den Dank und reichte ihn ihnen, und sie tranken alle daraus.

24 Und er sprach:

„Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“

25 Amen ich sage euch, ich werde nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis zu dem Tage, wo ich es neu trinke im Reiche Gottes.“

Man sollte dieses Stück besser nicht mit „Die Einsetzung des Abendmahls“ überschreiben.¹⁶⁸ Denn eingesetzt wird es hier ja gar nicht, und auf eine Wiederholung weist nichts hin. Bei Markus steht nichts davon, „daß der Akt zur Wiederholung bestimmt sei.“¹⁶⁹

¹⁶⁶ Gerne wäre ich in diesem Zusammenhang auf den wichtigen Aufsatz von *Knut Backhaus*: Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?, ThGl 86 (1996), S. 343–356 eingegangen. Leider ist er mir heute, da ich diese Zeilen schreibe (3. Dezember 2006) nicht zur Hand. Ich werde ihn aber bei der nächsten Auflage dieser Vorlesung gebührend würdigen . . .

Hier muß ich mich *rebus sic stantibus* darauf beschränken, das Backhausssche Ergebnis zu referieren: Jesus hat bei der Einsetzung des Herrenmahls von der διαθήκη gesprochen!

¹⁶⁷ Die Übersetzung nach *Julius Wellhausen*, S. 112 = S. 432.

¹⁶⁸ Dieser Sprachgebrauch ist nämlich offenbar unausrottbar, wie meine eigene Anmerkung 166 auf dieser Seite beweist . . .

¹⁶⁹ *Julius Wellhausen*, S. 113 = S. 433.

Der Vorgang als solcher ist einfach: Jesus verteilt Brot und Wein an seine zwölf Jünger. Schwierig ist dagegen die Deutung, die im Text gegeben wird. Zunächst muß betont werden: Es handelt sich nicht um ein Passamahl, auch wenn die vorherigen Stücke¹⁷⁰ dies nahelegen. Alle für ein Passamahl spezifischen Speisen fehlen in unserem Text, so – um nur die wichtigste zu nennen – das Passalamm selbst.

Ich konzentriere mich im Rahmen dieser Vorlesung auf die Auslegung des Deuteworts in v. 24: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Zwei Fragen lassen sich herausgreifen:

1. Was heißt τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης (*to haïma mou tēs diathēkēs*) und
2. Was bedeutet τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (*to ekchynnomenon hyper pollōn*)?

Zu 1. Was heißt τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης (*to haïma mou tēs diathēkēs*)? Wer dieser Frage nachgeht, muß sich zunächst mit dem Wort διαθήκη (*diathēkē*) befassen. Da das griechische Wort διαθήκη (*diathēkē*) in der LXX als Übersetzung von בְּרִית (*bē rîṭ*) verwendet wird, darf man diesen hebräischen Hintergrund bei unserer Erörterung nicht außer Acht lassen. Ich erinnere Sie daher zunächst an einige bibelkundliche Fakten aus dem Pentateuch.¹⁷¹

Wir haben, wenn wir dem Text des Pentateuchs entlang gehen, zunächst den Noahbund, bitte Bund immer in Anführungszeichen, also »Bund«, in Gen 9,1–17 (ein P-Stück). Wir haben sodann *zweitens* den »Bund« mit Abraham in Gen 15,18, eine Mischung aus J und E.¹⁷² Wir haben *drittens* den Sinaibund mit Mose Ex 19,5ff., wenn ich recht berichtet bin, aus E stammend.¹⁷³ Wir haben sodann *viertens* eine בְּרִית (*bē rîṭ*) zwischen Josua und dem Volk (Jos 24,25), diese fällt aus der Reihe, weil Gott hier nicht beteiligt ist.

Zu diesen Stellen aus dem Pentateuch und Josua gesellen sich dann aus dem Alten Testament zwei weitere, der Davidsbund, wo die an David ergangene Verheißung (2Sam 7) als בְּרִית (*bē rîṭ*) interpretiert wird (2Sam 23,5; Ps 89,4f. u.ö.) und der berühmte neue Bund aus Jer 31,31.

¹⁷⁰ Vgl. etwa Mk 14,12–16, wo im Rahmen der Passavorbereitungen die wunderbare Auffindung des Festsals erzählt wird.

¹⁷¹ Vgl. hierzu die Ausführungen oben im ersten Teil dieser Vorlesung in den Prolegomena im Paragraphen 3 *Was ist Neues Testament*, besonders die Seiten 19–27.

¹⁷² In der P-Version ist dieser »Bund« mit Abraham in Gen 17,1–14 breit ausgeführt (hier auch, im Unterschied zu Gen 15,18, mit dem Zeichen der Beschneidung).

¹⁷³ Dieser »Bund« mit Mose wird von Ernst Kutsch in seinem einschlägigen Buch (*Ernst Kutsch: Neues Testament – Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert*, Neukirchen-Vluyn 1978) bestritten.

Zu 1.

Was heißt

τὸ αἷμα μου τῆς
διαθήκης?

An allen diesen Stellen steht im hebräischen Text בְּרִית (*b^e rîṭ*), in der griechischen Übersetzung aber διαθήκη (*diathēkē*). Daran können Sie erkennen, daß wir uns zunächst dem hebräischen בְּרִית (*b^e rîṭ*) zuwenden müssen, bevor wir nach dem griechischen διαθήκη (*diathēkē*) fragen können. „Die ursprüngliche Bedeutung des hebr. בְּרִית [*b^e rîṭ*] ... ist nicht ein Vertrag oder eine Vereinbarung zwischen zwei Parteien. (Daher ist die deutsche Übersetzung »Bund« sehr mißverständlich!) בְּרִית [*b^e rîṭ*] enthält vor allem die Idee des Auferlegens oder der Verpflichtung, wie auch aus der ... Etymologie hervorgeht.“¹⁷⁴ D. h. בְּרִית [*b^e rîṭ*] ist eine einseitige Angelegenheit, nicht aber, wie die deutsche Übersetzung »Bund« nahelegt, eine Abmachung zwischen zwei gleichberechtigten Partnern.

Das griechische Wort διαθήκη (*diathēkē*) bedeutet zunächst Ordnung oder Einrichtung; sodann (und dies ist die weitaus häufigste Bedeutung): letztwillige Verfügung, Testament (vgl. im Neuen Testament Gal 3,15–18). Auffallend ist nun, daß διαθήκη (*diathēkē*) in der LXX „im poetischen Parallelismus wie in enger prosaischer Zusammenordnung mit Begriffen wie νόμος, πρόσταγμα, ἐντολαί, δικαιώματα, κρίματα [*nomos, prostagma, entolai, dikaiōmata, krimata*] erscheint Als Synonym von νόμος [*nomos*] usw[...] kann διαθήκη [*diathēkē*] nicht Vertrag, Bund bedeuten, sondern nur Anordnung, Verfügung.“¹⁷⁵ Daher ist an unserer Stelle im Markusevangelium eine Übersetzung mit »Bund« von vornherein sehr unwahrscheinlich.

Im Neuen Testament begegnet διαθήκη (*diathēkē*) recht selten; insgesamt handelt es sich um 33 Belege, sieben davon in alttestamentlichen Zitaten.¹⁷⁶ Man kann daran erkennen, daß der Bundesgedanke im Neuen Testament – anders als im Alten Testament (fast 300 Belege!) und im Judentum – nicht zu den zentralen Leitmotiven der theologischen Reflexion gehört.¹⁷⁷ Bei den Synoptikern begegnet διαθήκη (*diathēkē*) (mit

¹⁷⁴ Moshe Weinfeld: Art. בְּרִית [*b^e rîṭ*], ThWAT I (1973), Sp. 781–808; Zitat Sp. 784. In diesem Artikel auch die interessante statistische Angabe, daß von den 287 בְּרִית [*b^e rîṭ*]-Belegen des Alten Testaments in LXX 267 mal mit διαθήκη übersetzt wird (Sp. 785).

¹⁷⁵ Johannes Behm/Gottfried Quell: Art. διαθήκη, ThWNT II (1935), S. 106–137; Zitat S. 129, Z. 12–14 und Z. 16–17 (Behm). Die Hervorhebung ist von mir (im Original sind lediglich die Wörter »Vertrag, Bund« und »Anordnung, Verfügung« kursiv gedruckt).

¹⁷⁶ Zum neutestamentlichen Befund vgl. schon in den Prolegomena die Ausführungen oben im Paragraphen 3, Seite 19–20.

¹⁷⁷ Vgl. dazu Friedrich Lang: Gesetz und Bund bei Paulus, in: Rechtfertigung (FS Ernst Käsemann), Tübingen und Göttingen 1976, S. 305–320. Schwerpunkte innerhalb des Neuen Testaments bilden Paulus (7 Belege und 1 im Eph) und der Hebräer-

Ausnahme von Lk 1,72) nur im Kelchwort der Abendmahlstradition – wir können also aus dem sonstigen Gebrauch des Wortes in unserm Fall gar keine Rückschlüsse ziehen, weil es einen sonstigen Gebrauch nicht gibt – ; Markus hat es nur an dieser einzigen Stelle 14,24! Für ihn handelt es sich also in der Tat um ein Hapaxlegomenon. Daraus entwickelt Lang die folgende – plausible – These: Die judenchristliche Gemeinde hat schon früh den Tod und die Auferstehung Jesu Christi mit Hilfe des *διαθήκη* (*diathēkē*)-Gedankens interpretiert – was nur in der liturgischen Tradition erhalten blieb –, in der weiteren Entwicklung der Kirche aber wurde das Motiv des Bundes nur von einzelnen Schrifttheologen für ihre Verkündigung fruchtbar gemacht.

**διαθήκη ist im
Markusevange-
lium Hapaxlego-
menon!**

Ist hier also von einer neuen *διαθήκη* (*diathēkē*) die Rede¹⁷⁸, so ist nicht an ein neues Testament zu denken (wie die lateinische Übersetzung von Mk 14,24¹⁷⁹ nahelegt), sondern an eine neue *בְּרִית* (*b' rîṭ*). Damit sind die alttestamentlichen *διαθήκαι* (*diathēkai*) überholt. Das Wort von der neuen *διαθήκη* (*diathēkē*) – wenn es denn auf Jesus zurückgeht – reiht sich dann ein in die Rede vom neuen Wein und den neuen Schläuchen, die uns aus Kapitel 2 des Markusevangeliums schon bekannt ist.¹⁸⁰ Jesus grenzt sich vom Alten ab und propagiert etwas Neues. Hat Lukas das durchweg zu vertuschen gesucht, so hat Markus diesen Zug der Lehre Jesu treu bewahrt.

* * *

Zu 2. Was bedeutet *ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* (*τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*)? Eine vergleichbare Aussage findet sich schon in Mk 10,45: „Auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben.“ Zur Debatte steht an den beiden Stellen, was man in der Dogmatik die »Heilsbedeutung des Todes Jesu« nennt.¹⁸¹

**Zu 2.
Was bedeutet
ἐκχυννόμενον
ὑπὲρ πολλῶν?**

brief (17 Belege!). Die Pastoralbriefe, die Katholischen Briefe (außer Hebr) und Johannes haben *διαθήκη* gar nicht.

¹⁷⁸ Bei Markus heißt es nicht ausdrücklich *neue διαθήκη* (so nur bei Paulus), aber der Sache nach ist sie das natürlich.

¹⁷⁹ Die Vulgata übersetzt den Vers wie folgt:

*et ait illis
hic est sanguis meus novi testamenti
qui pro multis effunditur.*

¹⁸⁰ Zu Mk 2,21–22 vgl. oben S. 174 mit Anm. 26.

¹⁸¹ Vgl. dazu insgesamt das kleine Büchlein *Zur Bedeutung des Todes Jesu*. Exegetische Beiträge [von] Hans Conzelmann, Ellen Flesseman-van Leer, Ernst Haenchen, Ernst Käsemann und Eduard Lohse, Gütersloh ²1967.

An unserer Stelle ist das Verbum ἐκχέω (*ekcheō*) „ausgießen“ verwendet, welches „wiederholt für das Ausgießen des Opferblutes (Lev 4,7.18.25.30. 34 u.ö.) und das Trankopfer (Jes 57,6) verwendet“ wird. „Ob die Wendung hier auf Jes 53,12b: »Er (der Knecht) schüttet sein Leben aus in den Tod« zurückgreift, ist umstritten, doch wird man wegen des Begriffs der Vielen, für die die Sühne geleistet wird, ohne eine Anlehnung an Jes 53,11f. nicht auskommen. Dabei ist zu bedenken, daß wahrscheinlich schon der Tod des Gottesknechtes als einmalige Sühne aufgefaßt ist, die das stetig dargebrachte Sühneopfer aufhebt.“¹⁸² Das πολλοί (*polloi*) deutet an, daß diese Sühne nicht einer Einschränkung unterliegt, also nicht etwa auf Israel beschränkt ist. Sie ist vielmehr universal gemeint.

c) Die Kreuzigung

Erst ganz am Schluß unseres langen Weges kommen wir wieder zum Apostolikum zurück: Von der Verkündigung Jesu, die wir in den vergangenen Wochen besprochen haben, sagt das Apostolikum nicht ein Wort. Noch nicht einmal Johannes der Täufer wird erwähnt, dafür aber immerhin Pontius Pilatus: „... gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben“ – das ist neben der wunderbaren Geburt das Einzige aus dem Leben Jesu, was im Apostolikum einen Niederschlag gefunden hat. So ist Pontius Pilatus wegen dieses Bekenntnissesatzes zum bekanntesten Menschen aus der Antike geworden, dessen Ruhm einen Alexander, einen Caesar, einen Nero bei weitem überstrahlt. Wenn man eine Umfrage in christlichen Gegenden machen würde, führte Pontius Pilatus mit Sicherheit die Bekanntheitsliste mit weitem Vorsprung an . . .

In krassem Gegensatz zu seiner Bekanntheit in der heutigen Zeit steht die materielle Hinterlassenschaft des Pontius Pilatus aus seinen zehn Amtsjahren (26–36 n. Chr.) in Palästina. Sie beschränkt sich auf einen einzigen Stein, der seinen Namen überliefert. Gerade deshalb war der Fund seinerzeit eine Sensation, denn abgesehen von einigen wenigen Stellen in den römischen Geschichtsschreibern und natürlich vor allem bei Flavius Josephus hatte Pilatus außerhalb der christlichen Überlieferung keinerlei Spuren hinterlassen. Der Stein wurde im Jahr 1961 während der italienischen Ausgrabungen in Caesarea Maritima beim Theater in zweiter Verwendung als Treppenstufe gefunden.

¹⁸² Joachim Gnilka, II 245f.