



Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Agnethe Siquans, Veronika Tropper und Werner Urbanz

Peer reviewed

Jahrgang 21

Heft 1

2012

Schwerpunktthema: Rein und unrein

- C. CORDONI: Die weißen Tage oder warum die Frau immer noch als „unrein“ gilt, nachdem ihre Unreinheit aufgehört hat 3
- E. SYNEK: „Wenn eine Maus in den Brunnen fällt ...“ Rezeptionsgeschichtliche Anmerkungen zu ἀκαθαρσία unter bes. Berücksichtigung der byzantinischen Rechtsgeschichte 21
- M. LAU: Blutige Hände: Beobachtungen zur Rezeption alttestamentlicher Motive in Mt 27,24f. 42

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Agnethe SIQUANS
agnethe.siquans@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Dr. Veronika TROPPER
tropper@uni-mainz.de

Seminar für Biblische Wissenschaften, Abt. Neues Testament
Saarstraße 22, D-55099 Mainz

Dr. Werner URBANZ
w.urbanz@ktu-linz.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft des Alten und Neuen Testaments
Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Constanza CORDONI
constanza.cordoni@univie.ac.at

Institut für Judaistik
Spitalgasse 2, Hof 7.3, A-1090 Wien

Dipl.-Theol. Markus LAU
markus.lau@unifr.ch

Departement für Biblische Studien
Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg

Dr. Eva M. SYNEK
eva.synek@univie.ac.at

Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:

Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg

(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen.
Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2012 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

BLUTIGE HÄNDE

Beobachtungen zur Rezeption alttestamentlicher Motive in Mt 27,24f.

Markus Lau

Abstract: The article focuses on the analysis of the motifs in and the interpretation of Mt 27:24f. In this context, the Matthean reception of Deut 21:1–9 in combination with the traditions of the blood curse in the Old Testament prove to be an artful allusion and inversion of a Jewish ritual of purification. The Matthean dramatization of the ritual of hand washing and the blood curse, which are interwoven with such allusions, also characterize some of the narrative figures involved in the trial of Jesus particularly with regard to the question of guilt. Especially the elites – Pilate as well as the high priests and the elders – are depicted in an unfavorable light by Matthew. In a final step, the observations are interpreted in relation to their pragmatic function against the backdrop of the (reconstructed) history of the Matthean community.

Es ist keine neue Erkenntnis, dass das Matthäusevangelium in vielfältiger Weise auf alttestamentliche Texte zurückgreift, um die Jesusgeschichte im Licht dieser Traditionen zu erzählen. Das gilt auch für eine zutiefst eigentümliche Szene, die Matthäus im Rahmen seiner Passionsgeschichte entwirft. In Mt 27,24 lesen wir, wie der römische Statthalter Pontius Pilatus Wasser nimmt, sich damit die Hände vor dem ganzen Volk abwäscht und den berühmten Satz spricht: „Unschuldig bin ich an diesem Blut. Seht ihr zu!“ Das ist die Antwort des Pilatus auf die geschlossen auftretende Front des jüdischen Volkes, das – angestachelt durch die Hohenpriester und Schriftgelehrten (Mt 27,20) – nachdrücklich die Hinrichtung Jesu und die Freilassung des Barabbas fordert (Mt 27,15–26). Dem hat der angesichts der Rechtslage eigentliche Handlungssouverän Pilatus nichts mehr entgegenzusetzen. Er will sich mit der Handwaschung elegant aus der Affäre ziehen. „Damit habe ich nichts zu tun! Das ist eure Sache! Seht ihr zu!“ Diese Handwaschung in Kombination mit der Unschuldserklärung verweist in der Inszenierung des Matthäus vor allem auf ein Ritual, das aus alttestamentlicher Tradition bekannt ist, nämlich auf die spezielle Form eines so genannten Reinigungseides, die uns in Dtn 21,1–9 begegnet.

In meinem Beitrag¹ möchte ich mich diesem Reinheitsritual der antiken jüdischen Lebenswelt aus der Perspektive der literarischen Rezeption des Rituals im Matthäusevangelium widmen. Ich betreibe also vor dem Hintergrund des matthäischen Textes Motivkritik. In einem ersten Schritt geht es um eine auf entscheidende Aspekte fokussierte Analyse des Reinheitsrituals, wie es in Dtn 21,1–9 erzählt wird.² Bevor ich dann dieses Ritual mit der matthäischen Erzählweise in Mt 27,24 vergleiche, wird es unumgänglich sein, in einem zweiten Schritt den so genannten Blutruf des ganzen Volkes (Mt 27,25) als unmittelbare Antwort auf die Aktion des Pilatus in den Blick zu nehmen. Mit diesem motivkritischen Marschgepäck lässt sich dann der Vergleich zwischen der alttestamentlichen Tradition und der matthäischen Erzählung durchführen. Im letzten Schritt gilt es, diesen Vergleich inhaltlich auszuwerten und nach der pragmatischen Funktion insbesondere der Abweichungen vom motivischen Vorbild zu fragen.

Keine Frage: Dass Mt 27,24 auf Dtn 21,1–9 verweist, ist längst gesehen worden und hat auch Eingang in die Kommentarliteratur gefunden.³ Neu hingegen sind, soweit ich sehe, die Intensität des Vergleiches und die Auswertung der dabei gemachten Textbeobachtungen im Blick auf eine pragmatisch-funktionale Lektüre dieses Textabschnittes.

1. „... ohne dass bekannt ist, wer ihn erschlagen hat“ – Zum Reinigungseid von Dtn 21,1–9

Dtn 21,1–9 stellt eine spezielle Form eines so genannten Reinigungseides dar. „Reinigungseid“ ist zunächst ein heuristischer Begriff, mit dem ein bestimmter Typus ritueller Verhaltensweisen erfasst wird. Ein Reinigungseid ist ein „als

¹ Es handelt sich bei diesem Aufsatz um meinen an die Erfordernisse der Gattung Zeitschriftenbeitrag angepassten Vortrag bei der 2011er Jahrestagung der ArgeAss. Den anwesenden Kolleginnen und Kollegen danke ich für die herzliche Gastfreundschaft sowie die anregende und weiterführende Diskussion meines Vortrags. Ein besonderer Dank gilt der Schriftleitung der PzB für ihre anhaltende Geduld im Rahmen des Redaktionsprozesses sowie dem Review-Verfasser zu meinem Beitrag, Prof. Dr. Christoph Niemand, für die gründliche Lektüre (vgl. Anm. 7).

² Dabei gibt mein Erkenntnisinteresse den Fokussierungsrahmen vor, der eine Begrenzung auf bestimmte Ritualelemente ermöglicht.

³ Vgl. stellvertretend für viele Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 4: Mt 26–28 (EKK 1/4), Zürich 2002, 276f.: „Die judenchristlichen Leser/innen denken bei diesem Ritus nicht an heidnische Entsühnungsriten, von denen sie vielleicht gehört haben [...] Sie denken vielmehr an etwas, was ihrem eigenen Horizont viel näher liegt und woran auch die sprachliche Formulierung erinnert, nämlich an den biblischen Ritus der Entlastung von Blutschuld von Dtn 21,1–9.“

Schwur deklariertes Unschuldsbekenntnis“,⁴ also die Abrogation von Schuld und damit gleichsam moralischer Unreinheit. Reinigungseide besagen: „Ich bin es nicht gewesen! Ich bin nicht schuld! Ich bin frei von Unreinheit!“ Reinigungseide sind verlässliche Eide, die als dezisorische Eide den in Rede stehenden Streitfall beenden können, weil die im Hintergrund explizit oder implizit angerufene Gottheit gleichsam als Richter und Garant über den Wahrheitsgehalt des Beeideten wirkt und im Falle von Eidbruch strafend tätig wird.⁵ Reinigungseide werden dann gesprochen, wenn juristische oder soziale Streitfälle nicht auf dem Weg von Beweis und Zeugenaussagen entschieden werden können, gleichwohl jemand in nicht zu entkräftendem, aber auch nicht schlüssig zu beweisendem Verdacht steht. Dann kann ein Reinigungseid angeboten oder auch eingefordert werden. Das ist sein sozialer Sitz im Leben.

Weit mehr als nur eine eidliche Unschuldserklärung bietet aber das Ritual von Dtn 21,1–9.⁶ Es handelt sich um ein Ritual für eine bestimmte Situation, die in V.1 unmittelbar angesprochen und inhaltlich umrissen wird: „Wenn in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt, es in Besitz zu nehmen, ein Erschlagener auf dem Feld liegend gefunden wird, ohne dass es bekannt ist, wer ihn erschlagen hat [...]“⁷ Es geht also um einen unnatürlichen Todesfall, um

⁴ Melanie Köhlmoos, Reinigungseid, www.wibilex.de [abgerufen am 07.10.2011]; vgl. zur Sache auch Friedrich Horst, Der Eid im Alten Testament, *EvTh* 17 (1957) 366–384.

⁵ Hier liegt eine gewisse Nähe zum Phänomen des Ordalurteils vor, insofern letztlich die Gottheit den Wahrheitsgehalt des Beeideten dadurch unterstreicht, dass es der Eidsprecherin weiterhin gut geht bzw. man den Meineid dadurch erkennen kann, dass es dem Eidsprecher schlecht ergeht. Ein Reinigungseid impliziert daher auch Elemente der bedingten Selbstverfluchung, die in aller Regel allerdings nicht ausgesprochen, sondern nur implizit mitgedacht werden („Wenn ich nicht die Wahrheit sage, dann soll Gott mich strafen“). Darauf macht Horst, *Eid* (Anm. 4) 375–377, aufmerksam.

⁶ Mir geht es im Folgenden um eine Analyse dieses Rituals auf der Ebene des Endtextes, womit ich nicht ausschließen will, dass es literarische Vorstufen zu Dtn 21,1–9 gegeben hat. Nur sind diese Vorstufen für die matthäische Rezeption meinem Eindruck nach nicht von Belang. Zur Literarkritik von Dtn 21,1–9 vgl. etwa Jan Dietrich, Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten (*Orientalische Religionen in der Antike* 4), Tübingen 2010, 65–96. Eine prinzipiell interessante, aber hier ebenfalls zu vernachlässigende Frage besteht darin, ob Matthäus auf Dtn 21,1–9 in der MT- oder in der LXX-Fassung zurückgreift. Das ist insofern von untergeordneter Bedeutung, als es sachlich in den für die matthäische Rezeption zentralen Elementen der Verse Dtn 21,7f. keine gravierenden Abweichungen zwischen den beiden Textformen gibt.

⁷ Alttestamentliche Texte werden, sofern nicht anders verzeichnet, nach der revidierten Elberfelder Übersetzung zitiert, Texte der LXX nach *Septuaginta Deutsch*. Eine Ausnahme bildet der Vers Dtn 21,8, den ich nach Dietrich, *Schuld* (Anm. 6) 65, zitiere. Während die Elberfelder Übersetzung bei diesem Vers kommunikativ explizierend von „Vergebung“ spricht, wird man *kpr* zunächst besser mit „sühnen/Sühne schaffen“ oder „zudecken“ übersetzen, wie sich dies et-

das Auffinden eines Erschlagenen, um jemanden, der gewaltsam zu Tode gekommen ist. Dieser aufgefundene Tote wird nun im Rahmen der im Hintergrund von Dtn 21,1–9 stehenden religiösen und rechtlichen Vorstellungen, die sich im Grenzbereich von Kollektivschuld und Kollektivhaftung bewegen,⁸ zum Problem für das ganze Volk Israel, nicht etwa nur für die Stadt, die dem Tatort am nächsten liegt und auf die der Text im Fortgang abhebt.⁹ Denn das vergossene Blut des Opfers stört neben dem sozialen Frieden¹⁰ auch und nicht zuletzt das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk empfindlich. Das vergossene Blut bringt – verkürzt gesagt¹¹ – eine Gefährdungssituation für das

wa bei Dietrich findet. Den Hinweis auf diese Übersetzungsproblematik verdanke ich Christoph Niemand.

⁸ Auf den oder die faktischen Täter kann Dtn 21,1–9 nicht abheben, weil diese gerade unbekannt sind. Vgl. zum Phänomen der Kollektivschuld und -haftung Dietrich, Schuld (Anm. 6) 196–227. Als inneralttestamentliche Parallele legt sich Jer 26,15 nahe: „Doch sollt ihr eindeutig wissen, dass ihr, wenn ihr mich tötet, unschuldiges Blut auf euch bringt und auf diese Stadt und auf ihre Bewohner. Denn in Wahrheit, der Herr hat mich zu euch gesandt, all diese Worte vor euren Ohren zu reden“ (vgl. auch Jer 51,35; 1 Kön 2,33).

⁹ Dass ganz Israel und nicht nur die nächstliegende Stadt von dieser Blutschuld betroffen ist, lässt sich dem Text schon in V.1 entnehmen, da hier im Rahmen der Landgabeformel das ganze Volk gemeint ist. Entsprechend ist bei V.2 die Rede von „deinen Ältesten und Richtern“ auf Gesamtisrael zu beziehen. Dem korrespondiert schließlich auch, dass in V.8 erneut vom ganzen Volk Israel die Rede ist. So auch Klaus Koch, Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt“ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 128–145: 137; Duane L. Christensen, Deuteronomy 1:1–21:9, revised (WBC 6A), Nashville 2001, 458; Georg Braulik, Deuteronomium II: 16,18–34,12 (NEB.AT 28), Würzburg 1992, 152.

¹⁰ Vgl. zum Zusammenhang von Reinheitsregeln und sozialer Ordnung Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985: Douglas untersucht u. a., wie Reinheitsregeln das soziale Miteinander ordnen und Gesellschaftssysteme stabilisieren. Eine Übertretung dieser Regeln, ein Tabubruch, kann dabei die soziale Ordnung stören. Reinheitsregeln haben daher auch die Funktion, „einander zu guten Bürgern zu machen“ (14). Vgl. zur Sache auch Dietrich, Schuld (Anm. 6) 195f.

¹¹ Zum kulturanthropologischen Hintergrund und Zusammenhang von Blutschuld, „schicksalswirkender Tatsphäre“ und Tun-Ergehen-Zusammenhang vgl. Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103; Henning Graf Reventlow, „Sein Blut komme über sein Haupt“, VT 10 (1960) 311–327; Koch, Spruch (Anm. 9) 136: „Wo Blut vergossen wird, bildet es eine ‚Blutsphäre‘, die den Urheber der Tat einhüllt, vor allem an seinen Händen und seinem Haupt haftet, aber auch die Menschen ergreift, mit denen er zusammenlebt“ (Hervorhebung im Original); Bernd Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, ZThK 91 (1994) 247–271; Dietrich, Schuld (Anm. 6) 196–227. Dass ungesühnter und nicht legitimierter Blutfluss im Horizont alttestamentlicher Kultur eine Gefährdungssituation für den oder die Verantwortlichen mit sich bringt bzw. bringen kann, wird von keinem der Autoren bestritten. Im

ganze Volk mit sich, weil der Blutfluss bisher ungesühnt geblieben ist und damit bleibend Blutschuld besteht, die am ganzen Volk gleichsam klebt, auch wenn nur einer der Täter ist. Denn Blutfluss allgemein und im Besonderen als Verlust eines menschlichen Lebens verlangt Sühnung und damit Wiederherstellung der durch den Blutfluss gefährdeten und gestörten Ordnung. Num 35,33 etwa fordert: „Ihr dürft das Land, in dem ihr wohnt, nicht entweihen; denn Blut entweicht das Land, und man kann das Land von dem darin vergossenen Blut nur durch das Blut dessen entsühnen, der es vergossen hat.“ Zu allem Überfluss ist aber der Täter im von Dtn 21,1 vorausgesetzten Fall unbekannt und sind Zeugen für Mord und Totschlag nicht vorhanden. Eine (sühnende) Bestrafung ist insofern nicht möglich. Und eben für diesen Fall bietet Dtn 21,1–9 einen Ausweg in Form eines Rituals, mit dem die gestörte Ordnung wieder ins Lot gebracht wird und Land sowie Volk gereinigt werden.

Wir haben es mit einem mehrstufigen Ritual zu tun, das aus verschiedenen Riten¹² besteht. In einem ersten Ritus (V. 2f.) wird festgestellt, wer für den weiteren Ritualablauf zuständig ist. Dies geschieht durch Entfernungsmessung. Die Stadt, die dem Tatort am nächsten liegt, muss in der Folge – vertreten durch ihre Ältesten – die sich anschließenden Schritte des Rituals vollziehen. Zuständig für die Entfernungsmessung sind die Ältesten und Richter Israels, also Vertreter des gesamten Volkes, die gleichsam als neutrale Größen agieren können, um die Entfernungsmessung tatsächlich gerecht vorzunehmen.¹³ Dass dabei die nächstliegende Stadt die Ritualkosten und den Ritualaufwand übernehmen muss, könnte ein Indiz sein, dass der Täter mit höherer Wahrchein-

Diskurs umstritten ist allerdings, wie die Blutschuld auf den Täter bzw. das verantwortliche Kollektiv zurückfällt: Handelt es sich um einen nahezu naturhaften Automatismus, der darauf beruht, dass die schlechte Tat geradezu magisch den Verantwortlichen umhüllt und sich von selbst (irgendwann) negativ auf ihn auswirkt (so Koch); oder bedarf es einer Art „Zwischeninstanz“, weil Tun und Ergehen eben nicht organisch aufeinander folgen? In diesem Sinne setzt Reventlow zwischen Tun und Ergehen Gott als richtende Instanz, weil ein reiner Automatismus mit einem allmächtigen und von Menschen ansprechbaren Gott schlecht vereinbar erscheint. Janowski hingegen übernimmt in Nachfolge Jan Assmanns den Begriff der „konnektiven Gerechtigkeit“ (258) und versteht den Tun-Ergehen-Zusammenhang im Sinne einer sozialen Reziprozität: „Wie also kehrt [...] die Tat zum Täter zurück? Indem für den, der handelt, gehandelt wird – im Guten wie im Bösen“ (260). Menschliches (oder prinzipiell auch göttliches) Tun ist dann im Rahmen einer solidarischen Gesellschaft Reaktion und damit „Ergehen“ im Blick auf die vorausgehende Tat. Einen Automatismus im Sinne der „schicksalswirkenden Tatsphäre“ gibt es in diesem Modell nicht. Zu einer diachronen und kontextbezogenen Differenzierung der variierenden Modelle und der für sie angeführten Textbelege vgl. Dietrich, Schuld (Anm. 6) 200.

¹² Riten verstehe ich insofern als Ritualbausteine – oder anders gesagt: Ein Ritual besteht aus einer Sequenz von Riten.

¹³ Diese Funktion schreiben auch Christensen, Deuteronomy (Anm. 9) 457; Braulik, Deuteronomium (Anm. 9) 153, den Ältesten und Richtern zu.

lichkeit in diesem sozialen Kollektiv vermutet wird.¹⁴ In einem zweiten Ritus (V. 3f.) ist von den Ältesten der im ersten Schritt bestimmten Stadt ein Kalb zu töten, wobei der Ritualtext viel Mühe darauf verwendet, die besonderen Erfordernisse im Blick auf Tier und Ritualort einzuschärfen. Es muss ein von Menschen bisher ungenutztes Kalb sein, dem das Genick gebrochen wird; ebenso von Menschenhand unberührt muss der Ritualort sein: ein stetig Wasser führender Bach,¹⁵ den Menschen nicht durch landwirtschaftliche Arbeit nutzen. Es ist also nicht der Tatort, an dem das Ritual vollzogen wird – ein Indiz dafür, dass das Ritual am getöteten Opfer kein Interesse hat.¹⁶ Dem Ritual geht es nicht darum, dem Opfer Gerechtigkeit widerfahren zu lassen oder den potentiell gefährlichen Totengeist des Umgebrachten zu befriedigen.¹⁷ Das Ritual verfolgt mit der Behebung der problematischen Blutschuld ein anderes Ziel. Im dritten Ritus (V. 5) treten levitische Priester hinzu, die als Fachleute für Rechtsfragen für die weiteren rituellen Handlungen eine Art Rechtsöffentlichkeit herstellen.¹⁸ Sonstige Handlungen werden von ihnen nicht verzeichnet, sie sind einfach dabei. Den Ritualkern bilden die gleichzeitig durchgeführten Riten vier (V. 6) und fünf (V. 7f.): Die Ältesten der zuständigen Stadt waschen sich über dem toten Kalb ihre Hände mit Wasser (V. 6) und sprechen dazu einen Reinigungseid, der als Erklärung von „Nichttäterschaft“ und Unwissenheit im Blick auf den Täter Bekenntnisform hat und mit einer Bitte um Sühnung der Blutschuld beschlossen wird (V. 7f.).

Im Folgenden beschränke ich mich auf eine Analyse dieses Ritualkerns in den V. 6–8, weil hier die eigentlichen Parallelen zu Mt 27,24 liegen.¹⁹ Wir haben es mit einer Kombination von Tat (V. 6) und Worten (V. 7f.) zu tun:

¹⁴ So die Vermutung bei Eugene H. Merrill, *Deuteronomy (The New American Commentary 4)*, Nashville 1984, 288; Gary H. Hall, *Deuteronomy (The College Press NIV Commentary)*, Joplin 2000, 315.

¹⁵ Anders Braulik, *Deuteronomium (Anm. 9)* 153, der mit der Einheitsübersetzung von einem ausgetrockneten Bachtal ausgeht.

¹⁶ Vgl. Dietrich, *Schuld (Anm. 6)* 186.

¹⁷ Vgl. Dietrich, *Schuld (Anm. 6)* 188–191.

¹⁸ Vgl. Braulik, *Deuteronomium (Anm. 9)* 153.

¹⁹ Damit bleiben Fragen nach dem Sinn des so eindeutig bestimmten und in der Praxis wohl schwer zu findenden Ritualortes, nach den speziellen Anforderungen im Blick auf das Kalb sowie nach der Funktion und dem Wesen der Tiertötung durch Genickbruch, die man wohl nicht als Tieropfer interpretieren kann (weil der Text das Blut des Tieres nicht thematisiert, es augenscheinlich auch auf eine eher unblutige Art getötet wird, Opfer in der Regel nur in Jerusalem vollzogen werden und auch von keinem Altar die Rede ist), im Wesentlichen unberücksichtigt. Vgl. zur Sache insgesamt Dietrich, *Schuld (Anm. 6)*; J. Gordon McConville, *Deuteronomy (Apollos Old Testament Commentary 5)*, Leicester 2002, 328.

Handlung

6 Und alle Ältesten jener Stadt, die dem Erschlagenen am nächsten sind, sollen über dem Kalb, dem das Genick im Bach gebrochen wurde, ihre Hände waschen

7 und sollen bezeugen und sagen:

Wort

Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben es nicht gesehen.

8 Schaffe Sühne für dein Volk Israel, das du freigekauft hast, Herr, und lege nicht unschuldiges Blut mitten in dein Volk Israel.

Dabei wird die an sich mehrdeutige Handlung der Handwaschung erst durch die gesprochenen Worte vereindeutigt und in ihrem Sinn fixiert. Diesem Deutewort ist sowohl deklaratorischer Charakter als auch ein petitiver Zug eigen. Deklaratorisch ist das Bekenntnis der Ältesten im Blick auf drei²⁰ Aspekte: (1.) „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen“ – die Ältesten erklären sich stellvertretend für alle als Nicht-Täter. Sie sind im Sinne einer Urheberschaft nicht verantwortlich für diesen Blutfluss. (2.) „Unsere Augen haben es nicht gesehen“ – der Täter²¹ ist unbekannt, es gibt keine Zeugen für die Tat, niemand kann bestraft werden. (3.) „Lege nicht unschuldiges Blut mitten in dein Volk Israel“ – die Ältesten deklarieren abschließend das vergossene Blut des Opfers als „unschuldiges Blut“. Petitiv ist der Text angesichts der Bitte um Sühne in V. 8. Offensichtlich schafft das Ritual also nicht automatisch Sühne für das vergossene Blut des Opfers. Das Ritual bindet Gott nicht. „Nicht der Ritus als solcher [bewirkt, M. L.] die Sühne. Vielmehr vergibt Jahwes Gnade nach Bekenntnis und Gebet ohne Mittler die Schuld“.²² Gleichwohl rechnet der Text mit einem Erfolg der Bitte, wenn er am Ende von V. 8 formuliert: „Dann ist gesühnt für sie das Blut.“ Das ist gleichsam die Folge des rituellen Handelns, das in einer Bitte an Gott endet.²³ An dieser Stelle wird dann auch die eigentliche

²⁰ Ebenfalls deklaratorisch ist die Aussage, dass Gott sein Volk „freigekauft“ hat. Sie erinnert an Gottes Heilswirken in der Vergangenheit und rechnet aus dieser Erinnerung heraus mit Gottes heilvollem Wirken auch in der Gegenwart.

²¹ Christensen, Deuteronomy (Anm. 9) 457, diskutiert, ob sich diese Aussage nicht auch auf das Opfer beziehen kann und dann bedeuten würde: „He is not someone who came to us and we sent him away; we did not see him and leave him.“

²² Georg Braulik, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomiums – die älteste biblische Festtheorie, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 161–218: 192; gegen Walter Brueggemann, Deuteronomy (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville 2001, 216, für den es die Aufgabe der anwesenden Priester ist, die Vergebung der Schuld den Ritualteilnehmern zuzusprechen. Davon steht nichts im Text.

²³ Braulik, Deuteronomium (Anm. 9) 154: „Die ganze Prozedur ist zwar ein Appell an das Erbarmen Jahwes, besitzt aber die Gewißheit, wirksam zu werden“.

Differenz zum klassischen Reinigungseid deutlich.²⁴ Während durch den normalen Reinigungseid ein Individuum für (moralisch) rein erklärt wird, weil überhaupt keine Schuld und damit Unreinheit vorhanden war, geht das Ritual von Dtn 21,1–9 davon aus, dass Blutschuld *gesühnt* wird, also faktisch/objektiv Schuld und damit Unreinheit vorhanden waren. Das Ritual macht insofern wieder rein. Der Handwaschungsritus und die dazu von den Ältesten gesprochenen Worte in den V. 6–8 besagen daher nicht: „Wir sind unschuldig²⁵ und rein!“, sondern drücken vor allem aus: „Wir sind nicht die Täter, sind im Blick auf die *Urheberschaft* unverantwortlich und wir kennen den Täter auch nicht!²⁶ – und sind trotzdem von Blutschuld und ihren gefährlichen Folgen betroffen“, denn das ganze Ritual zielt ja gerade darauf ab, dass Gott die Blutschuld vergibt und damit die Reinigung seines Volkes vollzieht.

²⁴ In der Sekundärliteratur wird die Kategorie Reinigungseid für Dtn 21,1–9 verwendet (vgl. Köhlmoos, Reinigungseid [Anm. 4]). Man wird aber fragen müssen, ob dies angesichts der Differenz zum klassischen Reinigungseid eine sinnvolle Bezeichnung ist.

²⁵ Auch wenn im biblischen Kontext der Ritus des Handwaschens als Ausdruck von *Unschuld* im Sinne des umfänglichen Freiseins von Schuld und Unreinheit (und nicht nur der Nichttäterschaft) bekannt ist (vgl. Ps 26,6; 73,13), legt sich diese Deutung des Handwaschungsritus (V. 6) und der zugehörigen deklaratorischen Selbstaussage („unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen“, V. 7) aufgrund des Inhaltes von V. 8 (Sühne) nicht nahe. M. E. richtig formuliert daher Braulik, Freude (Anm. 22) 192, Anm. 123: „Es geht um die Beseitigung von Blutschuld, die ein von unbekannter Hand verübter Mord über die Gemeinschaft bringt.“ Die Blutschuld ist also vorhanden und hat die Gemeinschaft erfasst. Sie muss qua von Gott gewirkter Sühne wieder beseitigt werden. Man sollte es daher aus Gründen der terminologischen Präzision vermeiden, in diesem Zusammenhang z. B. von einer „Symbolhandlung, die die Reinheit und Unschuld behauptet,“ zu sprechen, wie dies sich etwa bei Eduard Nielsen, Deuteronomium (HAT 1/6), Tübingen 1995, 207, findet, weil dadurch eine terminologische Konfusion entsteht, die auf unterschiedlichen Konzepten von Schuld und Unschuld beruht. In moderner Diktion lässt sich nämlich die Selbstaussage der Ältesten („Wir sind nicht die Täter“) leicht als Unschulds- und Reinerklärung apostrophieren, weil wir heute Schuld und Verantwortung mit bewusstem, subjektivem Handeln verbinden (Nichttäter sind natürlich in der Regel auch nicht schuldig und insofern ist die Erklärung der Nichttäterschaft auch eine Unschuldserklärung). Aber dabei wird ein modernes Verständnis von Schuld allzu leicht in den antiken Text eingetragen. Denn in antiken Kategorien gedacht, kann Schuld eine objektive Größe sein. Ein Phänomen wie Kollektivhaftung und -schuld ist ja nur denkbar, wenn es jenseits subjektiver Schuldverstrickung faktisch Schuld gibt, die ein Individuum und ein soziales Kollektiv unabhängig von realer Täterschaft betrifft. Das ist angesichts der Blutschuldproblematik von Dtn 21,1–9 der Fall. Deshalb werden eigene Reinheit und Unschuld von den Ältesten nicht behauptet – sondern wieder vor Gott als rein und unschuldig zu gelten, ist das Ziel des ganzen Rituals, das in der Bitte um Sühne gipfelt. Weil man jenseits subjektiver Täterschaft als Kollektiv von Blutschuld betroffen und dadurch schuldig und unrein ist, deshalb vollzieht man überhaupt erst das Ritual. Würden die V. 6f. eine Unschulds- und Reinerklärung bedeuten, so wäre V. 8 gar nicht mehr notwendig.

²⁶ Braulik, Deuteronomium (Anm. 9) 154: Das Bekenntnis „entlastet die Ältesten von Mordverdacht und Mitwissen“.

Noch ein kurzer Blick auf die *Ritualagenten*. Wir haben es mit einer Dreierkonstellation zu tun. Anlassobjekt und damit Auslöser für das Reinigungsritual ist ein Toter. Rituell Handelnde sind vor allem die Ältesten der Stadt. Als Handlungssouverän und Inhaber der Ritualmacht fungiert Gott, von dem Sühne erwartet wird.²⁷

Halten wir abschließend im Blick auf die *Funktion* des Rituals fest: Das Ritual bewältigt (1.) die im Blick auf das Gottesverhältnis prekäre und den sozialen Frieden bedrohende Situation eines aufgefundenen Toten bei unbekanntem Täter. Dabei beinhaltet das Ritual (2.) eine in rituelles Handeln (Tiertötung, Handwaschung) gebettete Erklärung der Nichttäterschaft, kombiniert mit einer Bitte um Sühnung, die darauf abzielt, das gestörte Gottesverhältnis zu richten und im Blick auf die Blutschuld von Gott wieder für rein erklärt zu werden. Daraus folgt (3.) die vom Erzähler in Dtn 21,1–9 geglaubte Reinerklärung sowie Sühnung der Blutschuld für die betroffene Stadtbevölkerung und ganz Israel durch Gott.

Bevor wir Dtn 21,1–9 und Mt 27,24 miteinander vergleichen, ist es gerade für diese Gegenüberstellung hilfreich, zunächst Mt 27,25 und die alttestamentlichen Hintergründe des so genannten Blutrufes in den Blick zu nehmen, weil dadurch der Vergleich noch an zusätzlicher Tiefenschärfe gewinnt.

2. „Sein Blut über uns und über unsere Kinder!“ – Zum Blutruf in Mt 27,25

Mit dem Ruf „Sein Blut über uns und über unsere Kinder!“ übernehmen die Juden als Gottesvolk²⁸ die Verantwortung für Jesu Tod, die Pilatus ihnen durch das „Seht ihr zu“ zuweist. Auch in diesem Fall haben wir es mit alttestamentli-

²⁷ Das Kalb lässt sich nicht als Ritualagent erfassen, weil es als Objekt einer Handlung fungiert, selbst aber – darin dem Toten ähnlich – nicht agiert und auch nicht – darin dem Toten unähnlich – Auslöser für eine Handlung ist (letzteres setzt allerdings voraus, dass es sich bei der Tiertötung nicht um ein Opfer handelt, das Einfluss auf göttliche Aktionen hätte).

²⁸ Mit Bedacht wählt Matthäus hier die Wendung $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$, womit das Gottesvolk als Ganzes gemeint ist, vgl. Luz, *Evangelium* (Anm. 3) 277–279; gegen etwa Marlis Gielen, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte* (BBB 115), Bodenheim 1998, 384–387.

cher Motivik zu tun,²⁹ die sich in leicht variierenden Formen in verschiedenen alttestamentlichen Schriften findet. Nur zwei Beispiele:³⁰

Jos 2,17–19

Da sagten die Männer zu ihr (sc. Rahab, M. L.): Von diesem deinem Eid, den du uns hast schwören lassen, werden wir (unter folgenden Bedingungen) frei sein: 18 Siehe, wenn wir in das Land kommen, musst du diese rote Schnur in das Fenster binden, durch das du uns heruntergelassen hast, und musst deinen Vater, deine Mutter, deine Brüder und das ganze Haus deines Vaters zu dir ins Haus versammeln. 19 Und es soll geschehen, wer auch immer aus der Tür deines Hauses nach draußen gehen wird, *dessen Blut sei auf seinem Haupt*, und wir werden von diesem Eid frei sein. Jeder aber, der bei dir im Haus sein wird, *dessen Blut sei auf unserm Haupt*, wenn Hand an ihn gelegt wird.

2 Sam 1,13–16

Und David sagte zu dem jungen Mann, der ihm berichtete: Woher bist du? Er sagte: Ich bin der Sohn eines amalekitischen Fremdlings. 14 Und David sagte zu ihm: Wie, hast du dich nicht gefürchtet, deine Hand auszustrecken, um den Gesalbten des Herrn umzubringen? 15 Und David rief einen von den jungen Männern und sagte: Tritt heran, stoß ihn nieder! Da erschlug er ihn. So starb er. 16 Und David sagte zu ihm: *Dein Blut komme auf deinen Kopf!* Denn dein eigener Mund hat gegen dich ausgesagt, als du sprachst: Ich habe den Gesalbten des Herrn getötet.

Beide Beispieltexte zeigen, was der Sinn eines Blutrufes ist, auch wenn er sich in verschiedenen Formen präsentiert. Ein Blutruf markiert in jedem Falle personale Verantwortung für vergossenes oder zukünftig fließendes Blut – und zwar auf Seiten des Täters wie des Opfers. Es geht mithin um Fälle gewaltsamer Tötung. Wenn der Sprecher des Blutrufes dabei das Blut, gemeint sind natürlich die gefährlichen Auswirkungen, die die bei der Tötung um sich greifende Blutschuld evoziert (s. o.), auf ein Gegenüber herab ruft, handelt es sich um eine Art *Abwehrritus*, mit dem die negativen Auswirkungen des „Blutflusses“ vom Sprecher des Blutrufes als dem Richter oder Henker ferngehalten werden sollen. Der Blutruf drückt dann aus, dass das Gegenüber, derjenige, dessen Blut geflossen ist oder fließen wird, selbst für sein Schicksal verantwortlich ist. Sein Blut komme auf ihn, d. h. diejenigen, die den Blutruf sprechen und das Blut des Gegenübers vergießen werden oder vergossen haben,

²⁹ Innermatthäisch ist der Blutruf im Übrigen die erzählerische Einlösung und zugleich Ausweitung der jesuanischen Blutschuldankündigung aus Mt 23,29–36, die dort auf Schriftgelehrte und Pharisäer bezogen war. Zu diesem Zusammenhang vgl. Catherine Sider Hamilton, „His Blood be upon Us“. Innocent Blood and the Death of Jesus in Matthew, CBQ 70 (2008) 82–100.

³⁰ Weitere Beispieltexte finden sich bei Luz, Evangelium (Anm. 3) 279, Anm. 83; Claudio Ettl, „Warum so heftig, Matthäus?“ Zum Problem des Anti-Judaismus im Matthäusevangelium – ein fiktiver Monolog, in: Gunda Brüske/Anke Haendler-Kläsener (Hg.), *Oleum Laetitia* (FS B. Schwank) (Jerusalem Theologisches Forum 5), Münster 2003, 112–123: 118, Anm. 15.

werden nicht von (letztlich göttlicher) Strafe getroffen werden. In dieser Variante findet sich der Blutruf in 2 Sam 1,16 und im ersten Fall von Jos 2,19.

Ruft der Sprecher des Blutrufs hingegen das Blut auf sich selbst bzw. die Gruppe herab, für die er spricht, handelt es sich um eine Form der *bedingten Selbstverfluchung*.³¹ Der Blutruf in Mt 27,25 und auch die zweite Variante in Jos 2,19³² realisieren diese Form des Blutrufs. Sie umfasst eine angesichts potentieller Blutschuld ausgesprochene Selbstverfluchung, die aber an eine explizit formulierte oder nur implizit mitgedachte Bedingung geknüpft ist, definiert also, unter welchen Bedingungen die Blutschuld im Sinne der Selbstverfluchung auf die Täter zurückfallen soll und damit ein Delinquent gleichsam zu Unrecht stirbt. Im Falle von Jos 2,19 ist die Bedingung eine lokale: Wer im Haus Rahabs ist und getötet wird, dessen Blut sei auf dem Haupt der Täter. Sie laden im Falle einer solchen Tötung die gefährliche Blutschuld auf sich. Im Grunde genommen handelt es sich also um die qua Selbstverfluchung maximal bekräftigte Zusage, dass denen im Haus nichts passieren wird. Angewandt auf Mt 27,25 heißt das, dass die Juden bereit sind, sich für Jesu Tod vor Gott als dem letztendlichen Handlungssouverän im Blick auf die Blutschuld³³ zu verantworten, weil sie davon ausgehen, dass dieser Jesus tatsächlich den Tod verdient hat. Und wenn dem nicht so sein sollte, wenn Jesus also zu Unrecht sterben sollte – darin dürfte die nicht explizit ausgesprochene Bedingung bestehen –, dann, aber nur dann, soll die Juden auch die Strafe Gottes treffen, dann komme Jesu Blut auf das ganze Volk und die nächste Generation des Volkes. Nur als eine solch *bedingte* Selbstverfluchung verstanden, macht der Blutruf Sinn. Denn von der Erzähllogik des Textes her ist das Volk in diesem Moment davon überzeugt, dass Jesus den Tod verdient.³⁴

³¹ Der Terminus geht, soweit ich sehe, auf Gerd Theißen, Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments, in: Erhard Blum/Christian Machholz/Ekkehard W. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 535–553: 538, zurück.

³² Insofern ist es nicht richtig, wenn in der Literatur zu Mt 27,25 behauptet wird, dass diese Form des Blutrufes im AT nicht zu finden sei. Vgl. Joachim Gnllka, Das Matthäusevangelium, Bd. 2: 14,1–28,20 (HThK 1/2), Freiburg i. B. u. a. 1988, 458.

³³ In der Streitfrage, wie Blutschuld auf den Täter einwirkt (s. die Darstellung der Diskussion in Anm. 11) neige ich damit für die Blutschuldvorstellungen des Matthäusevangeliums (!) eher zu den Positionen Janowskis und Reventlows.

³⁴ Vgl. Theißen, Aporien (Anm. 31) 538: „Die Ankläger sind von der Schuld Jesu überzeugt. Für den Fall seiner Unschuld wollen sie für die Folgen haften – sie und ihre Kinder.“ Vgl. zur Sache auch Ettl, Matthäus (Anm. 30) 118f.; Martin Ebner, Antijüdische Tendenzen in den neutestamentlichen Passionsgeschichten, in: Reinhold Zwick/Thomas Lentjes (Hg.), Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte, Münster 2004, 139–163: 140.

Es ist wohl ein besonderer erzählerischer Clou unseres Textes, dass er die Verantwortungsübernahme des Volkes und die Schuldbestreitigung des Pilatus in alttestamentliche Motive kleidet, die passend korrespondieren. Denn das Gegenstück zur Verantwortungsübernahme und dem damit einhergehenden Bekenntnis zur Täterschaft, die sich im Motiv „Blutruf als bedingte Selbstverfluchung“ ausdrücken, ist im Motiv „Reinigungseid“ von Dtn 21 enthalten, der gerade darauf abhebt, dass die Ritualteilnehmer sich als Nichttäter und im Blick auf die Urheberschaft als nicht verantwortlich deklarieren. Matthäus hat hier also sehr fein alttestamentliche Motive miteinander verwoben, die in dieser Perspektive exakt ineinander greifen. Und auch an einem zweiten Detail lässt sich die Korrespondenz zeigen. Im Rahmen der Darstellung des Reinigungseides habe ich kurz ausgeführt,³⁵ dass Reinigungseide Elemente der bedingten Selbstverfluchung *implizit* enthalten. Gerade in der Kombination alttestamentlicher Motive bei Matthäus haben wir nun den Fall vorliegen, dass er dieses Moment der bedingten Selbstverfluchung *explizit* aussprechen lässt. Allerdings macht dies nicht derjenige, der den Reinigungseid spricht und seine Unschuld beteuert. Diesen Part überlässt Pilatus den Juden, die bereit sind, die Blutschuld für den Tod Jesu im Rahmen des Konzepts der bedingten Selbstverfluchung zu tragen. Auch in dieser Perspektive passen die von Matthäus eingespielten Traditionen des Reinigungseides von Dtn 21,1–9 und der Blutruf als bedingte Selbstverfluchungsformel also höchst schlüssig zusammen.

Aber natürlich ist das nur eine *formale* Korrespondenz, denn inhaltlich geht nicht auf, was der matthäische Pilatus will: Er kann seine Verantwortung nicht abstreifen, wie der Vergleich zwischen Dtn 21,1–9 und Mt 27,24f. zeigen wird.

3. Von der Bitte um gottgewirkte Reinigung zur Selbstreinigung des Pilatus: Dtn 21,1–9 und Mt 27,24f. im Vergleich

Die Handwaschung und Unschuldserklärung des Pilatus in Mt 27,24 leiten in motivkritischer Perspektive m. E. zu Dtn 21,1–9.³⁶ Deutlichste Allusionsmarken,³⁷ also Erzähldetails, die die mit den Traditionen Israels vertrauten Erstad-

³⁵ Vgl. oben Anm. 5.

³⁶ Das schließt aber nicht aus, dass im Rahmen von V. 24 – vor allem im Kontext des Deutewortes – auch auf andere alttestamentliche Traditionen angespielt wird. Vgl. dazu die Überlegungen zu 2 Sam 3,28f. LXX im Haupttext.

³⁷ Zur literarischen Technik der Allusion – speziell auch im innerbiblischen Bereich –, einem Phänomen, dass im weiteren Horizont der Intertextualitätsdebatte steht, vgl. etwa Dorothea M. Salzer, *Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza* (TSAJ 134), Tübingen 2010, 17–29.44–59 (Literaturverweise!); Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989, 14–33;

ressaten die Anspielung erkennen lassen, sind struktureller und semantischer Natur.

Dtn 21,6–8	Mt 27,24
<p>Tat</p> <p>6 Und alle Ältesten jener Stadt, die dem Erschlagenen am nächsten sind, sollen über dem Kalb, dem das Genick im <i>Bach</i> gebrochen wurde, ihre <i>Hände waschen</i> 7 und sollen bezeugen und sagen:</p>	<p>Tat</p> <p>Sehend aber Pilatus, dass er nichts ausrichtet, sondern mehr Aufruhr entsteht, nehmend <i>Wasser</i>, <i>abwusch</i> er sich die <i>Hände</i> in Gegenwart des Volkes, sagend:</p>
<p>Deutendes Wort</p> <p>Unsere Hände haben dieses <i>Blut</i> nicht vergossen, und unsere Augen haben es nicht gesehen.</p> <p>8 Schaffe Sühne für dein Volk Israel, das du freigekauft hast, Herr, und lege nicht <i>unschuldiges Blut</i> mitten in dein Volk Israel.</p>	<p>Deutendes Wort</p> <p><i>Unschuldig</i> bin ich an diesem <i>Blut</i>.</p> <p>Seht ihr zu!</p>

Wie im Ritualkern von Dtn 21,6–8 haben wir es auch in Mt 27,24 mit der Kombination von mehrdeutiger Tat (*Handwaschung* mit Wasser) und diese Handlung deutendem Wort zu tun.³⁸ Semantische Parallelen ergeben sich angesichts der Rede von „Blut“ und „Unschuld“ im Rahmen dieser deutenden Worte, wobei natürlich die Bezugspunkte von Blut und Unschuld unterschiedlich ausfallen: Erklären die Ältesten in Dtn 21,8 das Blut des Opfers für unschuldig, so erklärt Pilatus sich unschuldig am Blut des Opfers.

Stanley E. Porter, The Use of the Old Testament in the New Testament. A Brief Comment on Method and Terminology, in: Craig A. Evans/James A. Sanders (Hg.), Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals (JSNT.S 148), Sheffield 1997, 79–96; Robert H. Gundry, The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With Special Reference to the Messianic Hope (NT.S 18), Leiden u. a. 1967.

³⁸ In der Semantik von Mt 27,24 wird dieser enge Bezug von Handwaschungsritus und Deutewort noch durch die wiederholte Verwendung der Präposition ἀπο herausgestellt: Pilatus wäscht sich die Hände ab (ἀπενίψατο; im Übrigen ein ungewöhnliches und unbiblisches Kompositum, vgl. Luz, Evangelium [Anm. 3] 276, Anm. 66) und spricht sich vom Blut Jesu frei (ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου), so Ebner, Tendenzen (Anm. 34) 159, Anm. 16.

Die für das Matthäusevangelium vorauszusetzenden Erstadressaten – mit den heiligen Schriften und Traditionen Israels gut vertraute Jesusnachfolgerinnen und -nachfolger³⁹ – hatten alle Chancen, den matthäischen Text und die von Dtn 21 erzählte Tradition⁴⁰ miteinander zu verbinden.

Als alternative Motivhintergründe für den V. 24 – und hier insbesondere die Deuteworte – werden in der Forschung etwa die zum Sprichwort geronnene Psalmtradition vom „Hände-in-Unschuld-Waschen“ (vgl. Ps 26,6; 73,13; 24,4: „reine Hände“) oder auch die Unschuldserklärung Davids aus 2 Sam 3,28f. LXX angeführt. Aber auch pagane Handwaschungsriten werden als Motivparallele genannt. All diese Traditionsstränge passen zwar von ihrer Grundthematik her mehr oder weniger gut zur matthäischen Erzählweise in V. 24, aber im Falle der Psalmtradition wie auch der paganen Waschungsriten doch nicht so exakt, wie dies bei Dtn 21,1–9 der Fall ist.

Für die durch die Psalmen belegte Redeweise vom „Hände-in-Unschuld-Waschen“, die die Erstadressaten des Matthäus im Ohr haben dürften, gilt, dass ihr die explizite Kombination von verbaler Unschuldserklärung und Tat fehlt. Es wird eben nicht erzählt, dass man sich tatsächlich die Hände wäscht, wenn man davon spricht, dass die Hände in Unschuld gewaschen werden. Ebenso findet sich im Zusammenhang der Psalmtexte nicht die Rede vom Blut, die aber ein wesentlicher Bestandteil von V. 24 ist und sich im Rahmen von Dtn 21,6–8 finden lässt. Zudem formuliert V. 24 gerade nicht, dass sich Pilatus die Hände „in Unschuld“ wäscht, dem markantesten Bestandteil des Sprichworts.

Einschlägiger ist indes 2 Sam 3,28f. LXX,⁴¹ zumal V. 29 sogar die Tradition eines Blutrufes im Sinne eines Abwehrritus bewahrt hat (wobei das Blut nicht auf das [hier unschuldige] Opfer, sondern auf den eigentlichen, vom Sprecher des Blutrufs unterschiedenen Täter herab gerufen wird). Allerdings ist in diesem Zusammenhang nicht von einer Handwaschung die Rede, so dass die Parallelität auch in diesem Fall nicht ganz übereinstimmend ausfällt. Gleichwohl liegt es doch nahe, 2 Sam 3,28f. LXX im Rahmen des Deutewortes von Mt 27,24 mitzuhören. Und wenn dem so ist, dann hätte Matthäus durchaus *drei alttestamentliche Traditionen in V. 24f. kombiniert*: (1.) Dtn 21,1–9 steht für die Struktur sowie Teile der Semantik Pate; (2.) 2 Sam 3,28f. LXX liefert Teile der Semantik des Deutewortes; (3.) die Tradition des Blutrufes – etwa in der Variante von Jos 2,19 – wird in der Antwort des Volkes aufgegriffen. Sollte 2 Sam 3,28f. LXX im Rahmen der Deuteworte von V. 24 angespielt werden, käme es im Übrigen auch in diesem Rahmen zu interessanten Motivinvertierungen, die den im Vergleich zu Dtn 21,6–8 vorhandenen Invertierungen überraschend ähnlich sind.⁴² Deshalb scheint es auch nicht nötig zu sein, im Blick auf Dtn 21,1–9 und 2 Sam 3,28f. LXX von sich ausschließenden Motivparallelen zu sprechen. Ein „Entwe-

³⁹ Von einem solchen Erstadressatenpublikum wird man ausgehen dürfen. Vgl. nur Martin Ebner, Das Matthäusevangelium, in: ders./Stefan Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 125–153: 141.

⁴⁰ Dabei ist es nicht ausgemacht, in welcher Form die matthäische Gemeinde Dtn 21,1–9 kannte: als schriftlich fixierten Text zum Nachlesen, als mündlich erzählte Tradition oder als weiterhin praktiziertes Ritual.

⁴¹ „Unschuldig bin ich und meine Königsherrschaft vor dem Herrn für immer an der Bluttat an Abenner, dem Sohne Ners. (Man) soll (es) kommen lassen auf das Haupt Joabs [...]“

⁴² Vgl. die Überlegungen in den Anm. 48.50.54.

der – Oder“ legt sich nicht nahe. Vielmehr zeigt eine präzise Analyse, dass Matthäus im Rahmen der von Dtn 21,1–9 vorgegebenen Struktur Wortmaterial für sein Deutewort nutzt, das sich sowohl in Dtn 21,7f. findet als auch – und zwar in etwas geringfügigerer Brechung⁴³ – in 2 Sam 3,28f. LXX. Anders gesagt: Dtn 21,1–9 liefert die Struktur, in die die Semantik von 2 Sam 3,28f. LXX eingespannt wird, wobei diese Semantik eben auch Parallelen in Dtn 21,7f. hat.

Auch im paganen Bereich finden sich Handwaschungsriten, die im Kontext von Schuld und moralischer Unreinheit vollzogen werden. Allerdings ist fraglich, ob judenchristliche Leserinnen und Leser um diese Traditionen wissen. Für sie liegt der alttestamentliche Kontext gewiss näher.⁴⁴ Verwiesen wird in der Literatur vor allem auf Herodots Historien (I 35), Vergils Aeneis (II 719f.), Aias von Sophokles (654–656) und Ovids Fasti (II 39f.).⁴⁵ Aber all diese Belege sind nur vordergründig einschlägig, weil – wie im Falle der Psalmzitate – keine Parallele die von Mt 27,24 vorausgesetzte Motivkombination von verbaler Unschuldserklärung⁴⁶ und Handwaschungsritus aufweist. Und noch etwas: Die paganen Belege führen Rituale an, die getätigt werden, weil jemand als Täter Schuld auf sich geladen hat. Sie dienen gerade nicht der Abrogation von Täterschaft und Schuld, wie wir dies im Matthäusevangelium finden, sondern drücken Verantwortung implizit aus und wollen vor allem eine Reinigung von der Schuld bewirken. Im Falle des Pilatus ist das anders, insofern er sich für unschuldig erklärt und Reinigung aus seiner Sicht daher nicht nötig ist. Wir haben es also auch hier mit einer Motivinvertierung zu tun.⁴⁷

Die Erstadressaten des Matthäusevangeliums dürften allerdings überrascht und verstört sein, wenn sie V. 24 mit Dtn 21,1–9 verbinden – und dies nicht nur, weil in der erzählten Welt des Matthäus der lokale Spitzenvertreter Roms, der natürlich Heide ist, ein genuin jüdisches Ritual vollzieht, sondern vor allem

⁴³ Die stärkste Parallele zwischen 2 Sam 3,28f. LXX und Mt 27,24 liegt in der distanzierenden Unschuldserklärung, die David bzw. Pilatus jeweils für sich aussprechen.

⁴⁴ Anders hingegen sieht die Sache für aus den Völkern stammende Leserinnen und Leser aus, seien es Heidenchristen oder Heiden, die nicht zur christlichen Bewegung gehören. Sie können die Aktion des Pilatus vor einem solchen Hintergrund verstehen, nehmen allerdings bei einem gründlichen Vergleich auch gewisse Motivverschiebungen wahr.

⁴⁵ Exemplarisch Dagmar J. Paul, „Untypische“ Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts (NTA NF 50), Münster 2005, 171f.; Ingo Broer, Der Prozeß gegen Jesus nach Matthäus, in: Karl Kertelge (Hg.), Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung (QD 112), Freiburg i. B. u. a. 1988, 84–110: 105f. Zu paganen Handwaschungsriten im Kontext von Reinigungsritualen und der pagan-philosophischen Kritik an einer rein äußerlichen „Reinigung“ vgl. die große Materialsammlung bei Karl Gross, Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum, Stuttgart 1985, 143–148.

⁴⁶ Im Blick auf Pilatus und Mt 27,24 kann man unbefangen diesen Terminus verwenden (vgl. aber Anm. 25).

⁴⁷ Auf diese weist auch Luz, Evangelium (Anm. 3) 276, Anm. 67, hin. Allerdings ist die Invertierung nicht per se ein Grund, die paganen Riten als Motivhintergrund auszuschließen, wie sich dies bei Luz zumindest andeutet. Schließlich wird, wie Luz selbst zeigt (277), auch Dtn 21,1–9 invertiert eingespielt. Als Argument für Dtn 21,1–9 als Motivparallele ist vielmehr entscheidend, dass diese Tradition dem judenchristlichen Adressatenpublikum näher liegt.

auch, weil Pilatus das Ritual so im Wortsinne verkehrt rezipiert, dass man darüber beim Lesen und Hören nur stolpern konnte. Die Anzahl der Invertierungen, die sich bei einem genauen Vergleich zeigen, ist verblüffend, insbesondere auch dann, wenn man den Blutruf des Volkes, der sich der Handwaschung und Unschuldserklärung des Pilatus unmittelbar anschließt, mit in den Vergleich einbezieht. Im Einzelnen:

Ritualanlass

Dtn 21,1–9 konfrontiert uns mit einem Reinigungsritual, das angesichts eines aufgefundenen, durch eine Gewalttat umgekommenen Toten stattfindet, wobei der oder die wirklichen Täter unbekannt sind. Und Mt 27,24? Pilatus vollzieht ein Reinigungsritual angesichts eines (noch) lebenden Gefangenen, dessen Todesurteil faktisch aber gerade durch das Reinigungsritual gefällt wird, wobei in der Erzählperspektive des Matthäusevangeliums die Täter bekannt sind (und sich einer von ihnen gerade die Hände wäscht).⁴⁸

Ritualziel und Nutznießer des Rituals

Dtn 21,1–9 präsentiert ein Ritual, dessen wesentlicher Nutznießer das Volk Israel ist, insofern es von Gott angesichts vorhandener Blutschuld, für die das Volk Verantwortung übernimmt, gereinigt wird, indem die Blutschuld gesühnt wird. Die Elimination der Blutschuld ist also das Ziel des Rituals. Und Mt 27,24? Vermeintlicher Nutznießer des Rituals ist hier das Individuum Pontius Pilatus, der sich von Verantwortung distanzieren und von jeder Blutschuld prospektiv freimachen will (denn realiter ist noch kein Blut geflossen). Das Ritual dient ihm mithin als distanzierende Unschuldserklärung a priori.

Wahrnehmung und Unkenntnis

Im Rahmen des Rituals von Dtn 21,1–9 bezeugen die rituell Handelnden, dass sie keinerlei Kenntnisse über Tathergang und Täter haben: ihre „Augen haben es nicht gesehen“. Und Mt 27,24? Der Text erzählt, dass Pilatus, der rituell Handelnde, nicht nur *sieht* (V. 24a), dass Jesus nicht zu retten ist und nur noch mehr Aufruhr entsteht, sondern auch das eigentliche Motiv auf Seiten der Hohenpriester und Ältesten kennt: den Neid⁴⁹ (V. 18) – ein Erzähzug, der Pilatus

⁴⁸ Auch gesehen bei Luz, Evangelium (Anm. 3) 277; Paul, Texte (Anm. 45) 172. Die gleiche Invertierung ergibt sich im Übrigen, wenn man 2 Sam 3,28f. LXX in den Vergleich einbezieht: auch der Mord an Abenner ist bereits geschehen, wobei der Täter bekannt ist. Allerdings – dies wieder im Unterschied zur matthäischen Erzählweise – erklärt sich in 2 Sam 3,28f. LXX gerade nicht der Täter für unschuldig (wie dies Pilatus eben tut).

⁴⁹ Zur Bedeutung von Neid in der Antike vgl. Luz, Evangelium (Anm. 3) 272, Anm. 44.

für den Moment einen nahezu auktorialen Charakter verleiht, weil er in die innere, ihm gegenüber nicht ausgesprochene Motivation der jüdischen Gegner Jesu blicken kann. Er sieht gleichsam alles ganz genau und spielt mit der Wendung „*Seht ihr zu!*“ (V. 24h) den Ball an die Juden zurück. Jetzt sollen sie genau zusehen, sollen handeln, sollen zu Tätern werden.⁵⁰

Unschuld – und wer sie wem zuspricht

In Dtn 21,1–9 sprechen die Ältesten explizit vom unschuldigen Blut des Opfers (V. 8) und erhoffen sich, dass Gott auch sie wieder für unschuldig und rein erklärt, wenn er die Blutschuld sühnt. Und Mt 27,24? Hier ist es Pilatus, der sich selbst explizit für unschuldig am Blut des Opfers erklärt, sich entsprechend als Nichttäter⁵¹ sieht und keinerlei Verantwortung für Jesu Tod übernehmen will. Implizit bedeutet das freilich auch, dass das Opfer, Jesus, für Pilatus unschuldig ist. Andernfalls wäre die durch die Handwaschung und die deutenden Worte ausgedrückte Distanzierung vom Geschick Jesu unnötig. Schließlich weiß Pilatus um den Neid als eigentliche Triebfeder für die Anklage gegen Jesus. Zudem hat ihn seine Frau über den Traum, der sie Jesus als Gerechten bekennen lässt, informieren lassen (V. 19).

Rituell Handelnde

Älteste als rituell Handelnde, ein Toter als Anlassobjekt und Gott als Handlungssouverän, der Sühnung der Blutschuld und damit Reinigung zuspricht, bilden die Aktantenkonstellation von Dtn 21,1–9. Und Mt 27,24? Hier ist der noch lebende Jesus das Anlassobjekt für das Ritual,⁵² während Pilatus als derjenige, der in Tat und Wort handelt, in die Rolle der Ältesten rückt. Und er ist es

⁵⁰ Eine ähnliche Invertierung entsteht angesichts von 2 Sam 3,28f. LXX, insofern in 2 Sam 3,26 LXX davon gesprochen wird, dass David die Mordpläne Joabs nicht kennt und eben deshalb den Mord nicht verhindern konnte. In diesem Punkt ist Pilatus David wiederum ganz unähnlich.

⁵¹ Dies ist der einzige Punkt, in dem sich die Ältesten von Dtn 21,1–9 und Pilatus einig sind (beide Parteien bekennen sich als Nichttäter), wenngleich die Leser des Matthäusevangeliums dieser Selbstaussage des Pilatus nicht zustimmen werden und die Konsequenzen, die die Ältesten und Pilatus daraus ziehen, sehr unterschiedlich ausfallen (die Ältesten übernehmen trotzdem Verantwortung im Blick auf die Blutschuld und handeln rituell; Pilatus übernimmt keine Verantwortung und handelt rituell, um sich vom Geschick Jesu zu distanzieren).

⁵² Eigens notieren sollte man in diesem Zusammenhang, dass sich keine Parallele oder Analogie zwischen Jesus und dem in Rahmen von Dtn 21,1–9 getöteten Tier finden lässt. An diesem Tier hat Matthäus augenscheinlich kein Interesse.

auch, der sich im Sinne einer Selbstaussage für unschuldig erklärt. In seinem Ritual hat Gott keinen Platz.⁵³ Pilatus ist der einzige Ritualagent.⁵⁴

Die Ältesten

In Dtn 21,1–9 sind es im Wesentlichen verschiedene Gruppen von Ältesten, die das Ritual durchführen und durch ihren Einsatz dazu beitragen, dass das ganze Volk wieder rein vor Gott stehen kann und die Blutschuld gesühnt wird. Und Mt 27,24? Hier sind es die Ältesten, die gemeinsam mit den Hohenpriestern das Volk dazu überreden, Jesus vernichten zu lassen (V. 20). Diese Überzeugungsstrategie ist so effektiv, dass das ganze Volk, die Hohenpriester und Ältesten als Teil des λαός sicher eingeschlossen, am Ende das Blut Jesu auf sich selbst herab ruft und damit die Bereitschaft zeigt, Blutschuld zu übernehmen, was in der Perspektive der Gesamterzählung dann auch der Fall ist. Die Überredungskünste von Hohenpriestern und Ältesten führen also dazu, dass das Volk gerade mit Blutschuld kontaminiert wird.

Israel und die Blutschuld – die Ritualverlierer

Dtn 21,1–9 dient dazu, vorhandene Blutschuld zu eliminieren und das Volk Israel vor den Folgen des zunächst ungesühnten Blutflusses zu schützen. Und Mt 27,24? Gerade in der Kombination mit dem Blutruf des ganzen Volkes produziert das Reinigungsritual des Pilatus Blutschuld im Blick auf das jüdische Volk, weil es sich bereitwillig zur Blutschuld bekennt und mit Jesu Tod tatsächlich unschuldiges Blut inmitten des Volkes⁵⁵ vorhanden ist.⁵⁶

Halten wir summierend fest:

⁵³ Dabei sind es in Mt 27,24f. die Juden, die strukturell, aber keinesfalls inhaltlich, an die Stelle Gottes treten, indem sie von Pilatus als Gegenüber angesprochen werden („Seht ihr zu!“), so wie die Ältesten in Dtn 21,8 Gott als Gegenüber ansprechen („Schaffe Sühne ... Herr“).

⁵⁴ 2 Sam 3,28f. LXX rechnet ebenfalls mit Gott als Handlungssouverän (David erklärt sich „vor dem Herrn“ für unschuldig; zudem rechnet die Konzeption des Blutrufes von V. 29 mit göttlicher Aktivität), so dass sich auch hier eine analoge Invertierung ergibt.

⁵⁵ Vielleicht ist in dieser Perspektive die explizite Rede vom Volk als λαός in Mt 27,25 auch eine dezente Anspielung auf die mehrfache Verwendung von λαός in Dtn 21,8 LXX (so der Hinweis bei Timothy B. Cargal, „His Blood be upon us and upon our Children“. A Matthean Double Entendre?, NTS 37 [1991] 101–112: 111). Dann allerdings müsste Matthäus die LXX-Version gekannt haben.

⁵⁶ Als Invertierung auch angedeutet bei William D. Davies/Dale C. Allison, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Vol. 3: Mt XIX–XXVIII (ICC), London 2004, 590; Christoph Niemand, Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007, 387: Das Volk „distanziert sich – in Absetzung von Dtn 21,8 – gerade nicht vom Vergießen *dieses* [...] absolut unschuldigen Blutes“.

- Aus einem Reinigungsritual, das angesichts eines bereits geschehenen, ungesühnten Mordes vollzogen wird, wird ein Reinigungsritual, das vor einer in der Perspektive der Gesamterzählung ungerechtfertigten Hinrichtung stattfindet.
- Aus einem Reinigungsritual, dessen Nutznießer ein Kollektiv ist, das Verantwortung für einen ungesühnten Blutfluss übernimmt, wird ein Reinigungsritual für ein Individuum, das sich durch das Reinigungsritual vom noch ausstehenden Blutfluss distanzieren will.
- Aus einem Reinigungsritual, dessen Ziel darin besteht, Blutschuld, die auf Israel lastet, zu eliminieren, wird ein Reinigungsritual, das Blutschuld gerade für Israel produziert – nicht zuletzt aufgrund der Initiative der mit den Hohenpriestern verbundenen Ältesten, die in Dtn 21,1–9 gerade alles daran setzen, die Blutschuld zu tilgen.
- Aus einem Reinigungsritual, das auf die Unwissenheit der Ritualagenten abhebt, wird ein Reinigungsritual, dessen einzig wirklich handelnder Ritualagent um alles ganz genau weiß.
- Aus einem Reinigungsritual, in dessen Rahmen sich eine von den Ritualagenten getätigte explizite Erklärung im Blick auf das unschuldige Blut des ermordeten Opfers findet, wird ein Reinigungsritual, dessen Ritualagent sich selbst explizit für unschuldig am Blut des Opfers erklärt, wobei der Umstand, dass sich der Ritualagent dazu genötigt sieht, eine implizite Unschuldserklärung des Delinquenten beinhaltet.
- Aus einem Reinigungsritual, das mit Gott als letzter Instanz der Reinigung rechnet, wird der Versuch einer Selbstreinigung ohne Gott.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass Mt 27,24 zwar auf Dtn 21,1–9 anspielt, dabei aber nicht einfach linear das alttestamentliche Motiv übernimmt. Es kommt vielmehr zu massiven Invertierungen⁵⁷ im Detail und damit letztlich zu einer *Pervertierung* des Reinigungsrituals. Zugespitzt formuliert: Die Hände des Pilatus bleiben trotz Wasser und Wort blutbefleckt, zumindest für die, die den motivischen Hintergrund von Mt 27,24 kennen. Warum aber lässt Matthäus seinen Pilatus eine solch pervertierte Handwaschung vollziehen?

⁵⁷ Es wäre dabei eine eigene hermeneutisch-methodische Untersuchung wert, den Grenzen von Invertierungen nachzuspüren, die dann erreicht sind, wenn ein Grundmuster aufgrund massiver Invertierungen nicht mehr als solches erkennbar ist (und damit freilich auch die Invertierungen nicht mehr *als* Invertierungen erscheinen). Wie viel Verzerrung und Brechung verträgt eine Anspielung überhaupt? Wo liegen Mindestanforderungen, damit gerade eine dezente Anspielung (im Falle von Mt 27,24 haben wir es ja nicht mit einem gekennzeichneten Zitat [als einer deutlicheren Form der Anspielung] zu tun) bei gleichzeitig massiver Invertierung noch als solche erkannt werden kann?

4. Die blutigen Hände des Pilatus, der schuldlose Jesus und eine Hoffnungsperspektive für „das ganze Volk“

Die bisherigen motivkritischen Analysen sollen nun zweifach ausgewertet werden. In einem ersten Schritt gilt es zunächst nach den inhaltlichen Aussagen zu fragen, die in der matthäischen Erzählung transportiert werden. In einem zweiten Schritt soll jeweils die pragmatische Funktion der inhaltlichen Aussage im Rahmen der Entstehungssituation des Textes in den Blick genommen und (re)konstruiert werden. Um der Auswertung zusätzlich Struktur zu geben, sind die folgenden Ausführungen an drei Figuren bzw. Figurengruppen orientiert, die der Text bietet: Jesus, Pilatus und die jüdische Elite sowie abschließend „das ganze Volk“. Einige zusätzliche Textbeobachtungen synchroner und diachroner Art werden als weitere Argumente für die hier präsentierte Lektüre des Textes und seiner Funktion angeführt.

4.1 *Jesus: ein Gekreuzigter, aber Gerechter*

Im Rahmen von Mt 27,24f. wie auch im Kontext der Perikope, zu der die V. 24f. gehören, Mt 27,15–26, spielt Jesus eine Rolle als Statist, der im Verbund mit Barabbas wie eine Verhandlungsmasse wirkt, über deren Zukunft Pilatus und seine Frau auf der einen Seite, die jüdische Elite und das ganze jüdische Volk auf der anderen Seite verhandeln. Dabei ist es auffällig, dass in mehrfacher Weise die Unschuld Jesu an seinem bevorstehenden Kreuzestod betont wird. Der Vergleich zwischen Mt 27,24 und Dtn 21,1–9 hat gezeigt, dass sich im Rahmen von V. 24 zwar nicht ein explizites Unschuldsbekenntnis im Blick auf das Blut Jesu findet – wie dies in Dtn 21,8 für das Blut des Toten der Fall ist –, gleichwohl aber implizit von der Unschuld Jesu⁵⁸ ausgegangen werden kann, insofern der römische Richter die Notwendigkeit sieht, sich von der bevorstehenden Hinrichtung Jesu zu distanzieren. Durchaus mit Recht kann man davon sprechen, dass Pilatus indirekt zum „Kronzeugen für die Schuldlosigkeit Jesu“⁵⁹ wird.

Das ist aber beileibe nicht das einzige Erzähldetail, das auf diese Unschuld Jesu abhebt. In die gleiche Stoßrichtung geht nämlich auch die Warnung, die die Frau des Pilatus ihrem Mann zukommen lässt. Sie besagt in Form einer in-

⁵⁸ Manche Handschriften explizieren die Rede vom unschuldigen Jesus sogar noch in der Weise, dass sie statt „ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου“ die Variante „ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου“ bieten. Vgl. Ryan D. Wettlaufer, *A Second Glance at Matthew 27.24*, NTS 53 (2007) 344–358.

⁵⁹ Peter Fiedler, *Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1)*, Stuttgart 2006, 410.

direkten Charakterisierung, dass Jesus ein Gerechter ist.⁶⁰ Ferner kann auch eine Analyse der Kommunikationsstruktur in der Perikope zeigen, dass es um belastbare Argumente für die Forderung nach Jesu Hinrichtung schlecht bestellt ist. Aufschlussreich ist in diesem Sinne der Dialog in den V. 17–23.

<i>Fragen des Pilatus</i>	<i>Antworten des Volkes</i>
Wen soll ich freilassen? (V. 17bc)	--- (Unterbrechung des Dialogs V. 18–20)
Wen soll ich freilassen? (V. 21b)	Barabbas! (V. 21d)
Was soll ich mit Jesus machen? (V. 22b)	Kreuzigung! (V. 22d)
Was hat er Schlechtes getan? (V. 23b)	Kreuzigung! (V. 23d)

Dieser „Dialog“ ist nicht nur planvoll komponiert, insofern sich die ersten beiden Fragen des Pilatus wie auch die letzten beiden Antworten des Volkes jeweils entsprechen, sondern er legt auch gerade angesichts dieser Komposition verräterisch offen, dass es im Rahmen dieser Verhandlung zwischen Volk und Statthalter keine plausibel anführbaren Gründe gibt, die Jesu Hinrichtung rechtfertigen würden. Denn die letzte Frage des Pilatus nach eben diesen Gründen bleibt angesichts der sturen Wiederholung der Kreuzigungsforderung schillernd unbeantwortet. Umgekehrt nennt der Text einen Grund für das Anklagebestreben der Hohenpriester und Ältesten: ihren Neid (V. 18). Und schließlich ist es sogar die Figur des Judas, die von Jesu unschuldigem Blut in Mt 27,4 spricht, eine Stelle, die zwar außerhalb unserer Perikope liegt, die aber durch redaktionell geschaffene Stichwortverbindungen ganz eng mit dem Reinigungsritual des Pilatus verbunden ist und in diesem Kontext mitklingt.⁶¹

⁶⁰ So auch Gerhard Jankowski, „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“. Erwägungen zu Mt 27,25, TeKo 23/88 (2000) 16–29: 20; Sider Hamilton, Blood (Anm. 29) 85, Anm. 5, weist in diesem Zusammenhang auf die enge semantische Verbindung von „gerecht“ und „unschuldig“ in der LXX hin.

⁶¹ Auch gesehen bei Uta Poplutz, Eine universale Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium, Stuttgart 2011, 267.

Mt 7,24	<i>Unschuldig bin ich an diesem Blut. Seht ihr zu!</i> <i>ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε.</i>
Mt 27,4	„Ich sündigte, übergebend <i>unschuldiges Blut</i> [...] Was be- trifft das uns? <i>Sieh du zu!</i> “ <i>ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῶον [...] τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψη.</i>

Als Parallelen erscheinen hier die Rede vom „Blut“ in freilich jeweils variiertender Kombination mit dem Wort „unschuldig“ sowie die Wendung „Seht ihr zu!“ bzw. „Sieh du zu!“.⁶² Judas wird so im Rahmen seines letzten Auftritts innerhalb der Erzählung zum späten Zeugen für die Unschuld Jesu (zu weiteren Detailbeobachtungen s. u.).

Dabei zeigt eine synoptische Lektüre der matthäischen Passionsgeschichte, dass das Reinigungsritual des Pilatus, die Reue des Judas und der Auftritt der Frau des Pilatus matthäische Eigenszenen sind. Es kommt Matthäus also augenscheinlich verstärkt darauf an, Jesus als unschuldig an seinem Tod darzustellen, denn dies ist eine gemeinsame Stoßrichtung aller drei Ergänzungen. Auf einer sehr grundsätzlichen Ebene betont die matthäische Passionsgeschichte also, dass Jesus keine Schuld an seinem Kreuzestod trägt.⁶³ Er stirbt am Kreuz, aber nicht weil er ein todeswürdiges Verbrechen begangen hätte.

Warum aber hebt der Text so stark auf diese Schuldlosigkeit Jesu ab? Welche Funktion kann eine solche Betonung für die matthäische Gemeinde haben – dazu eine These, die den *Kreuzestod* Jesu in den Blick nimmt.

Für das Urchristentum dürfte der Tod Jesu am Kreuz eine schwere Hypothek gewesen sein. Denn im Horizont antiker Kultur kompromittiert diese Todesart den Hingerichteten aufs Schärfste.⁶⁴ Nicht dass Jesus gestorben ist, ist

⁶² Dabei handelt es sich vermutlich um einen Latinismus (... *videris*), vgl. Luz, *Evangelium* (Anm. 3) 235; Friedrich Blass/Albert Debrunner/Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen¹⁴1976, § 362.

⁶³ Auch gesehen bei Luz, *Evangelium* (Anm. 3) 268.

⁶⁴ Zur Realie und Bewertung der Kreuzigung vgl. David W. Chapman, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion* (WUNT 2/244), Tübingen 2008; Martin Ebner, *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007, 162–170; Marlis Gielen, *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*, Stuttgart 2008, 192–195; Martin Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“*, in: Johannes Friedrich/Wolfgang Pöhlmann/Peter Stuhlmacher (Hg.), *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, 125–184; Hans-Josef Klauck, *Die Kreuzesstrafe in der Antike und Jesu Tod am Kreuz*, in: ders., *Vom Zauber des Anfangs. Biblische Besinnungen* (Franziskanische Impulse 3), Werl 1999, 17–33; Heinz-Wolfgang Kuhn, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums*, ANRW 2/25.1 (1982) 648–793; Gunnar Samuelsson, *Crucifixion*

per se problematisch, sondern die Art und Weise, wie er zu Tode gekommen ist, wird zum Stein des Anstoßes. Paulus sieht das in 1 Kor 1,23 in aller Klarheit, wenn er formuliert, dass die bekennnishafte Verkündigung Jesu als eines *Gekreuzigten* für Juden ein Ärgernis und für Heiden eine Torheit ist. Für Griechen und Römer ist nämlich die Kreuzigung eine symbolisch aufgeladene Strafe, die in aller Regel über den Hingerichteten aussagt, dass dieser ein Rebell und politischer Aufrührer war. Und für Juden ist ein Gekreuzigter jemand, von dem sich selbst Gott losgesagt hat. Denn für das Judentum ist ein Gekreuzigter ein von Gott Verfluchter – so kann man es in Dtn 21,22f. und in der Aktualisierung dieses Textstücks in der Tempelrolle von Qumran (11QTemp 64)⁶⁵ lesen. Mit einem Gekreuzigten lässt sich insofern „kein Staat machen“. Das Urchristentum stand daher vor dem Problem, mit diesem Kreuzestod irgendwie umzugehen – auch und gerade im Licht von Ostern, insofern die Auferweckung Jesu massiv die Frage aufwarf, warum Jesus vorher so hat sterben müssen. Dabei war das Verschweigen des Kreuzes offensichtlich kein gangbarer Weg, weil das Faktum der Kreuzigung⁶⁶ bekannt war. Jedenfalls hat keines der neutestamentlichen Evangelien diesen Weg gewählt. Also musste das Urchristentum, wollte es in der antiken Welt – trotz der Kreuzigung seiner Zentralfigur – reüssieren, diesen Kreuzestod so erzählen, dass er in möglichst gutes Licht getaucht wird, musste das Kreuz in seiner sozialgeschichtlichen Härte so gut es geht „übermalen“. Die urchristlichen Schriftsteller haben sich dafür verschiedener literarischer Techniken bedient und haben sehr unterschiedliche Deutungsmodelle entwickelt, die den Tod Jesu am Kreuz in einem anderen Licht erscheinen lassen.⁶⁷ Der von Matthäus im Rahmen der Perikope

in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion (WUNT 2/310), Tübingen 2011.

⁶⁵ „Wenn ein Mann ein Verräter ist gegen sein Volk, und sein Volk an ein fremdes Volk ausliefert, und er fügt seinem Volk Böses zu, dann sollt ihr ihn auf das Holz hängen, *so dass* er stirbt [...] Wenn ein Mann ein Verbrechen begangen hat, auf das die Todesstrafe steht und er flieht zu den Völkern und verflucht sein Volk, die Israeliten, dann sollt ihr auch ihn auf das Holz hängen, *so dass* er stirbt. Aber man darf ihre Leichname nicht auf dem Holz hängen lassen, sondern man muss sie noch am selben Tag begraben, denn Verfluchte(r) Gottes und der Menschen ist einer, der auf dem Holz hängt und du sollst nicht den Erdboden verunreinigen, den ich dir als Erbesitz gebe.“ (11QTemp 64,⁶13d–¹³20a; Übersetzung nach Annette Steudel [Hg.], Die Texte aus Qumran II, Darmstadt 2001, 147). Dtn 21,22f. spricht dagegen nur von der entehrenden Aufhängung einer Leiche (also post mortem) und nicht von der Kreuzigung als Hinrichtungsart, wie sich dies im Text der Tempelrolle nahe legt.

⁶⁶ Die Kreuzigung wird im Rahmen der historischen Jesusforschung als sicheres historisches Faktum erachtet, weil sich diese kompromittierende Tradition nicht gut christlich erfinden lässt und sie zugleich breit bezeugt ist.

⁶⁷ Zu den verschiedenen Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament vgl. etwa Gerhard Barth, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992; Gilbert

eingeschlagene Weg, Jesus als Gerechten darzustellen, der nicht schuld an seinem Tod ist, diesem Schicksal und dem offenkundigen „Justizirrtum“ aber auch nicht ausweicht, sondern seinen Weg konsequent zu Ende geht, ist ein Versuch, dieses Problem zu bewältigen. Das ist im eigentlichen Sinne noch keine Deutung des Kreuzestodes Jesu, also eine Beantwortung der Frage, warum er so gestorben ist, wohl aber der Versuch, der Kreuzigung Jesu und damit auch den Gruppen, die sich auf diesen Jesus bleibend beziehen, etwas von ihrem politisch anrühigen Charakter zu nehmen. Und das gilt eben auch für die matthäische Gemeinde am Ende des 1. Jh. n. Chr. Jesus als Gerechten darzustellen, der unschuldig an seinem Tod ist, hat hier einen funktionalen Wert. Auf den gekreuzigten und von Gott auferweckten Jesus kann man sich daher gläubig beziehen, ohne sich zugleich automatisch den Verdacht politisch subversiver Einstellungen zuzuziehen,⁶⁸ weil Jesus eben zu Unrecht am Kreuz gestorben ist. Wenn Jesus aber unschuldig ist, wer ist dann schuldig?

van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETHL 200), Leuven 2007; Cilliers Breytenbach, ‚Christus starb für uns‘. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten ‚Sterbeformeln‘, NTS 49 (2003) 447–475; Helmut Fischer, *Musste Jesus für uns sterben? Deutungen des Todes Jesu*, Zürich 2008; Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005; Gerhard Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (BThSt 6), Neukirchen-Vluyn 1982; Marie-Louise Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung* (OBO 15), Freiburg (Schweiz) 1977; Wolfgang Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a* (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991; Wolfgang Kraus, *Der Tod Jesu als Sühnetod bei Paulus. Überlegungen zur neueren Diskussion*, Zeitschrift für Neues Testament 2 (1999) 20–30; Werner H. Ritter (Hg.), *Erlösung ohne Opfer?* (BTSP 22), Göttingen 2003; Stefan Schreiber, *Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25*, ZNW 97 (2006) 88–110; Jens Schröter, *Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, in: Axel von Dobbeler/Kurt Erlemann/Roman Heiligenthal (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS K. Berger), Tübingen 2000, 263–287; Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967; Samuel Vollenweider, *Diesseits von Golgotha. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer*, in: ders., *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 89–103; Werner Zager, *Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühnegeschehen? Eine Auseinandersetzung mit Peter Stuhlmachers Entwurf einer „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“*, ZNW 87 (1996) 165–186.

⁶⁸ Dabei ist dem Matthäusevangelium durchaus ein (religions-)politisch subversiver und herrschaftskritischer Zug eigen, der in der Regel verdeckt eingespielt wird; vgl. Norman A. Beck, *Anti-Roman Cryptograms in the New Testament. Hidden Transcripts of Hope and Liberation* (Studies in Biblical Literature 127), New York u. a. ²2010, 83–106; Warren Carter, *Matthew and Empire. Initial Explorations*, Harrisburg 2001; Warren Carter, *Matthew Negotiates the Roman Empire*, in: Richard A. Horsley (Hg.), *In the Shadow of Empire. Reclaiming the Bible as a His-*

4.2 Pilatus und die jüdische Elite: blinde Führer und blutige Hände

Angesichts der erzählerischen Gestaltung unserer Perikope – gerade auch im Vergleich zur markinischen Version – wird m. E. deutlich, dass sowohl Pilatus als auch die jüdische Elite von Hohenpriestern und Ältesten die Hauptverantwortung für den Tod Jesu tragen (sollen). Insbesondere ein synoptischer Vergleich kann diese Tendenz der matthäischen Redaktion aufdecken. Einschlägig sind hier vor allem zwei Beobachtungen: (1.) Fragt Pilatus in Mk 15,9 nur danach, ob er Jesus freilassen soll und wird Barabbas entsprechend als alternative Option erst vom durch die Hohenpriester aufgehetzten Volk eingebracht (Mk 15,11), so eröffnet in Mt 27,17 Pilatus selbst die beiden Optionen. Das lässt sich in der Vergleichsperspektive durchaus so verstehen, dass die Tendenz des Pilatus, Jesus freizulassen, bei Markus stärker ausgeprägt ist und bei Matthäus entsprechend zurückgenommen wird, weil er eine wählbare Alternative zu Jesus einbringt.⁶⁹ (2.) Überreden die Hohenpriester in Mk 15,11 die Volksmenge, die Freilassung des Barabbas zu erbitten, erzählt Matthäus in Mt 27,20, dass die Hohenpriester und Ältesten, die wiederum als Duo auftreten (vgl. auch Mt 26,3 diff. Mk 14,1), die Volksmengen (!) nicht nur überreden, Barabbas zu erbitten, sondern auch Jesus vernichten zu lassen. Letzteres ist im Vergleich zum Markusevangelium neu und lässt sich als Belastung dieser jüdischen Eliten lesen (vgl. auch ihre Mordpläne in Mt 26,4f. – über das Stichwort *θύρβος* [V. 5] im Übrigen eng verbunden mit Mt 27,24 – sowie das Urteil in Mt 27,1). Für Matthäus scheinen Pilatus *und* die jüdische Elite die Hauptverantwortung am Tod Jesu zu tragen.

tory of Faithful Resistance, Louisville 2008, 117–136; Wilfried Eisele, „Du bist der Christus“ (Mt 16,16). Das Bekenntnis von Caesarea Philippi auf dem Hintergrund der lokalen Kulte, ThQ 190 (2010) 216–237.

⁶⁹ Dass dies eine Belastung des Pilatus darstellt, muss sogar Broer, Prozeß (Anm. 45) 102, zugestehen, auch wenn er dann umgehend den Schluss zieht, dass Matthäus diese erzielte Wirkung nicht angestrebt habe (103), weil Matthäus Pilatus entlasten wolle (105). Nicht als Kritik an Pilatus deuten diese Änderung etwa Poplutz, Jesusgeschichte (Anm. 61) 265; Gielen, Passionserzählung (Anm. 64) 156, die darauf abheben, dass Pilatus lieber Jesus freilassen will, weil er mit Barabbas, einem *berüchtigten*, d. h. besonders gefährlichen, Gefangenen, eine für das Volk eigentlich nicht wählbare Alternative bietet. Das Argument steht und fällt nun allerdings mit der Bedeutung des Begriffes *ἐπίσημον*, der – wie semantische Analysen zeigen – weit weniger negativ konnotiert ist als die Übersetzung „berüchtigt“ glauben machen will. Er bedeutet in aller Regel „bekannt“ oder „berühmt“. Dann aber ist Barabbas nicht automatisch als ein besonders gefährlicher, nicht wählbarer Gefangener charakterisiert, zumal Matthäus die Negativzeichnung des Barabbas, die in Mk 15,7 breit entfaltet ist, radikal streicht; vgl. Jennifer K. Berenson Maclean, Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative, HThR 100 (2007) 309–334: 325; Luz, Evangelium (Anm. 3) 271.

Dabei ist beiden, der jüdischen Elite wie auch Pilatus, gemeinsam, dass sie im Rahmen der matthäischen Erzählung diese Verantwortung gerade nicht tragen wollen. Das wird deutlich, wenn man die bereits thematisierte Stichwort- und Motivverbindung von Mt 27,24 und Mt 27,4 beachtet. In beiden Fällen haben wir es mit den Interaktionen zwischen einer Einzelfigur und einem Kollektiv zu tun. In Mt 27,4 spricht Judas vom unschuldigen Blut Jesu, sieht dabei seine Schuld und Verantwortung ein und will das Blutgeld entsprechend zurückgeben. Die Annahme wird von den Hohenpriestern und Ältesten (Mt 27,3) verweigert: „Sieh du zu!“ Das ist deine Sache! Die Folgen sind für Judas tödlich. Im Rahmen von Mt 27,24 ist es Pilatus, der es unter Rekurs auf ein jüdisches Reinheitsritual ablehnt, Verantwortung zu übernehmen. Er wäscht seine Hände distanzierend ab und gibt den „schwarzen Peter der Schuld“ an das ganze Volk weiter: „Seht ihr zu!“ Das ist eure Sache! Dabei kommt es im Vergleich zwischen den beiden Textstellen zu interessanten Chiasmen und Parallelen im Detail: Überraschend erscheinen nämlich Judas und Pilatus parallel, insofern beide als Individuen im Gegenüber zu einem Kollektiv vom Blut Jesu und von Unschuld sprechen.⁷⁰ Allerdings spricht Judas über das unschuldige Blut Jesu, Pilatus hingegen spricht über seine eigene Unschuld angesichts des Blutes Jesu, was dazu führt, dass man unwillkürlich den „schuldlosen“ Pilatus mit dem tatsächlich reuigen Judas vergleicht und in Pilatus so etwas wie den schlechteren Judas sieht. Und weiter: In Mt 27,4 lehnt das Kollektiv qua „Sieh du zu!“ Verantwortung ab und weist sie dem Individuum zu; in Mt 27,24 lehnt das Individuum in chiasmischer Verkehrung die Verantwortung ab und weist sie mittels „Seht ihr zu!“ dem Kollektiv zu. Dadurch entsteht nicht nur eine Parallele zwischen dem jüdischen Volk und Judas, sondern auch zwischen den jüdischen Hohenpriestern und Ältesten sowie Pilatus. Römische und jüdische Elite gehen daher sowohl im Blick auf ihre Verantwortung für den Tod Jesu wie auch angesichts ihrer Versuche, diese Verantwortung abzustreifen, Hand in Hand.⁷¹

Durch seine Erzählweise deckt Matthäus auf – oder besser: er inszeniert –, wie sich die Eliten, die eigentlichen Entscheidungsträger, aus der Verantwortung stehlen und scheinbar rein dastehen. Verantwortung tragen die anderen:

⁷⁰ Eine zusätzliche Parallele entsteht durch die Verwendung des Leitwortes παραδίδομι, das im Rahmen der matthäischen Passionsgeschichte (Mt 26–28) 15-mal verwendet wird, wobei zehn der Verwendungen sich auf Judas beziehen (Mt 26,15.16.21.23.24.25.46.48; Mt 27,3.4) und die gesamte Kette von „Übergaben“ Jesu in der finalen Übergabe, die von Pilatus als handelndem Subjekt in Mt 27,26 vollzogen wird, kulminiert. Darauf weist Cargal, *Blood* (Anm. 55) 108, hin.

⁷¹ Vgl. Cargal, *Blood* (Anm. 55) 107; Andreas Bedenbender, „Sein Blut komme über uns...“. Überlegungen zum Passionstext Matthäus 27,1–26, *TeKo* 23/87 (2000) 32–48: 41; Davies/Allison, *Matthew* (Anm. 56) 590.

der eine, der an seiner Schuld zerbricht, und ein ganzes Volk, das in der Darstellung des Matthäus Verantwortung übernimmt und dafür sogar bereit ist, sich selbst zu verfluchen. Zugespitzt formuliert: „Die Kleinen hängt man – bzw. lässt sie sich selbst erhängen –, die Großen lässt man laufen.“⁷² Dieses Muster von Verantwortungsverweigerung und Schuldverlagerung gestaltet Matthäus nicht nur, er konterkariert den Mechanismus zugleich. Denn für die Erstadressaten des Matthäus, die die Tradition von Dtn 21 kennen und die Motivinvertierungen – vielleicht auch nur intuitiv – wahrnehmen, ist klar: Was Pilatus hier macht, ist dank der invertierten Erzählweise als Pervertierung eines Reinigungsrituals zu verstehen. Die Hände des Pilatus sind und bleiben metaphorisch mit Blut befleckt, sind unrein, auch wenn sie ganz rein wirken. Damit gleicht Pilatus frappierend den in den Weherufen von Mt 23,27f. angesprochenen jüdischen Pharisäern und Schriftkundigen, die außen schön rein scheinen, aber innen voll Unreinheit sind: „Wehe euch, Schriftkundige und Pharisäer, Heuchler, weil ihr gleicht geweißten Grabmälern, welche außen zwar schön scheinen, innen aber voll sind von Totengebein und jeder *Unreinheit*. So auch ihr, außen zwar scheint ihr den Menschen *gerecht*, innen aber seid ihr voll von *Heuchelei* und *Ungesetzlichkeit*.“ In der Darstellung und Inszenierung des Matthäus ist auch Pilatus ein solcher „Wolf im Schafspelz“. Und es liegt auf der Hand, dass Analoges angesichts der dargestellten Parallelen auch für die jüdische Elite zu gelten hat.⁷³ Das führt in der erzählerischen Darstellung – auch im Vergleich zum Markusevangelium – zu einer nachhaltigen Belastung der jüdischen *und* der römischen Elite. Sie tragen primär Verantwortung für den Tod Jesu (zur Funktion dieser Elitenkritik s. unter 4.3).

Letzteres wird in der Forschung häufig anders gesehen. Nicht selten nämlich wird die These vertreten, dass Matthäus die jüdische Elite und/oder das jüdische Volk einseitig im Blick auf die Schuld am Tod Jesu belaste, um auf der anderen Seite Pilatus von eben dieser Verantwortung zu entlasten.⁷⁴

⁷² Das ist ein Erzähzug, der im Rahmen der Passionsgeschichte in einem kleinen Detail auch ganz praktisch Gestalt annimmt, wenn es eben der Sklave des Hohenpriesters ist, der bei der Verhaftungsaktion sein Ohr einbüßt (Mt 26,51), während sein Herr daheim im Sicherem sitzt (Mt 26,57).

⁷³ Vgl. etwa Gielen, Konflikt (Anm. 28) 378, die allerdings von unterschiedlichen Graden der Verantwortung und Schuld ausgeht.

⁷⁴ Für diese wohl die Mehrheitsmeinung bildende Sicht vgl. z. B. Ingo Broer, Antijudaismus im Neuen Testament? Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten (1 Thess 2,14–16 und Mt 27,24f), in: Lorenz Oberlinner/Peter Fiedler (Hg.), Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium (FS A. Vögtle), Stuttgart 1991, 321–355: 333f.340f.; Broer, Prozeß (Anm. 45) 102f.105 (110, Anm. 29 spricht er immerhin von einer „Ambivalenz im Pilatusbild“); Ebner, Tendenzen (Anm. 34) 145; Ettl, Matthäus (Anm. 30) 113, Anm. 3; Gielen, Passionserzählung (Anm. 64) 160 (unterschiedliche Grade von Schuld, wobei Pilatus weniger

Exemplarisch sei der Matthäuskommentar von Peter Fiedler aus dem Jahr 2006 zitiert:

„Das Bild des Pilatus, das Mt zeichnet, verstärkt die Tendenz, die bereits bei Mk ausgeprägt vorhanden ist: Pilatus weiß und bekundet, dass Christus keinerlei politische Gefahr für Rom darstellt. Deshalb wollte er ihn auf freien Fuß setzen. Dieses Ziel wurde nur durch die Machenschaften der Feinde Jesu vereitelt. Allein um einen größeren Tumult zu vermeiden, fand sich Pilatus bereit, Jesus kreuzigen zu lassen. Die tatsächliche Verantwortung trägt aber die jüdische politische Führung, die zur Erreichung ihres Ziels eine Volksmenge erfolgreich manipulierte, um Pilatus zum Nachgeben zu bringen. Dieses Pilatus-Bild hatte seinen Sitz auch im Leben der Gemeinde des Mt. Denn es diente dazu, den Druck durch heidnische Behörden zu mindern. Allerdings hat das Bild mit der Realität nichts zu tun.“⁷⁵

So sehr Fiedler in seinem letzten Satz zuzustimmen ist, so wenig scheint mir die matthäische Erzählweise in Mt 27,24f. vor dem Hintergrund seiner mit den Traditionen Israels vertrauten Adressaten⁷⁶ darauf hindeuten zu wollen, dass nicht Pilatus, sondern vor allem die jüdische politische Führung die „tatsächliche Verantwortung“ trägt, ja, dass die matthäische Gemeinde Pilatus *entlasten* will, um den „Druck durch heidnische Behörden zu mindern“. Das gelingt ohnehin nur schwerlich durch die exemplarische Schilderung eines in jedem Fall zutiefst schwachen römischen Beamten, der vom Handlungssouverän zum Spielball der doch von Rom unterworfenen Bevölkerung wird.⁷⁷ Das gelingt schon eher durch die vielen Erzähldetails, die darauf hinweisen sollen, dass Jesus unschuldig war, was selbst der römische Beamte erkannt hat und durch seinen Handwaschungsritus indirekt ausdrückt. Aber eine Entlastung des Pilatus ist das gerade nicht und eine solche Entlastungstendenz lässt sich angesichts des von Matthäus so geschickt invertierten Reinigungsrituals nicht erkennen.⁷⁸ Denn der Versuch des Pilatus, sich von seiner Verantwortung zu dis-

schuldig ist als die jüdische Elite; ähnlich Gielen, Konflikt [Anm. 28] 374–387); Gnllka, Matthäusevangelium (Anm. 32) 451–463; Robert H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids ²1994, 560–565 (Matthäus wolle Pilatus christianisieren [561] und in „rosigem“ Licht darstellen [564]); Paul, *Texte* (Anm. 45) 304.

⁷⁵ Fiedler, *Matthäusevangelium* (Anm. 59) 410.

⁷⁶ Anders mag die Sache aussehen, wenn man damit rechnet, dass pagane Leser diese Erzählung wahrnehmen. Wie für sie, die die alttestamentlichen Hintergrundtraditionen nicht kennen, die Aktion des Pilatus wirkt, ob sie diese so verstehen, dass die christliche Bewegung mit ihrer „Gründerfigur“ Jesus als politisch ungefährlich und Pilatus als ein christenfreundlicher Beamter erscheint, das ist eine eigene Frage, die im Rahmen dieses Beitrages nicht mehr verhandelt werden kann.

⁷⁷ Dazu vgl. auch Luz, *Evangelium* (Anm. 3) 266.

⁷⁸ Wenn etwa Broer, *Antijudaismus* (Anm. 74) 333f., formuliert, dass sich Pilatus in V. 24 an die Weisung seiner Frau aus V. 19 *halte* und entsprechend nicht bereit sei, „sich am unschuldigen Blute Jesu zu vergehen“, und Broer dann V. 24f. als *Kulmination* der matthäischen Redaktionsabsicht, Pilatus zu entlasten und die Juden zu belasten, wertet, dann scheint mir das angesichts

tanzieren, funktioniert gerade nicht. Freilich sieht Fiedler vollkommen richtig, dass die jüdische Elite in der Darstellung des Matthäus sehr negativ gezeichnet wird und fraglos Verantwortung am Tod Jesu trägt. Nur ist diese plausible Beobachtung noch kein Indiz für eine Entlastung des Pilatus. Denn im Blick auf die Schuldfrage scheint mir ein „Je-weniger-desto-mehr-Verhältnis“ zwischen den Größen Pilatus und jüdische Elite zu kurz zu greifen. Eine stärkere Belastung der jüdischen Elite, ja sogar des ganzen jüdischen Volkes, die Matthäus im *Vergleich zum Markusevangelium* tatsächlich vornimmt, muss nicht zwangsläufig mit einer Entlastung des Pilatus Hand in Hand gehen.⁷⁹ Angesichts des invertierten Reinigungseides, der Redaktionstätigkeit in Mt 27,17 sowie der Stichwortverbindungen zwischen Mt 27,4 und 27,24⁸⁰ scheint es mir jedenfalls nicht ohne weiteres plausibel, dass Matthäus Pilatus von Schuld und Verantwortung entlasten will. Anders gewendet: „Pilatus bleibt, vorsichtig gesagt, im Zwielficht.“⁸¹

4.3 Das ganze Volk: der Blutruf und seine textimmanente Relativierung

Trotz dieser deutlichen Elitenkritik⁸² trägt aber auch das jüdische Volk Verantwortung. Es erscheint im Rahmen der Erzählung nicht einfach unschuldig am Tod Jesu. Viel zu deutlich ist hier die redaktionelle Linienführung, wenn Mt 27,22 gegen Mk 15,13 betont, dass *alle* die Kreuzigung Jesu fordern, und in Mt 27,25 das *ganze Volk* (als Gottesvolk) den Blutruf spricht. Hat das Volk mithin

der ausgemachten Invertierungen an der Sache vorbeizugehen. Vgl. auch Gundry, *Matthew* (Anm. 74) 564.

⁷⁹ Das ist in einer ganzen Reihe von Beiträgen zur Thematik aber die bestimmende Logik. Vgl. exemplarisch Paul, *Texte* (Anm. 45) 92, Anm. 325.

⁸⁰ Dabei will ich nicht ausschließen, dass es jenseits dieser drei Pilatus m. E. belastenden Erzählelemente weitere Details innerhalb von Mt 27,1f.11–26 geben kann, die eine Modifikation der Deutung des matthäischen Pilatusbildes hin zu einem stärker ambivalenten Charakter notwendig machen können (auf solche Elemente wird in der Sekundärliteratur hingewiesen, allerdings unter Ausblendung der hier vorgebrachten Textbeobachtungen, die für eine kritischere Bewertung des Pilatus sprechen). Aber das wäre Stoff für einen weiteren Aufsatz, der sich ausschließlich mit der möglichen Ambivalenz des matthäischen Pilatusbildes beschäftigen müsste. Der hier vorliegende Beitrag will zunächst allein die Rezeption alttestamentlicher Motive in Mt 27,24f. analysieren und interpretieren.

⁸¹ Luz, *Evangelium* (Anm. 3) 277.283; von einer deutlichen Kritik des Matthäus an Pilatus gehen auch aus Davies/Allison, *Matthew* (Anm. 56) 579.590–592; Ernst Bammel, *The Trial before Pilate*, in: ders./C. F. D. Moule (Hg.), *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge 1984, 415–451: 446f.; Cargal, *Blood* (Anm. 55) 107f.111; Bedenbender, *Blut* (Anm. 71) 34f.

⁸² Eine matthäische Tendenz, zwischen Autoritäten und dem Volk zu differenzieren – wie ich dies in meiner Analyse vorschlage –, entdeckt auch Matthias Konradt, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* (WUNT 215), Tübingen 2007, 379.

Blutschuld auf sich geladen, die katastrophale Folgen zeitigen muss?⁸³ Ist das jüdische Volk in der Perspektive der Gesamterzählung verloren?

Im Rahmen dieses angesichts der Rezeption des Verses verminten Themenfeldes wird man nur mit erhöhter Vorsicht und gespannter Sensibilität Aussagen über den Text machen dürfen. Ich meine, dass die Erzählung selbst (mindestens) drei subtile Hoffnungsperspektiven für das Volk entwirft und insofern die Zeichnung des jüdischen Volkes ambivalent ausfällt, mithin das Volk nicht einfach rettungslos verloren ist. Zunächst einmal ist nämlich der Blutruf des Volkes auf zwei Generationen beschränkt, die aktuelle und ihre Kinder. Dass sich die negativen Auswirkungen des Blutflusses perpetuieren, steht nicht im Text, obwohl in den alttestamentlichen Blutruftraditionen Ewigkeitsformeln zu finden sind (vgl. 1 Kön 2,33).⁸⁴ Angesichts der Differenz zwischen der erzählten Zeit (die Ereignisse des Lebens Jesu in den 30er Jahren des 1. Jh. n. Chr.) und der Entstehungszeit des Textes am Ende des 1. Jh. n. Chr., die den Leserinnen und Lesern des Textes bewusst gewesen sein dürfte, sind entsprechend die Jüdinnen und Juden aus der Umwelt der matthäischen Gemeinde (schon wieder) frei von Blutschuld. Eine auf den ersten Blick verdeckte Hoffnungsperspektive ergibt sich auch im Vergleich zum, wie die Motivkritik gezeigt hat, letztlich *gottlosen* Reinigungsritual des Pilatus. Denn die bedingte Selbstverfluchungsformel, die den Blutruf des Volkes ausmacht, bringt letztlich, wenn auch dezent, erneut Gott ins Spiel. Er ist ja der Handlungssouverän im Blick auf Blutschuld und Selbstverfluchung. Er soll strafen, wenn die Hinrichtung Jesu ungerechtfertigt wäre. Und wie Gott mit dieser Blutschuld umgeht, das erzählt das Matthäusevangelium gerade nicht mehr explizit⁸⁵ – eine Leerstelle, die Raum für Gottes Barmherzigkeit lässt. Und drittens könnte noch eine besondere Paradoxie im Blutruf des Volkes und in der anschließenden Hinrichtung Jesu liegen, die sich angesichts eines auffälligen Netzes von Stichwortverbindungen quer durch das Matthäusevangelium ergibt⁸⁶ und die sich als textimmanente Relativierung⁸⁷ des Blutrufes verstehen

⁸³ Dass der Blutruf katastrophale Folgen nach sich gezogen hat, steht angesichts der verheerenden Rezeption des Verses im Laufe der Jahrhunderte außer Frage. Vgl. etwa Luz, *Evangelium* (Anm. 3) 285–288; 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; Zsolt Keller, *Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte (1900–1950)*, Göttingen 2006.

⁸⁴ Auf diese verweist Gielen, *Passionserzählung* (Anm. 64) 160.

⁸⁵ Denkbar wäre allerdings, dass für Matthäus die Blutschuld durch die Ereignisse des ersten jüdisch-römischen Krieges eingelöst ist, so etwa Luz, *Evangelium* (Anm. 3) 280f.; Ettl, *Matthäus* (Anm. 30) 119; Paul, *Texte* (Anm. 45) 93f.; Sider Hamilton, *Blood* (Anm. 29) 95–98.

⁸⁶ Auf diese Verbindungen weist etwa Ebner, *Tendenzen* (Anm. 34) 141, hin. Vgl. auch Hubert Frankemölle, *Antijudaismus im Matthäusevangelium? Reflexionen zu einer angemessenen Auslegung*, in: R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach

lässt. Denn nach Mt 1,21 kommt Jesus gerade in die Welt, um sein Volk (λαός) – hier fällt der gleiche Terminus wie in Mt 27,25 – von seinen Sünden zu retten. Und dies geschieht nach Mt 26,28 – in besonderer Weise auch oder nur (?) – durch das Bundesblut⁸⁸ Jesu, das zum Erlass von Sünden vergossen wurde, ein Versteil, der von Matthäus gegen Markus in die Deuteworte des letzten Mahles eingefügt worden ist. Vorsichtig fragend formuliert: Kann es sein, dass im Kreuzigungs- und Blutruf des Volkes vor dem Horizont der Gesamterzählung eine gewisse Paradoxie mitschwingt?⁸⁹ Eine Paradoxie, die darin besteht, dass das Volk Jesus töten lassen will, wodurch es im Horizont der Erzählung Blutschuld auf sich lädt, dass aber gerade dadurch, dass es Jesus tötet und dieser seinem Geschick nicht aus dem Weg geht, Vergebung der Sünde und Schuld entsteht? Setzt also der „böse Wille“ des Volkes das Vergebungsgeschehen mit in Gang, wobei von Mt 1 an längst vorbereitet ist, was am Ende der Erzählung so bitter nötig zu sein scheint: Ein Neustart für das Gottesvolk, das von seinen blinden Führern in die Irre geleitet wurde? Verloren und rettungslos schuldig erscheint das Volk aus dieser Warte jedenfalls nicht.

Welchen *funktionalen Sinn* haben nun Elitenkritik und die im Letzten ambivalente Zeichnung des ganzen jüdischen Volkes? Dazu einige abschließende Beobachtungen und Thesen.

Von Ulrich Luz stammt das viel zitierte Diktum vom Matthäusevangelium als einer „inkluisiven Jesusgeschichte“, in der sich gebrochen und in die Zeit Jesu transponiert die Geschichte der matthäischen Gemeinde spiegelt.⁹⁰ Wenn das stimmt – wovon ich ausgehe –, wenn also Matthäus in unserer und in anderen Perikopen nicht einfach historische Ereignisse⁹¹ berichtet, sondern die

den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 73–106: 97–102; Sider Hamilton, *Blood* (Anm. 29) 98–100; Cargal, *Blood* (Anm. 55) 109–111; kritisch zum Zusammenhang von Mt 27,25 und Mt 26,28 Luz, *Evangelium* (Anm. 3) 289f.

⁸⁷ Vgl. dazu Theißen, *Aporien* (Anm. 31) 540–542; Broer, *Antijudaismus* (Anm. 74) 336–340.

⁸⁸ Wenn in diesem Zusammenhang Jankowski, *Blut* (Anm. 60) 24–29, die Rede vom Bundesblut in Mt 26,28 als Scharnier benutzt, um den Blutruf des Volkes als Anspielung auf das Bundesblut von Ex 24 zu verstehen („Wie das *ganze Volk* am Sinai den Bund bestätigt, so will bei Matthäus das *ganze Volk* den Bund, der niemals aufgehoben ist, erneut bestätigen. Es will, daß das Blut des Messias, das Blut des Bundes, auf es kommt, für es gesprengt wird. Ein Teil der Führung des Volkes dagegen ist allein auf das Vergießen des Blutes [...] aus“ [29]), dann dürfte das eine die vorhandene Negativzeichnung des Volkes doch zu stark konterkarierende und vor allem die alttestamentliche Tradition des Blutrufes nicht ernstnehmende Interpretation des Textes sein.

⁸⁹ Bedenbender, *Blut* (Anm. 71) 38f. formuliert: „Auf der Textebene (sc. von V. 25, M. L.) mag das Volk meinen, sich von Jesus zu distanzieren. Paradoxerweise aber wird gerade so das Vergebungsgeschehen in Gang gesetzt“ (39).

⁹⁰ Vgl. Ulrich Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993, 20.75–79.

⁹¹ Dass es sich dabei nicht einfach um den Bericht eines historischen Ereignisses handeln kann (dafür ist die Erzählung historisch unplausibel), sondern wir eine von Matthäus, so nenne ich mit

Jesusgeschichte so erzählt, wie sie für ihn, seine Gemeinde und deren Lebenswelt Bedeutung erlangt – dann darf man hinter Mt 27,24f. und anderen Erzählelementen einen Streit um Bedeutung, Rolle und auch Lehrkompetenz Jesu sehen, den die matthäische Gemeinde mit ihrer jüdischen Umwelt ausficht.⁹² Nun ist die Rekonstruktion der matthäischen Gemeindeggeschichte in der neutestamentlichen Wissenschaft mindestens in den Details umstritten und bleibt letztlich hypothetisch. Angesichts des Diskurses, den wiederzugeben hier nicht der Ort ist, erscheint mir plausibel, dass die matthäische Gemeinde eine Gruppe jüdischer Jesusanhängerinnen und -anhänger ist, die mit ihrer jüdischen Umwelt so heftig in Konflikt geraten ist, dass es zum Bruch mit den umgebenden Synagogalgemeinden gekommen ist.⁹³ Diese Jesusgruppe musste gemeinsam mit einem ihrer Schriftgelehrten, den wir Matthäus nennen, erleben, wie die große Mehrheit in ihrer jüdischen Umwelt nicht nur nichts von Jesus als Hirte, Lehrer oder gar Messias – man beachte in diesem Zusammenhang die im Rahmen der Gefangenenfreilassungsverhandlung vorgenommene Änderung vom markinischen „König der Juden“ (Mk 15,9.12) zum matthäischen „Christus/Messias“ (Mt 27,17.22) – wissen wollte, sondern auch die

der Tradition den Autor dieses Evangeliums, inszenierte und fingierte Szene lesen, wird heute in aller Regel und m. E. völlig zu Recht so gesehen. Vgl. zur Frage nach der Historizität nur Gnlika, Matthäusevangelium (Anm. 32) 462: Wir haben es „mit einer in Szene gesetzten dogmatischen Aussage“ zu tun. Vgl. auch Ebner, Tendenzen (Anm. 34) 143–145. Die Bestreitung der Historizität zieht nun allerdings notwendig die Frage nach sich, warum Matthäus dieses Detail seiner Jesusgeschichte dann so erzählt. Will man im Blick auf diese Frage nicht beim (synchron analysierten) Kunstwerk Text selbst stehen bleiben, sondern diesen (freilich hypothetisch) historisch situieren, dann gilt es, historisch mögliche Szenarien zu rekonstruieren, die die Erzählung plausibel erscheinen lassen. Diese Szenarien erwachsen aus den Textbeobachtungen und aus einer möglichst präzisen Analyse der zeit-, sozial- und religionsgeschichtlichen Situation zur vermuteten Entstehungszeit des Textes. Die Szenarien bleiben dabei notwendig hypothetisch, aber im Idealfall wahrscheinlich, weil argumentativ fundiert. Anders gewendet: Wir machen Textbeobachtungen, die uns fragen lassen, warum Matthäus etwas so und nicht anders erzählt. Und auf diese Fragen wollen wir Antworten finden.

⁹² Vgl. dazu sowie zum Diskurs über und zur Rekonstruktion der matthäischen Gemeindeggeschichte (freilich mit Differenzen) Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1: Mt 1–7 (EKK 1/1), Zürich ⁵2002, 84–100; Luz, Jesusgeschichte (Anm. 90) 21–32.152f.; Luz, Evangelium (Anm. 3) 279.283; Ebner, Tendenzen (Anm. 34) 152–155; Ebner, Matthäusevangelium (Anm. 39) 141–145; Ettl, Matthäus (Anm. 30) 115–123; Fiedler, Matthäusevangelium (Anm. 59) 22–24; Peter Fiedler, Das Matthäusevangelium und „die“ Pharisäer, in: ders., Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses (SBAB 35), Stuttgart 2005, 209–231 (bes. 223–231 zum „Streitpunkt Christologie“); Frankemölle, Antijudaismus (Anm. 86) 80.84–89; Konradt, Israel (Anm. 82) 379–391.

⁹³ Ob dieser Bruch im Verhältnis zur Entstehungszeit des Matthäusevangeliums länger oder kürzer zurückliegt oder sich gerade erst ereignet, vermag ich an dieser Stelle nicht zu entscheiden.

„Jesusgruppe“ als Sekte verstand und aufgrund heterodoxer Glaubensinhalte sowie eventuell deviantem Verhalten⁹⁴ aus dem Synagogenverband ausschloss.

Vor diesem dramatischen Hintergrund, im Rahmen einer scharfen, aus Sicht des Matthäus wohl noch immer *innerjüdischen*,⁹⁵ theologischen Auseinandersetzung um die Bedeutung Jesu, erzählt Matthäus, dass das, was seine Gemeinde gerade jetzt erlebt, schon bei Jesus seinen Anfang genommen hat – es der Gemeinde also so ergeht, wie es Jesus selbst ergangen ist. Auch Jesus ist vom jüdischen Gottesvolk abgelehnt worden – und zwar bis zum bitteren Ende. Dabei scheut sich Matthäus nicht, diese Ablehnung in härteste Worte zu kleiden (27,25), also eine polemische Auseinandersetzung zu führen, wie sie soziologisch betrachtet im Rahmen von Gruppendifferenzierungsprozessen⁹⁶ durchaus typisch ist. Und dennoch versteht sich Matthäus selbst, gemeinsam mit seiner Gemeinde, weiterhin als Jude und denkt gar nicht daran, das Gottesvolk, sein Volk, in Bausch und Bogen zu verdammen. Er entwickelt nicht nur subtile Hoffnungsperspektiven für das ambivalent gezeichnete Volk, er gibt mit Jesus seiner Gemeinde nicht nur eine Figur an die Hand, die mit letzter Konsequenz zeigt, wie man mit solcher Ablehnung umgehen soll (vgl. Mt 5,43–45),⁹⁷ sondern er zeigt auch auf, wer im engeren Sinne die Hauptlast der Verantwortung zu tragen hat – damals bei Jesu Tod und heute im Streit zwischen den jüdischen Gruppen. Es sind der römische Beamte und die Führer des Volkes, die Eliten, die das Volk in ihrer Blindheit (Mt 23,16) zum Schlechten überredet und damit an den Rand des Abgrunds – gleichsam zur Grube, in die fällt, wer sich auf blinde Führer verlässt (Mt 15,14), – geführt haben. Das Volk

⁹⁴ Vgl. Claudio Ettl, *Konflikt und Devianz im Matthäusevangelium. Sozio-exegetische Überlegungen zum Verhältnis von Gemeinde und Synagoge*, in: Jörg Kornacker/Peter Stockmann (Hg.), *Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. u. a. 2001, 5–26. Potentiell deviante Verhaltensweisen könnten im Blick auf die Öffnung des Gottesvolkes hin auf pagane Christgläubige bestehen, wobei unsicher ist, welche Rolle Taufe und Beschneidung in diesem Kontext spielen und welche zeitliche Reihenfolge zwischen dem Bruch mit der jüdischen Umwelt und den devianten Verhaltensweisen besteht: Ist der Bruch die Folge devianten Verhaltens oder ist das deviante Verhalten Folge des Bruches? Oder haben wir es mit einem *Trennungsprozess* zu tun, bei dem sich die Etappen nicht präzise in ein zeitliches Nacheinander differenzieren lassen?

⁹⁵ Der Bruch mit den jüdischen Synagogalgemeinden der unmittelbaren Umwelt impliziert nicht notwendig einen grundsätzlichen „Ausstieg“ aus dem Judentum. Matthäus dürfte sich und seine Gruppe weiterhin im Rahmen des ohnehin pluriformen Judentums sehen. Zur Diskussion um *Selbsteinschätzung* und jüdische wie binnenchristliche *Fremdwahrnehmung* der matthäischen Gruppe vgl. Luz, *Matthäus* (Anm. 92) 94–99; Konradt, *Israel* (Anm. 82) 384–389.

⁹⁶ Vgl. dazu Theißen, *Aporien* (Anm. 31) 538, Anm. 10; Ettl, *Konflikt* (Anm. 94) 8–24; Ettl, *Matthäus* (Anm. 30) 121f.; Luz, *Evangelium* (Anm. 3) 289.

⁹⁷ Auch für psychologisch Unkundige ist es leicht vorstellbar, dass dies für die Jesusgruppe entlastend wirkte.

hat also die falschen Lehrer und Anführer.⁹⁸ Es hat auf die Falschen gehört – damals zur Zeit Jesu und heute in den Tagen des Matthäus. Die Kritik an Volk und Eliten kann insofern auch als Warnung für Juden zur Zeit des Matthäus verstanden werden. Sie sollen nicht wieder auf die falschen Leute hören, die, wenn es ernst wird, lieber selbst ihren Kopf aus der Schlinge ziehen und den Einzelnen wie das ganze Volk ins Verderben führen. Alternative Lehrerinnen und Lehrer, namentlich die matthäische Gemeinde, die sich natürlich an ihrem Lehrer, Jesus, orientiert (vgl. Mt 28,20; 16,19; 18,18), stehen schon bereit.

Die Elitenkritik, die hier ihren funktionalen Sitz im Leben hat, ist in dieser Perspektive also ein strategisches Mittel, um mit der verbreiteten jüdischen Ablehnung Jesu, die die matthäische Gemeinde in ihrer Zeit erlebt, umzugehen⁹⁹ und vielleicht doch noch die eine oder den anderen von Jesus als dem wahren Hirten und Lehrer zu überzeugen; jenem Jesus, der nach Mt 9,36 erkannt hat, dass „die Volksmassen wie Schafe ohne einen Hirten sind“ und der als der wahre Hirte Israels erscheint, „der das Volk Israel weiden wird“ (Mt 2,6) – wie es ausgerechnet die Hohenpriester und Schriftgelehrten über Jesus auf der Basis der Schrift bezeugen.¹⁰⁰ Und vielleicht haben für Matthäus sogar diese jüdischen Eliten nicht endgültig abgewirtschaftet. Denn wenn in Mt 27,25 vom ganzen λαός gesprochen wird, dann impliziert das im Letzten auch noch diejenigen, die schon die ganze Jesusgeschichte lang als Hohepriester,

⁹⁸ Zumal nach Mt 23,8 ohnehin eigentlich nur *einer* Lehrer und Meister genannt werden soll, hingegen die Rabbis der Erzählwelt Brüder sind und sich als solche verstehen sollen. Zur Kritik an den etablierten jüdischen Lehrern im Matthäusevangelium vgl. Ebner, Tendenzen (Anm. 34) 153–155, der im Hintergrund einen Streit um Lehrautorität und „religiöse Definitionshoheit“ am Werk sieht. Die Jesusgruppe beansprucht für sich Lehrkompetenz (was in gewisser Spannung zu Mt 23,8 zu stehen scheint), weil die Lehrinhalte (eben die Rolle und Bedeutung Jesu) von der jüdischen Seite nicht geteilt werden.

⁹⁹ Die Elitenkritik ist gleichsam die Antwort auf die Frage: „Warum erkennen unsere jüdischen Geschwister nicht, dass Jesus der wahre Hirte, Lehrer und Messias ist?“ Antwort: „Sie haben die falschen Lehrer, die diese Erkenntnis torpedieren!“ Zu alternativen Motivationen für die Kritik an den jüdischen Autoritäten vgl. etwa Wolfgang Reinbold, Das Matthäusevangelium, die Pharisäer und die Tora, BZ 50 (2006) 51–73, und auf dieser Basis Ebner, Tendenzen (Anm. 34) 154f. (die Kritik resultiere [auch] aus kritischen Anfragen an die matthäische Gemeinde von Seiten eines eher paulinischen Christentums; gefragt werde dabei, ob die matthäische Gemeinde nun überhaupt christlich sei, weil eine inhaltliche Differenz zwischen der Matthäusgruppe und der jüdischen Umwelt in den eigentlichen Sachfragen kaum bestünde. In Reaktion darauf setze sich die matthäische Gemeinde polemisch von den jüdischen Autoritäten ab, um im *binnenchristlichen Diskurs* die eigene Gruppenzugehörigkeit zu betonen). Vgl. auch Ebner, Matthäusevangelium (Anm. 39) 142f.

¹⁰⁰ Vgl. zu diesen Stellen Frankemölle, Antijudaismus (Anm. 86) 99.

Schriftgelehrte und Älteste *des Volkes* (λαός)¹⁰¹ bezeichnet werden, dann haben auch sie – dank göttlicher und jesuanischer Initiative – eine Chance.

Nur der „Saubermann“ Pilatus, der könnte dabei wirklich auf der Strecke bleiben.¹⁰²

¹⁰¹ Vgl. Mt 2,4; 21,23; 26,3.47; 27,1.

¹⁰² Die hier vorgeschlagene Interpretation der aufgedeckten Elitenkritik erscheint mir im Blick auf die jüdische Elite plausibel. Sie kann allerdings nicht gut erklären, warum auch Pilatus von Matthäus angesichts der herausgearbeiteten Motivinvertierungen, die m. E. offenkundig sind, wie auch angesichts der Redaktionstätigkeit in Mt 27,17 sowie der schillernden Stichwortverbindungen zwischen Mt 27,4 und 27,24 so negativ gezeichnet wird. Dafür sind vermutlich andere Interessen leitend. Ist die im Blick auf diese Erzähldetails negative Zeichnung des Pilatus vielleicht chiffrierter Ausdruck einer allgemeinen Herrscherkritik (vgl. die in Anm. 68 genannte Literatur)? Erlebt die matthäische Gemeinde vielleicht eine Zeit der „Unterdrückung“ durch römische Autoritäten, die in dieser Weise bewältigt wird? Will Matthäus seine Gemeinde und/oder seine jüdische Umwelt vielleicht auch vor einer zu starken Orientierung an Rom bzw. dessen provinziellen Vertretern warnen? Aber warum? Kann dabei die Tempelzerstörung und das Verhältnis zwischen Juden bzw. Judenchristen und Rom nach 70 n. Chr. eine Rolle spielen? Wie aber ist dieses Verhältnis etwa in den Städten der syrischen Diaspora, dem vermuteten Entstehungsort des Matthäusevangeliums, inhaltlich zu bestimmen? Ist vielleicht die jüdische Ablehnung des Bekenntnisses der matthäischen Gemeinde zu Jesus als Messias und König (Mt 27,11.17.22) dadurch motiviert, dass die Promulgation der Messiasidee nach 70 n. Chr. für zu gefährlich und politisch nicht opportun erachtet wird? Und würde Matthäus dann aufzeigen, dass Rücksicht auf die Empfindlichkeiten Roms nicht angebracht ist, weil römische Vertreter, wenn es etwa um religiös motivierten „Aufruhr“ geht, ohnehin nicht das Recht wahren und man entsprechend von ihnen nichts Gutes erwarten kann? Das sind nur Fragen, die nicht als Thesen gemeint sind. Sie sollen lediglich markieren, dass an dieser Stelle weiter gearbeitet und nachgedacht werden muss, um dem eigenwilligen Pilatusbild des Matthäusevangeliums und seiner Funktion nachzuspüren – auch und gerade dann, wenn Heidinnen und Heiden ansonsten im Matthäusevangelium überaus positiv gezeichnet sein können (wie etwa die Frau des Pilatus, deren Initiative Pilatus nicht folgt [27,19], die vier Frauen im Stammbaum Jesu [1,1–17] oder die Magier aus dem Osten [2,1–12]).