



Nadja Troi-Boeck

Antijudaistische Passionsgeschichten?

**Die biblischen Passionsgeschichten und ihre
Wirkungsgeschichte in der neutestamentlichen
Diskussion am Beispiel von Matthäus 27,25**

Da antwortete das ganze Volk und sprach: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder! (Mt 27,25, Lutherbibel)

«A terrible verse, a horrible invention ... This is one of those phrases which have been responsible for oceans of human blood, and a ceaseless stream of misery and desolation.» (C. G. Montefiore)¹

**Der fatalste Text
in den Evangelien.**

In Chroniken aus dem Mittelalter gibt es Texte, in denen Massaker und Verbrennungen von Jüdinnen und Juden mit dem oben zitierten Vers aus dem Matthäusevangelium begründet werden. Es sei die Erfüllung des Fluches, den laut Mt 27,25 das Volk, das vor Pilatus versammelt ist, über sich selbst ausspricht.² Wohl kaum ein Vers

1 Claude G. Montefiore: Synoptic Gospels II. London 1927, S. 346.

verdeutlicht die Problematik der Passionsgeschichten so stark wie Mt 27,25. Andere Texte wären ebenso zu nennen³, aber die Diskussion um den Antijudaismus der Passionsgeschichten lässt sich an der Schwierigkeit des Umgangs mit Mt 27,25 exemplarisch verdeutlichen, denn dieser Vers ist integraler Bestandteil der Erzählung über Leiden und Tod Jesu Christi.⁴ Und es ist der bezüglich seiner Wirkungsgeschichte wohl fatalste Text der Evangelien.⁵ Jedes Jahr in der Passionszeit ist er zum Beispiel durch die Inszenierung der Matthäuspasion wieder präsent und damit auch die Frage, ob wir antijudaistische Tendenzen tradieren, wenn wir diese Passionsgeschichten Jahr für Jahr wieder aufführen oder in den Gottesdiensten am Karfreitag lesen.

Ich stelle die Diskussionen um den Umgang mit den Passionsgeschichten beispielhaft an besagtem Vers dar, um die Problematik insgesamt zu verdeutlichen. Und ich kann an dieser Stelle schon sagen: Das Problem kann nicht gelöst werden. Dazu am Ende des Artikels mehr.

Die antijudaistische Rezeption von Matthäus 27,25, dem sogenannten Blutruf

Schon Ende des 2. Jahrhunderts behauptete der Bischof Melito von Sardes, dass die Juden des Gottesmordes schuldig seien. Aus dieser Behauptung machte Tertullian ca. 200 n. Chr. das Motiv der Kollektivschuld des jüdischen Volkes.⁶ Augustinus verband es mit Mt 27,25. Er deutete Mt 27,25 als Fluch gegen alle Juden, der für alle Zeit gelte, weil sie sich kollektiv des Gottesmordes schuldig gemacht hätten.⁷ So wurde das Motiv der Kollektivschuld in den folgenden fast 2000 Jahren immer wieder als Freibrief für die Ermordung von Jüdinnen und Juden verwendet. Rainer Kampling zeigt in einer ausführlichen Studie über die exegetischen Texte lateinischer Kirchenväter aus dem 2. bis 5. Jahrhundert, dass alle Auslegungen von Mt 27,25 als «antijüdisch» bezeichnet werden müssen, «insofern sie auf verschiedene Weise Distanz, Ressentiments, Unverständnis oder Aversionen gegenüber jüdischen Menschen ausdrücken».⁸ Sie werden aber nicht zur Begründung von expliziter Gewalt gegenüber Juden herangezogen.⁹

Kollektivschuld
des jüdischen
Volkes?

2 Vgl. Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28) Bd. 4. Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002, S. 287.

3 Z. B. das «böse und ehebrecherische Geschlecht» Mt 23,36 u. a.; das «Wehe Jerusalem» Mt 23,37–39; die Seligpreisung der Unfruchtbaren (Lk 23,27–31), die Parabel von den bösen Winzern (Mk 12,1–12; Mt 21,33–46; Lk 20,9–19).

4 Vgl. Zsolt Keller: Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900–1950. Göttingen 2006, S. 77.

5 Vgl. Kruijf: Art. Antisemitismus III, TRE 1978, S. 126.

6 Vgl. Martin Krapf: Kein Stein bleibt auf dem anderen. Die christliche Schuld am Antisemitismus. Neukirchen-Vluyn 1999, S. 138.

7 Vgl. a. a. O., S. 188.

8 Tania Oldenhege: Exegesen neutestamentlicher Passionsgeschichten nach der Shoah. Reihe Christentum und Judentum, Stuttgart 2014 (zur Publikation vorgesehen), S. 55.

9 Vgl. Rainer Kampling: Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA NF 16). Münster 1984, S. 223.

**Antisemitismus
als Folge des
«Blutrufes».**

Was bei den Kirchenvätern begann, zieht sich durch die Reihen protestantischer und katholischer Theologen von Johannes Calvin bis François Mauriac. Sie schreiben die jüdische Kollektivschuldthese anhand von Mt 27,25 auf die eine oder andere Weise fort und deuten sie neu.¹⁰ Die Theologen interpretieren die Gewalt gegen jüdische Menschen in ihrem eigenen Kontext immer wieder als Strafe für den Mord des Gottessohnes.¹¹ Jules Isaac gibt in seinem Buch «Jesus und Israel» viele Beispiele, in denen deutlich wird, dass auch der Antisemitismus des 20. Jahrhunderts als Folge des «Blutrufes» gedeutet wurde.¹² Bis in die Zeit des Dritten Reiches war das Motiv der Kollektivschuld der Juden, die aus dem sogenannten Blutruf gelesen wurde, im christlichen Bewusstsein verankert.¹³ Erst seit 1945 wurde es infrage gestellt und damit der Vers Mt 27,25 problematisiert.¹⁴

Ist Matthäus 27,25 ein antijudaistischer Vers?

Mit ihrem 1974 erschienenen Buch «Faith and Fratricide»¹⁵ forderte Rosemary Radford Ruether Exegetinnen und Exegeten heraus, indem sie argumentierte, dass die Wurzeln des Antijudaismus nicht erst bei den Kirchenvätern liegen, sondern schon bei den frühen christlichen Passionsgeschichten.¹⁶ Nicht nur der Versuch, die römischen Autoritäten zu befriedigen, ist für Ruether der Grund dafür, dass die Schuld an der Kreuzigung den jüdischen Autoritäten zugeschrieben wird, sondern auch die theologische Deutung des Todes Jesu als des von seinem eigenen Volk getötete Gottesknechts (vgl. Jes 53).¹⁷

Durch dieses Buch entbrannten in der neutestamentlichen Wissenschaft Diskussionen, ob die neutestamentlichen Texte selbst schon antijudaistisch sind oder ob es spätere Entwicklungen waren.¹⁸ Texte wie Mt 27,25 wurden neu exegesiert, bald wurden Leselenkungsstrategien, Sozialgeschichte sowie Erkenntnisse aus der Aggressionsforschung¹⁹ und der sozialen Identitätstheorie²⁰ einbezogen, um den Vers erklären, aber auch entscheiden zu können, ob er selbst schon antijudaistisch ist. Vor dem Hintergrund der Entstehung des Matthäusevangeliums in einer Situation des Konflikts zwischen zwei jüdischen Gemeinden, eine davon christusgläubig, gewinnt der Vers eine andere Kontur²¹, wie ich im Folgenden aufzeige.

10 Vgl. Oldenhage, Exegesen, S. 32.

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. Jules Isaac: Jesus und Israel. Wien/Zürich 1968, S. 379–384.

13 Vgl. Oldenhage, Exegesen, S. 31.

14 Vgl. a. a. O., S. 6.

15 Rosemary Radford Ruether: Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism. New York 1974.

16 Vgl. Ruether, Faith, S. 65; Oldenhage, Exegesen, S. 9.

17 Vgl. Oldenhage, Exegesen, S. 10.

18 Vgl. Oldenhage, Exegesen, S. 11.

19 Hierzu z. B. Ulrich Luz: Absolutheitsanspruch und Aggressionspotenzial im frühen Christentum. In: EvTh 64 (2004), S. 268–284.

20 Hierzu u. a. Nadja Troi-Boeck: Konflikt und soziale Identität. Stuttgart 2014 (zur Publikation vorgesehen).

**Konflikt zwischen
zwei jüdischen
Gemeinden.**

Exegetische Beiträge in der Diskussion²²

Durch die Exegese von Mt 27,25 vor dem Hintergrund eines Konflikts lässt sich zeigen:

1. *Das Volk Israel ist nicht insgesamt schuld*

In Mt 27,20 lassen sich die Volksmengen von den jüdischen Autoritäten überreden und geraten damit unter ihren Machteinfluss. Sie entscheiden sich gegen Jesus. Werden die Volksmengen deshalb in Mt 27,25 endgültig verworfen und damit vom Heil ausgeschlossen? Welche Rolle spielt das Volk beim Tod Jesu (Mt 27,20–25)? Wer wird im Text für den Tod Jesu verantwortlich gemacht und wie ist die angesagte Strafe zu verstehen?

Oft wird angenommen, dass in Mt 27,25 das gesamte Volk Israel gemeint ist. Nun ist aber in Mt 27,20–24 von den Volksmengen (ΟΧΛΟΙ) die Rede, erst in Mt 27,25 wird das Volk ΛΑΟΣ genannt. Letzteres ist ein Begriff, den Matthäus selten gebraucht und keineswegs nur im Sinne des Bundesvolkes Israel. Es kann auch nur Teile des Volkes Israel bezeichnen²³ wie auch in anderen neutestamentlichen Schriften.²⁴ Aber ΛΑΟΣ steht nie für nichtjüdische Volksmengen.²⁵ In Mt 27,25 geht es also um Menschen, die zum Volk Israel gehören.²⁶ Ebenso wird das Wort für Volksmengen (ΟΧΛΟΙ) im Matthäusevangelium nicht immer für ein und dieselbe feststehende Gruppe gebraucht.²⁷ Das erklärt auch die unterschiedlichen Verhaltensweisen der Volksmengen: Einmal sind sie Jesus zugetan, dann helfen sie bei der Festnahme oder fordern Jesu Tod. Die Volksmengen stellen somit nie ganz Israel dar, sondern verschiedene Gruppen der Gesellschaft.²⁸ In Mt 27,20–25 geht es also zuerst einmal um die vor Pilatus versammelten Volksmengen²⁹, das heisst einerseits Einwohner Jerusalems und andererseits Teile der zum Fest anwesenden Jüdinnen und Juden.³⁰ Daher geht es nicht um die Schuld des gesamten Volkes Israel, auch wenn in Mt 27,25 von ΛΑΟΣ (Volk) gesprochen wird. Wird ΛΑΟΣ (Volk) in Mt 27,25 sogar nur auf die Jerusalemer Volksmenge bezogen³¹, dann spricht das zusätzlich gegen eine Ausweitung der Schuld auf ganz Israel, da Jerusalem im Matthäusevangelium nicht ganz Israel repräsentiert.³² Auch

Das «Volk»
ist nicht das
Bundesvolk.

21 In der exegetischen Diskussion ist allerdings umstritten, ob der Trennungskonflikt beider Gruppen bereits vorbei war und die starke Polemik gegen die jüdischen Autoritäten im Matthäusevangelium ein Nachhall des Konfliktes war, oder ob die Grenzen zwischen den Gruppen noch nicht deutlich gezogen waren. Gerade ein akuter Konflikt, bei dem es um einen Wettstreit um Mitglieder, um die Definitionsmacht über die Identität Israels nach der Tempelzerstörung und um die theologische Autorität geht, kann die starke Polemik und streckenweise Gnadenlosigkeit gegenüber den Pharisäern und Schriftgelehrten im Text erklären, vgl. Troi-Boeck, Konflikt, S. 43–46, 322–328.

22 Die exegetischen Überlegungen sind meiner Dissertation entnommen: Troi-Boeck, Konflikt, S. 286–290.

23 Vgl. Matthias Konradt: Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium. WUNT 215, Tübingen 2007. S. 171 f., mit vielen Belegen für jeden einzelnen Gebrauch.

24 Vgl. Lk 6,17; 1.29; 9,13; 18,43; 20,1.9; Apg 3,12; 4,1 u.ö., vgl. Konradt, Kirche, S. 170.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. a. a. O., S. 154 f.

28 Vgl. Anthony J. Saldarini: Matthew's Christian-Jewish Community. Chicago/London, 1994, S. 38.

29 Vgl. Konradt, Kirche, 2007, S. 166 f.

30 Vgl. Saldarini, Christian-Jewish Community, S. 32 f.

die Anwesenheit der Hohepriester und Ältesten, die an anderer Stelle (nicht in Mt 27,20) zumindest nominell als Führer des Volkes bezeichnet werden (Hohepriester und Schriftgelehrte des Volkes z. B. Mt 2,4), weist nicht darauf hin, dass das gesamte Bundesvolk Israel gemeint ist. Denn auch die Autoritäten stehen nicht für das gesamte Volk.³³ Die Leserlenkung im Text gibt keinen Hinweis darauf, dass mehr als die aktuelle Versammlung von Menschen vor Pilatus gemeint ist, um die es in dieser Szene geht. Deshalb muss keine semantische Verschiebung von LAOS als eine jüdische Volksmenge hin zum Bundesvolk Israel im Text gelesen werden.³⁴

2. Pilatus' Unschuld ist historisch nicht haltbar

Pilatus war
ein grausamer
Herrscher.

Durch das dargestellte Handeln der jüdischen Autoritäten wird die Schuld der römischen Gerichtsinstanz im Text des Matthäusevangeliums relativiert.³⁵ Historisch ist die Unschuld des Pilatus nicht haltbar, das ist wissenschaftlich unbestritten. Indem die Schuld des Pilatus thematisiert wird, wird ebenso die Kollektivschuld der Juden infrage gestellt. Bereits 1946 zeigte der jüdische Historiker Jules Isaac in seiner umfassenden Untersuchung zu Mt 27,25 unter Berufung auf jüdische Quellen (Josephus, Philo, König Herodes Agrippa)³⁶, dass Pilatus ein grausamer Herrscher war, der gegen aufständische Untertanen brutal vorging. Dementsprechend ist es historisch unwahrscheinlich, dass Pilatus Milde walten liess, wenn es um das Leben eines Juden ging, der zudem mit Aufruhr in Verbindung gebracht wurde.³⁷ Ferner ist eine Passahamnestie historisch nicht belegbar.³⁸

Das Hände-
waschen tilgt
keine Schuld.

Wolfgang Reinbold bezeichnet die Darstellung der Schuld von Juden am Tod Jesu als «theologische These in historischem Gewand», indem er David Flusser zitiert:

- 31 Es gibt entscheidende Argumente dafür, dass OCHLOI und LAOS in Mt 27,20–25 noch enger zu lesen sind: Die Leserlenkung weist daraufhin, dass es in Mt 27,25 nur um die Jerusalemer Bevölkerung geht, wie in Mt 2,3; 16,21; 21,10f. und 23,37. Vgl. Konradt, Kirche, 2007, S. 172f. Jerusalem wird entweder im Zusammenhang mit den Führungspersonen der Stadt genannt (Herodes oder die Hohepriester) oder im Gegensatz zu den Volksmengen gezeigt. Jerusalem wird immer mit negativen Reaktionen gegenüber Jesus konnotiert. In Mt 23,37 wird Jerusalem als prophetenmordende Stadt dargestellt. Die Rolle der Stadt im Zusammenhang mit dem Tod Jesu wird also über das gesamte Evangelium hindurch schon vorbereitet. Ausserdem ist ein Spannungsbogen zwischen Mt 2 und der Passionsgeschichte zu sehen. Schon in Mt 2 wollte die Führungsschicht von Jerusalem den König der Juden töten. Dieselbe Konstellation zeigt sich auch wieder in Mt 27. Vgl. Davies/Allison: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew Vol. III. Edinburgh 1997, S. 594; Konradt, Kirche, S. 173.
- 32 Vgl. Hubert Frankemölle: Matthäuskommentar 2. Düsseldorf 1997, S. 385; Konradt, Kirche, S. 251.
- 33 Vgl. Marlis Gielen: Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte. BBB 115, Bodenheim 1998, S. 385.
- 34 Vgl. Anthony J. Saldarini: Boundaries and Polemics in the Gospel of Matthew. Biblical Interpretation 3 (1995), S. 239–265, S. 245; Gielen, Konflikt, S. 384. Dafür spricht auch, dass in der Passionsgeschichte der Begriff LAOS beide Male für eine konkrete Volksmenge verwendet wird (vgl. Mt 26,5; 27,64), vgl. Hubert Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus, NTA NF 10, Münster 1974, S. 195; Gielen, Konflikt, S. 384; Konradt, Kirche, S. 174.
- 35 Vgl. Gielen, Konflikt, S. 397; Konradt, Kirche, S. 166.
- 36 Letzterer schrieb im Jahr 36 eine Beschwerde über Pilatus an den römischen Kaiser, in der er Pilatus fürchterlicher Grausamkeiten anklagt, vgl. Krapf, Kein Stein, S. 126.
- 37 Vgl. Isaac, Jesus und Israel, S. 362–366, vgl. auch Wolfgang Reinbold: Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarkritische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien. Berlin/New York 1994, S. 262f.

«In der Tat ist die ›Behauptung, die Juden hätten Jesus ermordet, ... eine wirksamere Form des eigentlichen Vorwurfs, die Juden seien nicht Christen geworden.‹»³⁹ Auch der Text des Matthäusevangeliums selbst enthält noch Erinnerungen, dass Pilatus nicht unschuldig ist und gibt entsprechende Lesehinweise: Das Händewaschen reinigt ihn nicht von aller Schuld, denn die Verbindung zum Thema Händewaschen in Mt 15,1–20 erinnert daran, dass Reinheit bei Matthäus ethisch konnotiert ist.⁴⁰ Das Waschen der Hände hilft dann nichts, um rein beziehungsweise unschuldig zu werden. Aber dadurch, dass sich das Volk verführen lässt, wird es in der Erzählung als mitschuldig an Jesu Tod dargestellt.

3. Der Vers deutet die Zerstörung Jerusalems

Im jüdischen Krieg 70/71 n. Chr. wurden Jerusalem und der Tempel zerstört. Die Zerstörung wird auch in jüdischen Quellen als Strafe für das Volk Israel gedeutet. Diese Deutung wird im Matthäusevangelium durch den Vers 27,25 auf die angebliche Schuld der Volksmenge am Tod Jesu bezogen.⁴¹ Im Text erklärt sich die Volksmenge bereit, die Konsequenz für ihre Entscheidung gegen Jesus auf sich zu nehmen.⁴²

Die Zerstörung Jerusalems dient Matthäus aus einer autorzentrierten Perspektive einerseits als Beweis, dass Jesu Botschaft wahr ist – denn die angesagte Strafe ist bereits eingetroffen – und andererseits als Warnung davor, was geschieht, wenn das Volk sich von den Autoritäten verführen lässt.⁴³ Textpragmatisch will der Text ganz Israel warnen, sich nicht von den Gegnern Jesu verführen zu lassen.⁴⁴ Der Text will durch seine gewalttätige Warnung bei den Leserinnen und Lesern eine Entscheidung gegen die jüdischen Autoritäten hervorrufen und dadurch Mitglieder für die christusgläubige Gemeinde gewinnen.⁴⁵

Warnung vor den
Autoritäten.

38 Vgl. Reinbold, Bericht, S. 265 f. Reinbold zeigt weitere historische Schwierigkeiten mit dem Angebot einer Begnadigung Jesu auf: Es gibt keinerlei Belege, dass römische Präfecte Einzelbegnadigungen aussprechen. Vermutlich durften römische Statthalter sie auch gar nicht aussprechen, sondern nur der Kaiser, vgl. Reinbold, Bericht, S. 264 f.

39 Reinbold, Bericht, S. 324. Zitat: David Flusser: Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum (1975). In: ders., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie (ACJD 16). München 1984, S. 95.

40 Vgl. Martin Vahrenhorst: «Ihr sollt überhaupt nicht schwören.» Matthäus im halachischen Diskurs. Neukirchen-Vluyn, 2002, S. 14.

41 Es ist eine Deutung aus Sicht der christusgläubigen Gemeinde für die (bereits) geschehene Zerstörung Jerusalems (vgl. Frankemölle, Matthäuskommentar 2, S. 385; Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25) Bd. 3. Zürich/Düsseldorf/Neukirch-Vluyn 1997, S. 382; Saldarini, Boundaries, S. 245 f.; Peter Fiedler: Das Matthäusevangelium. Stuttgart 2006, S. 358; Vahrenhorst, Schwören, S. 14). Diese Art der Deutung fusst auf biblischem Vorbild, vgl. 1. Kön 9,6–9; Jer 12,7; 22,5; vgl. Jes 64,10; Ez 8,6; 9–11; Kgl 2,6–8. Ähnliche Erklärungen für die Schuld des Volkes an der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. ohne Bezug auf Christus finden sich bei Josephus, Bell 5,19, 6,109.293–295.299; vgl. auch 2. Bar 8,1; Tacitus, Hist. 5,13, aethHen 89,56.

42 Vgl. Konradt, Kirche, S. 177.

43 Vgl. Gielen, Konflikt, S. 387; Vahrenhorst, Schwören, S. 14; Konradt, Kirche, S. 179.

44 Vgl. Konradt, Kirche, S. 179.

45 Vgl. Vahrenhorst, Schwören, S. 15.

Es geht nur
um die nächste
Generation.

Jesus kam, um
das Volk zu retten.

Keine ewig
dauernde
Kollektivschuld.

4. Die Schuld ist nicht ewig

Die Selbstverfluchung der Volksmenge in Mt 27,25 wurde immer wieder als ewig währende Strafe gedeutet. Dagegen spricht eine wichtige Parallele zum Sprachgebrauch: In 1. Kön 2,33 wird Blut auf das Haupt eines Dritten herab gerufen, die nächsten Generationen sind ebenso einbezogen. Dies gilt hier allerdings auf ewig (ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΙΩΝΑ). Diese Formulierung fehlt bei Matthäus. Der Einbezug der Kinder in die Strafe ist aus einer autorenzentrierten Perspektive erklärbar als Parallelisierung zu Mt 2,16–18 (*Kindermord in Bethlehem*) und notwendig, weil die Zerstörung Jerusalems bereits geschehen war, aber ca. 50 Jahre nach Jesu Tod. Nach dieser Deutung der Zerstörung Jerusalems als Strafe für Jesu Tod hat die zweite Generation die Strafe erlebt und sie ist damit abgegolten.⁴⁶ Es ist also nur die nächste Generation gemeint, nicht alle Generationen auf ewig.⁴⁷

Es kann zusammenfassend festgestellt werden, dass in Mt 27,25 das ΛΑΟΣ zwar als schuldig und orientierungslos beschrieben wird (vgl. Mt 9,36), verursacht durch die blinden Führer des Volkes. Aber die Zusage aus Mt 1,21 («er wird sein Volk von ihren Sünden retten») ist damit nicht aufgehoben, denn Jesus kam, das Volk zu retten, und die Zuwendung Jesu ist mit Mt 27,25 nicht vorbei. Die letzte rettende Tat Jesu steht noch bevor: sein Tod. Bei der Wiederholung seines Auftrages in Mt 26,28 deutet der matthäische Jesus seinen bevorstehenden Tod als Lösegeld «für die Vielen». Dieser Tod «für die Vielen» lässt sich schwerlich eingeschränkt auf die Jünger Jesu oder die Völker deuten.⁴⁸ Letztlich zeigt Mt 27,25 noch einmal, warum es Jesus, den Christus, braucht: Das Unverständnis, die Verführbarkeit und die Orientierungslosigkeit des Volkes, verschuldet durch die blinden Führer des Volkes, sollen durch Jesu Leben und Sterben verändert werden. Die Autoritäten sollen dadurch entmacht werden, wie es ihnen in Mt 21,43–45 angesagt wurde, weil sie sich am Eckstein stossen. Der Weinberg Israel soll dagegen wieder errichtet werden. Mt 27,25 ist also nicht als endgültiges Wort über das Volk zu verstehen.⁴⁹

Diese exegetischen Überlegungen zeigen, dass aufgrund von Mt 27,25 nicht von einer auf ewig dauernden Kollektivschuld des jüdischen Volkes gesprochen werden kann, weil im Text nicht von dem Bundesvolk Israel die Rede ist, weil die Strafe nicht als ewige Strafe verstanden wird, und weil historisch Pilatus für die Kreuzigung verantwortlich war.

Diese Erkenntnis hat sich zum Beispiel in der Übersetzung der «Bibel in gerechter Sprache» niedergeschlagen: «Das ganze Volk sagte daraufhin: ‹Sein Blut komme auf uns und die Generation unserer Kinder.›» Dadurch ist die Aussage des Verses auf die Generation, die die Zerstörung Jerusalems miterlebte, beschränkt, wodurch die Vorstellung einer ewigen Kollektivschuld verhindert werden soll.⁵⁰

46 Vgl. Frankemölle, Matthäuskommentar 2, S. 482 f.; Gielen, Konflikt, S. 386.

47 Vgl. Davies/Allison, Matthew Vol. III, S. 592; Gielen, Konflikt, S. 383; Konradt, Kirche, 2007, S. 178.

48 Vgl. Gielen, Konflikt, S. 386.

49 Vgl. Konradt, Kirche, S. 176.

50 Vgl. Oldenhage, Exegesen, S. 39.

Unschuldiger Text?

Und nun? Wenn also exegetisch gezeigt werden kann, dass der Text keine ewige Verfluchung des jüdischen Volkes intendiert und die furchtbare Aussage von Mt 27,25 nicht als frühe Judenfeindschaft verstanden wird, ist dann alles gut? Ist der Text unschuldig, wenn wir wissen, dass ein Geschwisterkonflikt zwischen zwei jüdischen Gruppen, eine davon christusgläubig, solche Polemik hervorrief, weil die Gruppen um Mitglieder warben und zumindest eine der Gruppen überzeugt war, den richtigen Weg für Israel zu kennen, in einer Zeit, da Israel um seine neue Identität rang?⁵¹

Hier wird das anfangs angedeutete Problem ganz deutlich, denn Mt 27,25 bleibt schwierig. Obwohl exegetisch gezeigt werden kann, dass der Vers nicht per se antijudaistisch ist und weder die ewige Verfluchung oder Verwerfung des Volkes noch eine Kollektivschuld aussagt, bleibt nicht nur die scharfe Polemik und brutale Aussage des Textes bestehen. Auch die furchtbare Wirkungsgeschichte, die mit dem Tod von Millionen jüdischen Menschen verbunden ist, ist unwiderruflich geschehen. Unter Berufung auf diesen Vers haben christliche Menschen unerträgliche Schuld auf sich geladen.

Auch der Text selbst ist nicht unschuldig. Denn die Szenerie der Erzählung ruft unwillkürlich eine Reaktion bei Leserinnen und Lesern hervor. Es wird provoziert, Schuld und Unschuld den Protagonisten zuzuordnen. Der Text lenkt den Interpretationsprozess der Leserinnen und Leser, auch wenn er natürlich nicht das Töten von Jüdinnen und Juden fordert.⁵² Es wird aber durch den Text ein gewalttätiges Bild transportiert, das zum Beispiel auch eine Kluft zu den Aussagen der Bergpredigt auftut. Wie ist die Verfluchung des Volkes mit Feindes- und Nächstenliebe zu vereinbaren? Diese Antwort bleibt uns der Text schuldig.

Wenn wir heute Passionsgeschichten rezipieren, sei es als Lesung, in musikalischer Fassung oder als Passionsspiel, die Verse wie Mt 27,25 enthalten, haben wir die Aufgabe, zu einem Text Stellung zu nehmen, der, wenn auch nicht antijudaistisch intendiert, doch ein Bild von Gewalt und Schuld transportiert. Dadurch wurden diese Texte zum «Nährboden des christlichen Antijudaismus».⁵³ Zudem haben wir es bei Mt 27,25 mit einem Vers zu tun, mit dem christliche Menschen Gewalt an jüdischen Mitmenschen gerechtfertigt haben. Daran ändert die Aufarbeitung der Entstehungssituation der Texte nichts. Und es bedeutet zudem, dass auch heute diese Texte ein Gewaltpotenzial entfalten können, wenn es nicht durchbrochen wird, zum Beispiel indem die «mörderische Wirkungsgeschichte»⁵⁴ und auch die eigene Schuldverstrickung derjenigen, die den Text ge- beziehungsweise missbrauchen, Beachtung finden.⁵⁵ So fordert der Theologe Björn Krondorfer, dass «[d]ie <Theologie nach Auschwitz> [...] um eine (familien-)biographische Positionierung erweitert werden [muss], um auch die Tätergeschichte in den Blick zu bekommen.»⁵⁶

Die furchtbare Wirkungsgeschichte bleibt.

Der Text transportiert ein Bild von Gewalt.

Zur Exegese muss die Tätergeschichte kommen.

51 Vgl. Ulrich Luz: Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze. *EvTh* 53/4 (1993), S. 310–327; Troi-Boeck, Konflikt, S. 322–328.

52 Vgl. Amy-Jill Levine: Matthew, Mark, and Luke: Good News or Bad? In: Paula Fredriksen/Adele Reinhartz (Hg.): *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust*. Louisville/London 2002, S. 77–98, bes. 97.

53 John Dominic Crossan: *Wer tötete Jesus? Die Ursprünge des christlichen Antisemitismus in den Evangelien*. München 1999, S. 53.

54 Oldenhage, Exegesen, S. 43.

Neu nach den
Tätern fragen.

Denn christliche Menschen haben durch den Missbrauch des Textes Schuld auf sich geladen. Wenn wir als christliche Theologinnen und Theologen, ohne entsprechende Reflexion, nun versuchen, das jüdische Volk durch die Exegese von einer Schuld freizusprechen, die es ja nie auf sich geladen hat, dann ergibt sich eine bizarre Situation, in der noch einmal ganz neu nach den Tätern gefragt werden muss. In Anbetracht von sechs Millionen getöteten Jüdinnen und Juden in der Shoa wird diese Täterzuweisung des Verses ad absurdum geführt.⁵⁷ Deshalb ist «[d]ie Aufgabe, die sich dann aufdrängt, [...] nicht in erster Linie, das «jüdische Volk» des ersten Jahrhunderts mit Hilfe der historischen Kritik vom Vorwurf des Christus-Mordes zu entlasten, sondern aufzuholen, was die Exegese der Nachkriegszeit versäumt hat: die Aufarbeitung eigener Schuldverwicklungen.»⁵⁸

Die Beschäftigung mit der Ursprungssituation der Texte ist deshalb nicht zu vernachlässigen und die wissenschaftlichen Erkenntnisse müssen der Allgemeinheit zugänglich gemacht werden, damit die Deutung von Mt 27,25 als Kollektivschuld des Volkes Israel und der ewigen Verfluchung unterbunden wird.⁵⁹ So forderten es vor Kurzem die jüdische Neutestamentlerin Amy-Jill Levine und die Theologin Adele Reinhartz.⁶⁰ Deswegen habe ich die exegetischen Ausführungen nicht ausgespart. Doch die Auseinandersetzung mit der Entstehung der Texte reicht nicht aus.

In einem neuen Ansatz im Umgang mit den Texten versuchen Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler deshalb, «biblische Texte innerhalb der kulturellen Matrix von Holocaust-Erinnerung und Bibelinterpretation zu stellen und zu verstehen. Dahinter steht die Einsicht, dass die Bedeutungen und Konnotationen biblischer Texte nach der Shoah vielfältig und ambivalent sind und bleiben. Keine noch so gründliche Kritik am Antijudaismus wird es beispielsweise verhindern, dass Jesu Gleichnis von den bösen Winzern Erinnerungen an die Gewalt gegen Jüdinnen und Juden auslösen kann».⁶¹ Somit stellen diese neuen bibelwissenschaftlichen Beiträge die «vielfältigen Resonanzen zwischen Holocaust-Erinnerungen und Bibelstellen, in denen von Gewalt,

55 Vgl. Oldenhage, Exegesen, S. 21 und zur Bedeutung der Wirkungsgeschichte vgl. Ulrich Wilckens: Das Neue Testament und die Juden. In: EvTh 34 (1974), S. 602–611, S. 608. Der jüdische Theologe Steven Jacobs fordert, dass es auch endlich im Theologiestudium zum Curriculum der Bibelwissenschaften, aber auch zur Erwachsenenbildung in den Kirchengemeinden gehören muss, die Zerstörung und Gewalt, die durch solche Texte angerichtet wurden, zu thematisieren. Vgl. L. Steven Jacobs: Blood on Our Heads. A Jewish Response to Saint Matthew. In: Linafelt, Tod (Hg.): A Shadow of Glory: Reading the New Testament After the Holocaust. New York 2002, S. 57–67, bes. 63 f.

56 Björn Krondorfer: Abschied von (familien)biographischer Unschuld im Land der Täter. Zur Positionierung theologischer Diskurse nach der Shoah. In: Katharina Kellenbach/Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.): Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah. Darmstadt 2001, S. 11–28, bes. 23.

57 Vgl. auch Oldenhage, Exegesen, S. 121. Tania Oldenhage gibt hier ein Beispiel, wie das Motiv der Kollektivschuld andere Schuld diskurse heraufbeschwören kann, aber dadurch auch ins Absurde geführt wird.

58 A. a. O., S. 21.

59 Vgl. Oldenhage, Exegesen, S. 317 f.

60 Vgl. ebd.

61 A. a. O., S. 12.

Die Texte bleiben
ambivalent.

Völkermord, Opferung, Fremdenfeindlichkeit oder Schuldzusammenhängen die Rede ist»⁶² in den Mittelpunkt ihrer Arbeit.⁶³

Zur Sprache bringen – zur Sprache bringen – zur Sprache bringen: Überlegungen zum Umgang mit Matthäus 27,25

Es bleibt zu fragen, wie mit belasteten und belastenden Texten wie Mt 27,25 umgegangen werden kann. Sollten sie aus Perikopenordnungen, aus dem Bibeltext, aus Passionsspielen gestrichen werden? Dieser Vorschlag taucht immer wieder einmal auf.⁶⁴ So berichtet Dominic Crossan von seinem Besuch bei den Passionsspielen in Oberammergau im Jahr 2000, dass der Satz weggelassen worden war. In der Aufführung war er aber durch die aktive Rolle der Charaktere, die Juden darstellten, weiter präsent: Wenn es um die Verurteilung Jesu ging, wurden doch wieder die Juden als schuldig am Tod Jesu dargestellt.⁶⁵ Schon diese Beobachtungen zeigen, dass ein Verdrängen des Satzes allein nicht hilft. Dadurch vergrößert sich nur die Gefahr eines «unreflektierten reenactment»⁶⁶ der Texte. Ausserdem kann die Wirkungsgeschichte der Texte so nicht überwunden werden.

Moisés Mayordomo schreibt, dass Texte durch das Zusammenspiel von Wirkung und Rezeption eine eigene Subjekthaftigkeit in der Geschichte erlangen können und so selbst zu Auslösern geschichtlicher Prozesse werden.⁶⁷ Das gilt gerade auch für Mt 27,25. Ein Verdrängen des Verses kann diesen Prozess nicht mehr verhindern, denn er ist schon geschehen. Die Sätze hallen längst nach, die Assoziationen zwischen diesem neutestamentlichen Vers und der Shoah bleiben⁶⁸ und müssen deshalb zur Sprache gebracht werden und zwar dreifach: Als Text mit Gewaltpotenzial, als

Bloss weglassen hilft nicht.

Assoziationen zur Shoa und die Wirkungsgeschichte zur Sprache bringen.

62 Ebd.

63 Beispiele sind: Tod Linafelt: *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*. Chicago 2000; Katharina von Kellenbach: *Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz*. In: Kellenbach/Krondorfer/Reck (Hg.), *Von Gott reden*, S. 46–67; Björn Krondorfer: *Nationalsozialismus und Holocaust in Autobiographien protestantischer Theologen*. In: Katharina Kellenbach/Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.): *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*. Gütersloh 2006, S. 23–170; Gary A. Phillips: *The Killing Fields of Matthew's Gospel*. In: Tod Linafelt (Hg.): *A Shadow of Glory. Reading the New Testament after the Holocaust*. London 2002, S. 232–247; Tania Oldenhege: *Exegesen*, S. 19; dies.: *Reading the Cross at Auschwitz: Holocaust Memories and Passion Narratives*. In: Tod Linafelt (Hg.), *A Shadow of Glory*, S. 140–154; dies.: *Jüdische Dichtung und christliches Unbehagen. Zum Umgang mit jüdischen Texten in christlichen Kontexten*, In: Kellenbach/Krondorfer/Reck (Hg.), *Von Gott reden*, S. 257–268.

64 Vgl. z. B. Jacobs, *Blood*, S. 63.

65 Vgl. John Dominic Crossan: *The Passion after the Holocaust*, in: Tod Linafelt (Hg.): *A Shadow of Glory*, S. 171–184, bes. 173.

66 Oldenhege, *Exegesen*, S. 111, Fussnote 283.

67 Vgl. Moisés Mayordomo: *Wirkungsgeschichte als Erinnerung an die Zukunft der Texte (Hinführung)*. In: M. Mayordomo (Hg.): *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*. Stuttgart 2005, S. 11–14, hier S. 11.

68 Vgl. Oldenhege, *Exegesen*, S. 122. Sehr eindrücklich dazu das Beispiel einer Folge von South Park, die Tania Oldenhege in ihrer Habilitationsschrift beschreibt, vgl. Oldenhege, *Exegesen*, S. 119–123.

Text mit grausamer Wirkungsgeschichte, als Text, der heute die Frage nach den Täterinnen und Tätern neu stellt. Erst zur Sprache gebracht, können sie problematisiert und kontextualisiert werden und eben nicht nur in der Zeit ihrer Entstehung, sondern auch in unserem heutigen Kontext. Erst das ermöglicht uns, die Frage nach den Schuldzusammenhängen neu zu stellen. Nur so können wir uns selbst und andere Hörerinnen und Hörer befähigen, die Haltung eines *«resisting readers»* – einer widerständigen Leserin – einzunehmen und die Aussagen, die in diesem Vers gemacht werden [aber auch die Miss-Interpretationen, Anm. Autorin] grundsätzlich ab(zu)lehnen⁶⁹, damit die «Weitergabe des christlichen Antijudaismus wie ein Fluch von Generation zu Generation bis heute»⁷⁰ gebrochen werden kann.

Dr. theol. Nadja Troi-Boeck, geb. 1980, studierte Theologie in Rostock, Claremont (USA) und Bern. Sie ist Jugendpfarrerin in der Reformierten Kirchgemeinde Buchs ZH und Lehrbeauftragte für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Ihr gegenwärtiges Forschungsprojekt beschäftigt sich mit der Bibelrezeption Jugendlicher.

Titelbild: Pilatus und Jesus. Naumburger Dom, Relief von ca. 1260.

69 Oldenhage, Exegesen, S. 121 f.

70 A. a. O., S. 312.