

# Kaiphias, dem Hohenpriester, gerecht werden

Helmut Schütz

15. September 2021

Online-Version: <https://bibelwelt.de/kaiphias/> und

PDF-Version: <https://bibelwelt.de/wp-content/uploads/2021/09/Kaiphias.pdf>

---

Kaiphias spielt in der christlichen Passionsgeschichte eine wichtige Rolle als der Hohepriester, der Jesus dem römischen Statthalter Pontius Pilatus zur Kreuzigung ausliefert. Adele Reinhartz analysiert, wie sein Charakter durch die Jahrhunderte hindurch als das abstoßende Zerrbild eines Juden dargestellt wurde – weit über die Aussagen der Evangelien hinaus. Ich frage, ob ihm die Auslegung des Johannesevangeliums von Ton Veerkamp gerechter wird.

---

## Inhaltsverzeichnis

<b>1 Ein faszinierendes Buch über den Hohenpriester Kaiphias</b>	<b>2</b>
<b>2 Interessengeleitete Vorstellungskraft in der Darstellung des Kaiphias bei Josephus und in den Evangelien</b>	<b>4</b>
2.1 Kritik am Priestertum gab es bereits in der jüdischen Bibel	4
2.2 Kaiphias und Hannas amtierten am längsten als Hohenpriester im 1. Jahrhundert	6
2.3 Der Hohepriester Hannas als Untersuchungsrichter im Verfahren gegen Jesus	7
2.4 Kaiphias als kluger Interessenvertreter der Führung Judäas und als Prophet	7
2.5 Gründe für den Zorn Gottes, der zum Untergang des topos und des <i>ethnos</i> führt	10
2.6 Mögliche Motive für Kaiphias, Jesus an die Römer auszuliefern	11
2.7 Wer gehört zu denen, die vor dem Prätorium des Pilatus Jesu Kreuzigung fordern?	13
<b>3 Differenzierte Sicht von Kaiphias im Jesusfilm The Nazarene von Sholem Asch</b>	<b>14</b>
<b>4 Wie kann das antisemitische Potential der Passionsspiele in Oberammergau reduziert werden?</b>	<b>15</b>
4.1 Zur Rollenverteilung zwischen Kaiphias und Pilatus im Johannesevangelium	16
4.2 Warum soll der unschuldige Jesus an Stelle des Verbrechers Barabbas sterben?	18

<b>5 Jesus und Kaiphas im Spannungsfeld zwischen Judentum und Hellenismus</b>	<b>19</b>
5.1 David Flusser und der Konflikt zwischen Pharisäern und Sadduzäern	21
5.2 N. T. Wright und Kaiphas als der neue Antiochus Epiphanes	21
5.3 Martin Hengel und die Hellenisierung des Judentums im 1. Jahrhundert	23
5.4 John Dominic Crossan und Jesus als ein kynischer Wanderprediger	24
5.5 Hans Dieter Betz und Jesu Anti-Hellenismus in hellenistisch geprägten Evangelien	25
5.6 Soll der anti-hellenistische wahre Jude Jesus einen anti-jüdischen Jesus ersetzen?	26
5.7 Martin Hengel und ein jüdischer Gesetzesrigorismus, der sich dem befreienden Evangelium Jesu verschließt	27
5.8 Ton Veerkamp und diverse jüdisch-messianische Wege zur Überwindung der römischen Weltordnung	27
<b>6 Muss der narrative Imperativ der Evangelien zur Verurteilung des Kaiphas führen?</b>	<b>28</b>
6.1 Halbherzige Versuche, das Verhalten des Kaiphas zu entschuldigen	30
6.2 Trifft eine Verurteilung von Kaiphas alle Juden und das Judentum als Ganzes?	31
6.3 Kaiphas zwischen dem Zerrbild des Gottesmörders und dem Hohenpriester des Versöhnungstages	32

## 1 Ein faszinierendes Buch über den Hohenpriester Kaiphas

Liebe Frau Reinhartz, eigentlich wollte ich nur einen kurzen Blick in Ihr Buch<sup>1</sup> über Kaiphas, den Hohenpriester, werfen, auf das ich durch ein anderes Ihrer Bücher,<sup>2</sup> *Cast out of the Covenant*, aufmerksam wurde. Dann aber war ich so fasziniert von

- 
- 1 **Adele Reinhartz, Caiaphas the High Priest. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 2011.** Alle im folgenden Text in runden Klammern (...) angegebenen Seitenzahlen ohne weiteren Hinweis beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate aus diesem Buch, die ich selbst ins Deutsche übersetzt habe. Zitierte Anmerkungen aus Ihrem Buch werden mit Seitenzahl und Nummer der Anmerkung eingeleitet. Eckig eingeklammerte Zahlen im Fließtext [...] verweisen auf Seitenzahlen von zitierten Werken anderer Autoren.
- 2 Adele Reinhartz, *Cast Out of the Covenant: Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John* (Lanham: Lexington Books-Fortress Academic, 2018). Vgl. dazu meine Kommentierung: [Jesus the Messiah: Liberation for all Israel](#).

dieser exzellenten Studie, dass ich sie doch von vorne bis hinten gelesen habe. Wie wenig ist historisch von Kaiphas bekannt, wie knapp wird er in den Evangelien erwähnt, und in welch ausschweifenden Farben wird seine Persönlichkeit im Lauf von 2000 Jahren ausgemalt, von den Kirchenvätern an, in mittelalterlichen und neuzeitlichen Mysterien- und Passionsspielen sowie in Literatur und Film, so dass viele Menschen recht deutliche Bilder von ihm im Kopf haben – und zwar zutiefst negative Bilder, die in der Regel antisemitisch eingefärbt sind und lange Zeit auch dazu dienen sollten, judenfeindliche Haltungen zu untermauern.

Da ich persönlich zur Zeit vor allem an der Frage interessiert bin, ob bereits das Johannesevangelium mit einer antijüdischen Zielrichtung geschrieben wurde oder nicht doch vielmehr als Dokument einer innerjüdischen Auseinandersetzung am Ende des 1. Jahrhunderts aufzufassen ist,<sup>3</sup> gehe ich in dieser Besprechung nur auf diejenigen Aspekte ein, die mit dieser Frage zu tun haben. Das betrifft vor allem die Kapitel, in denen Sie sich mit den Interessen auseinandersetzen, die Historiker und Exegeten dazu bringen, bestimmte Auffassungen über den historischen Kontext von Kaiphas, seine Interessenlage und seine Absichten und Handlungen zu vertreten. Sie erwähnen in diesem Buch einige Gesichtspunkte, auf die Sie in Ihren anderen Büchern zu dieser Frage nicht eingegangen sind.<sup>4</sup>

- 
- 3 So die politische Lektüre des Johannesevangeliums von **Ton Veerkamp, Solidarität gegen die Weltordnung. Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021**. Zitate aus diesem Werk werden durch einen Link zum jeweiligen Abschnitt der [Online-Version](#) belegt (mit der Angabe des jeweiligen Absatzes, wobei der gesamte dem Abschnitt vorangestellte Bibeltext als 1. Absatz gezählt wird). In Klammern wird nach der Abkürzung **Veerkamp 2021** nicht nur die Seitenzahl der [PDF-Version](#) angegeben, sondern verbunden mit dem jeweiligen Erscheinungsjahr auch die Seitenzahl einer der Zeitschriften, in der das Werk ursprünglich veröffentlicht worden war: **Veerkamp 2006** = Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Eine Auslegung des Johannesevangeliums, I. Teil: Johannes 1,1-10,21, in: Texte & Kontexte 109-111, 2006, **Veerkamp 2007** = Ton Veerkamp, Der Abschied des Messias. Eine Auslegung des Johannesevangeliums, II. Teil: Johannes 10,22-21,25, in: Texte & Kontexte 113-115, 2007, und **Veerkamp 2015** = Ton Veerkamp, Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen, 2., grundlegend überarbeitete Auflage, in: Texte und Kontexte Sonderheft Nr. 3 (2015). Außerdem wird aus dem Beitrag [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#) zitiert, in dem Helmut Schütz ein weiteres Buch dieses Autors zusammenfasst: **Veerkamp 2013** = Ton Veerkamp, Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung © Institut für Kritische Theologie Berlin e. V. nach der in Berlin erschienenen Ausgabe © Argument Verlag 2013.
- 4 Vgl. neben dem in Anm. 2 genannten Buch Adele Reinhartz, Freundschaft mit dem Geliebten Jünger. Eine jüdische Lektüre des Johannesevangeliums, Zürich 2005, und Adele Reinhartz, The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel, Atlanta/Georgia 1992, und dazu meine Buchbesprechungen [Jesu Busenfreund: Freundschaft mit Adele Reinhartz](#) und [Jenseitskosmologie oder Überwindung der Weltordnung?](#)

## 2 Interessengeleitete Vorstellungskraft in der Darstellung des Kaiphas bei Josephus und in den Evangelien

Zunächst setzen Sie voraus (4), dass Geschichte etwas ist, das es nicht einfach so gibt. Was vergangen ist, ist nur durch Quellen indirekt erschließbar, und für jede Quelle, die uns etwas von der Vergangenheit überliefert, gilt, dass sie von bestimmten Voraussetzungen und Interessen her verfasst worden ist.<sup>5</sup>

Das heißt, dass in jedes Bild von der Vergangenheit, auch in das, was als Geschichtsschreibung einigermaßen objektiv sein möchte, indem es Belege prüft und in einen Kontext einordnet, auch Imagination einfließt. Zu den antiken Quellen über Kaiphas schreiben Sie in diesem Zusammenhang (6):

Selbst für Josephus und das Neue Testament, die von späteren Schriftstellern und Künstlern als Primärquellen verwendet werden, ist Kaiphas eine Idee, eine Gestalt der Vergangenheit, die nicht mehr existiert, sondern die man sich vorstellen muss. Als solche kann er so geformt und gestaltet werden, dass er in die Geschichten passt, in die sie ihn einordnen wollen: für Josephus die Geschichte der jüdisch-römischen Beziehungen im ersten Jahrhundert und für die Evangelisten die Geschichte von Jesus, dem Christus, dem Sohn Gottes und Heilsbringer für die ganze Menschheit.

Dazu ergänze ich aus der Sicht von Ton Veerkamp: Versteht man den Evangelisten Johannes als Vertreter einer jüdisch-messianischen Gruppierung, die den Messias Jesus als den Befreier Israels inmitten der Völker proklamiert, dann erhält Kaiphas in diesem Kontext nochmals eine andere Bedeutung.

### 2.1 Kritik am Priestertum gab es bereits in der jüdischen Bibel

Im Zusammenhang Ihrer Darstellung der Einsetzung des Hohenpriesters durch römische Statthalter im 1. Jahrhundert gehen Sie auch darauf ein, dass (18) „theoretisch das Hohepriestertum ein erbliches Amt war“, aber „es gibt Hinweise darauf, dass der Hohepriester in der Zeit der Monarchie vom König ernannt worden sein könnte“. Damit deuten Sie auch das Problem an, ohne es direkt anzusprechen, dass das Priestertum nach der Tora und den Propheten im Dienst des befreienden Willens des Gottes Israels stehen sollte, aber sich faktisch den meist im Gegensatz zu Gott agierenden Königen Israels (oder später Judas) unterordnen musste.

---

5 Sie beziehen sich dazu auf das Buch von R. G. Collingwood, *The Idea of History*. Oxford: Clarendon, 1946.

Zur gleichen Thematik machte mich Erhard S. Gerstenberger auf folgendes Buch aufmerksam: Achim Landwehr, *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit. Essay zur Geschichtstheorie*, Frankfurt am Main 2016.

Den Beginn der Zeit des Zweiten Tempels skizzieren Sie sehr knapp wie folgt:<sup>6</sup>

Im Jahr 586 v. Chr. eroberten die Babylonier unter Nebukadnezar das Königreich Juda und zerstörten den Tempel Salomos. Doch mit der Rückkehr der Exilanten etwa siebenzig Jahre später wurde in Jerusalem mit dem Bau eines zweiten Tempels begonnen, und die Opfer und die damit verbundenen Einrichtungen wurden wieder aufgenommen. Da es keine Monarchie mehr gab, wurde der Tempel zur wichtigsten Institution der Nation, und der Hohepriester übernahm die politische Rolle und die damit verbundenen Ehren, die zuvor dem König zugestanden hatten.

Was die faktische Stellung des Hohenpriesters angeht, haben Sie damit zwar Recht, aber Sie erwähnen nicht, dass das Staatsgebilde, das durch Esra und Nehemia entsteht, kein Königreich nach der Art aller Völker sein soll.

Ton Veerkamp<sup>7</sup> sieht in Nehemia 8,2-8 einen Beleg dafür, dass hier – durch eine inklusive männlich-weibliche Abstimmung – eine Republik unter der Verfassung der Tora gegründet wird (wobei unter der Tora eine Vorform des Deuteronomium zu verstehen sein dürfte).

Weiterhin enthalten ihm zufolge die zu dieser Zeit erst entstehenden Bücher der Tora, vor allem Exodus und Numeri, eine verschlüsselte Geschichte dieser Tora-Republik unter persischer Oberherrschaft, die zahlreiche Konflikte zwischen der aaronitischen (bzw. zadokitischen) Priesterschaft und dem sich auf Mose berufenden Levitentum widerspiegelt.<sup>8</sup> In der Erzählung vom Goldenen Kalb behalten die Leviten die Oberhand gegen das Priestertum, das den Götzendienst des Volkes zulässt, in der Erzählung vom Untergang der Rotte Korah werden aufständische Leviten buchstäblich vom Erdboden verschluckt. Ich erwähne das, um zu zeigen, dass bereits die Tora ausgesprochen priesterkritische Passagen enthält.

6 Zum Wiederaufbau des Tempels ergänzen Sie (209, Anm. 33):

Esra 6 deutet an, dass die Opfer wieder aufgenommen wurden, als die persischen Eroberer des babylonischen Reiches den Exilanten die Rückkehr nach Jerusalem und den Wiederaufbau des Tempels erlaubten. Der Übergang von der Zeit des Ersten Tempels zur Zeit des Zweiten Tempels, der hier so kurz zusammengefasst wird, ist Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Studien. Zur Diskussion der persischen Periode siehe Charles E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*. Journal für the Study of the Old Testament, Supplement Series 294. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999; Yehezkel Kaufmann, *History of the Religion of Israel, Volume IV: From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy*. New York: Ktav, 1977.

Zum Tempel als wichtigster Institution der Nation nach dem Exil verweisen Sie (209, Anm. 34) auf Martha Himmelfarb, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*. Jewish Culture and Contexts. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006, 6.

7 [Esra und Nehemia: Bildung der Torarepublik](#), Abs. 7, aus Veerkamp 2013.

8 [Die fünf Bücher Mose: Geschichtsbuch der Torarepublik](#) aus Veerkamp 2013.

## 2.2 Kaiphas und Hannas als die bedeutendsten Hohenpriester im 1. Jahrhundert

Was der Geschichtsschreiber Josephus über Kaiphas zu sagen hat, fassen Sie kurz und bündig folgendermaßen zusammen (22):

Als Hohepriester von 18 bis 36 oder 37 hatte Kaiphas eine weitaus längere Amtszeit als jeder andere Hohepriester in der Zeit des Zweiten Tempels. Hannanias, der Sohn des Nedebüs, steht mit elf Jahren (48-59 n. Chr.) weit abgeschlagen an zweiter Stelle; die meisten anderen waren nur ein oder zwei Jahre lang Hohepriester. Die lange Amtszeit des Kaiphas ist besonders bemerkenswert, da sie sich über die Amtszeiten zweier Statthalter, Gratus und Pilatus, erstreckte; ein Wechsel des Hohenpriesters ging normalerweise mit einem Wechsel des römischen Statthalters einher, außer in diesem einen Fall. Zweitens, und ebenso wichtig, sind Kaiphas' familiäre Beziehungen. Als von den Römern Ernannter erbte er den Mantel des Hohenpriesters eindeutig nicht von seinem Vater, aber es ist erwähnenswert, dass Kaiphas als Schwiegersohn des Hannas, des Hohenpriesters in der Zeit von 6-15 n. Chr., zu einer angesehenen Familie gehörte, aus der fünf weitere Hohepriester seiner Generation stammten: seine fünf Schwäger, die Söhne des Hannas (Eleasar, 16-17 n. Chr.; Jonathan, 36 oder 37 n. Chr.; Theophilus, 36-41 n. Chr.; Matthias, 42-43 n. Chr.; Hannas II, 62 n. Chr.). Die Zugehörigkeit zu einer prominenten Familie von Hohepriestern hat seiner Position wahrscheinlich nicht geschadet. Interessant ist auch, dass die Amtstrachten während seiner Amtszeit unter römischer Gerichtsbarkeit standen; dieser Punkt unterstreicht das Machtgefälle zwischen Kaiphas und dem römischen Statthalter.

Da Kaiphas und Hannas die beiden herausragenden Namen von Hohenpriestern im 1. Jahrhundert waren, verwundert es nicht, dass genau diese beiden in allerdings zum Teil widersprüchlicher Weise auch in den Zeugnissen des Neuen Testaments auftauchen. Die Art, wie die beiden etwa im Johannesevangelium in die Erzählung eingebaut werden, hat aber sicher wenig mit der historischen Realität zur Zeit Jesu zu tun (50), da in der Darstellung ihrer Rolle in den Evangelien allerhand „Widersprüche und Unklarheiten“ zu finden sind:

Die Unterschiede zwischen den Werken der Evangelisten in Bezug auf die Rolle des Hohepriesters Kaiphas beim Tod Jesu sind zwar für Historiker frustrierend, bieten aber denjenigen, die phantasievolle Erzählungen verfassen, ausgezeichnete Möglichkeiten, die Lücken zu füllen und das Geschehen durch ausgedachte Ereignisse so zu ergänzen, dass eine dramatische und befriedigende Geschichte entsteht.

Es kann gut sein, dass die Evangelien selbst bereits ein Beleg für diese Art der phantasievollen Konstruktion sind. In der Tat scheint es, dass der Prozess des Hinzufügens von Fleisch zu den trockenen Knochen des Kaiphas mit den Evangelisten begann, die versuchten, eine kohärente Erzählung auf der Grundlage ihrer eigenen literarischen und mündlichen Quellen zu schaffen.

Das ist genau die Sichtweise von Ton Veerkamp, demzufolge Johannes die beiden prominenten hohepriesterlichen Figuren Hannas und Kaiphas auf eine ganz bestimmte Weise in den innerjüdischen Konflikt zwischen jesumessianischen Juden und priesterlichen bzw. pharisäisch-rabbinischen Juden hineinzeichnet.

### 2.3 Der Hohepriester Hannas als Untersuchungsrichter im Verfahren gegen Jesus

Dabei weist er Hannas die Rolle eines Untersuchungsrichters zu und verfolgt dabei, wie Veerkamp annimmt, ganz bestimmte Ziele:<sup>9</sup>

Hannas fungiert hier als Untersuchungsrichter, der darüber befinden muss, ob ein weiteres Verfahren notwendig war. Richter wie Hannas fragen in der Regel nach Dingen, die ihnen längst bekannt sind. Die Befragung dient dem Schein der Rechtmäßigkeit des Verfahrens.

Hannas fragt Jesus nach seinen Schülern – in seinen Augen Komplizen – und nach seiner Lehre, also nach seinen politischen Absichten. Jesus lässt den Richter ins Leere laufen. Erstens sei Hannas alles längst bekannt, zweitens müsste er die befragen, die Jesus bei seinen öffentlichen Reden zugehört haben. Diese könnten objektivere Auskunft erteilen als er selbst.

Diese ruhige und gelassene Antwort Jesu entlarvt die ganze Veranstaltung und lässt Hannas in einem lächerlichen Licht erscheinen. Das fällt einem dienstbeflissenen Beamten des Hannas auf. Er schlägt Jesus ins Gesicht und begründet seine Handlung mit Jesu Insubordination. Die Reaktion Jesu soll unsere Empörung wecken. Tatsächlich fordert die Haltung Jesu Gewalt heraus. Die Erzählung über das Verfahren gegen Jesus ist eine zeitlose Erzählung; so erging es allen, die politischen Widerstand gegen ein autokratisches Regime leisteten und deshalb verhaftet wurden. Jesus ist ein politischer Gefangener unter den vielen anderen vor ihm und nach ihm, die keine Chancen hatten, gerecht behandelt zu werden.

### 2.4 Kaiphas als kluger Interessenvertreter der Führung Judäas und als Prophet

Nicht im Verfahren gegen Jesus selbst, aber in der Planung seiner Beseitigung übernimmt Kaiphas im Johannesevangelium eine wichtigere Rolle. Nach Ton Veerkamp stellt Johannes (11,47-53) diesen Hohenpriester als einen klugen Interessenvertreter der judäischen Führungsschichten zur Zeit Jesu dar, worin er (11,47.57) die damalige pharisäische Opposition ausdrücklich einschließt, die sich Sorgen über den massenhaften Zulauf zur Jesusbewegung macht:<sup>10</sup>

---

9 [Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a](#), Abs. 4-6 (Veerkamp 2021, 368; 2007, 83).

10 [Sterben für die Nation, 11,46-54](#), Abs. 4-14 (Veerkamp 2021, 270-272; 2007, 20-22).

Die Situation ist prekär. Das Problem ist Jesus oder besser gesagt, die vielen Zeichen, die er tut. „Wenn wir ihn so gewähren lassen“, so sagen sie, „... dann kommen die Römer“. Es ist das einzige Mal, dass das Wort *Römer* in den Evangelien vorkommt. Der Sanhedrin befürchtet, dass das Auftreten Jesu das Ende des Ortes und der Nation bringen könnte.

Die politische Führung und die offizielle Opposition der Peruschim {Pharisäer} wollen keine Veränderungen des Status quo. Sie sehen nicht, dass die Gesellschaft bereits auseinandergefallen ist. Das Zeichen für den unaufhaltsamen Zerfall der Gesellschaft ist der Tod des Lazarus. Es gibt kein Beispiel in der Geschichte dafür, dass irgendeine politische Führung von sich aus entscheiden kann, dass ihr System am Ende ist und etwas radikal Neues beginnen muss. Das Neue würde das Ende des Systems bedeuten.

Sie sehen aber nicht das globale System, den *kosmos*, sondern nur ihr eigenes lokales System, das im globalen System funktioniert. Die *Aufhebung* ihres Systems ist ihr Problem, Rom ist für sie nicht das Problem. *Arousin*, aufheben, ist das Wort. „Den Ort aufheben“ kann bedeuten, den Ort aus den Händen der Bevölkerung und ihrer Führung wegnehmen. Das stimmt überein mit „die Nation aufheben“. „Der Ort“ (*ha-maqom*) ist nicht nur die Stadt, sondern das Heiligtum als ihr politisches Herz.

Jetzt müssen wir auf den Unterschied zwischen Nation, *ethnos*, und Volk, *laos*, aufmerksam machen. *Ethnos* ist auf hebräisch *goj*, und *laos* ist *ʿam*. Deuteronomium 4,6 begegnen beide Wörter in einem Satz: „Was ist das doch für ein weises und vernünftiges Volk (*ʿam-chakham we-navon*), diese große Nation (*ha-goj ha-gadol ha-se*).“ Ein *ethnos/goj* ist ein Volk, wie es nach außen, auf die Außenwelt wirkt. Ein *laos/ʿam* ist ein Volk, wie es nach innen zusammengehalten wird. Die Römer haben es mit einem *ethnos/goj* zu tun; wenn sie das Volk als *ethnos/goj* anerkennen, gewähren sie ihm ein gewisses Maß an Selbstverwaltung. „Die Nation aufheben“ ist einem Volk das Recht auf Selbstverwaltung nehmen. Genau das befürchtet die politische Führung.

Folgerichtig ist der *kohen gadol* (*archiereus*), der Großpriester, gefragt. Er tritt als der überlegene Vorstandsvorsitzende auf, der das ratlose Management („Ihr wisst gar nichts“) auf Kurs bringen muss. Er appelliert nicht an die Moral, sondern an die Interessen: „Ihr bedenkt nicht, dass es in eurem Interesse ist (*sympherei hymin*).“ Um das Heiligtum und somit das Volk als *laos/ʿam* zu retten – und das heißt in den Augen der Führung, den Untergang des *ethnos/goj* zu verhindern –, muss ein Mensch sterben. Politisches Interesse geht vor Moral; Kaiphas sagt, wie später Brecht sagte: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.“ Es geht ihnen nicht um das Volk, sondern um ihr Selbstverwaltungsmodell, um den Status des *ethnos loudaion*. Ihr politisches Interesse ist die Aufrechterhaltung der *örtlichen Selbstverwaltung*. Denn auf sie redu-

ziert sich ihre Vorstellung vom Ort, *maqom*. Es geht ihnen nicht um „den Ort (*ha-maqom*), den der EWIGE erwählt, um dort seinen Namen wohnen zu lassen (Deuteronomium 16,2 usw.)“.

Diese listige Begriffsverwirrung, diese Kontamination von *laos* mit *ethnos*, gehört zum ständigen Repertoire aller Politik. *Hyper tou laou*, des Volkes wegen, ist hier das propagandistische Element. Das zögerliche Führungskollektiv muss begreifen, dass Jesus sowohl *in ihrem Interesse* (der eigentliche Grund) als *des Volkes wegen* (Propaganda) getötet werden muss.

Hier greift der politische Schriftsteller Johannes ein. Das alles sage Kaiphas nicht aus sich selbst, aus Jux und Laune, schreibt Johannes, sondern er müsse ja als Großpriester des Jahres als Prophet auftreten, das heißt hinweisen auf das, was politisch zwingend notwendig ist. Er gibt im Sanhedrin eine Regierungserklärung ab (das bedeutet hier *prophēteuein*), Jesus solle der Nation wegen sterben, und so des Volkes wegen. Aber, so sagt Johannes, hier, im Sanhedrin, gehe es nicht um das Volk (*laos*), sondern um die Selbstverwaltung (*ethnos*). Jesus werde sterben, aber nicht nur der Selbstverwaltung (*ethnos*) wegen, wie Kaiphas sagte, sondern um „auch alle Kinder Gottes, die auseinandergejagt wurden, in eins zusammenzuführen“.

Alle Kinder Gottes, ganz Israel, wo sie auch immer unter der herrschenden Weltordnung leben, in eine Synagoge zusammenzuführen (*synagagein*): Das ist das Ziel der johanneischen Politik. Wenn alle *Gottgeborenen* zusammengeführt worden sind, dann werde es den Ort geben, wo der Gott Israels seinen Namen wohnen lassen will. Denn es geht bei den *Gottgeborenen* nicht um die Kinder Adams, gar um die Kinder Gottes, um die Menschen allgemein, sondern um bestimmte Menschen, um die Kinder Israels. Und ein Kind Israels ist der Mensch, der „das Licht“ annimmt, „der nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes (Abrahams), sondern gottgemäß gezeugt worden ist“, 1,13.

*Diaskorpizein*, auseinanderjagen, bezieht sich immer auf das Schicksal Israels nach der Zerstörung des ersten Heiligtums. Diese zentrifugale Bewegung, die das Leben Israels in der Diaspora seit der ersten Zerstörung des Ortes bestimmte, wird in eine zentripetale Bewegung umgekehrt, auf den *einen Ort* hin. Das ist keine Erfindung des Johannes, sondern gute prophetische Tradition.

Die Botschaft bei Johannes ist nicht, dass „Jesus für alle Menschen gestorben ist“ und dass Israel nach dem Fleisch ausgedient hat, sondern dass die Bestimmung der Menschen, soweit sie „das Licht annehmen“, im neu geschaffenen Volk (*ʿam nivraʿ*) von Psalm 102,19 ihre Bestimmung finden. Das ist bei Johannes etwas anderes als Heidenmission und christliche Kirche.

Die ganze Geschichte hat für die Führung nur die Konsequenz, die Beseitigung des Messias zu planen, der Beschluss ist hiermit gefasst. Wie ein guter Vorstandsvorsitzender hat sich Kaiphas im Management durchgesetzt.

## 2.5 Gründe für den Zorn Gottes, der zum Untergang des *topos* und des *ethnos* führt

Nun zu Ihrer Betrachtung derselben Textstelle. Interessant finde ich, dass Sie den Vers 11,48, in dem die judäische Führung eine Aufhebung des *topos*, also des „Ortes“ im Sinne des Tempels oder der Stadt Jerusalem, und des *ethnos*, also der „Nation“ im Sinne der Autonomie Judäas, befürchtet (40), in einen Zusammenhang mit 2. Makkabäer 5,19-20 stellen:

19 Denn der Herr hat die Nation nicht auserwählt um der heiligen Stätte willen, sondern die Stätte um der Nation willen. 20 Darum musste die heilige Stätte auch mit leiden, als die Nation im Unglück war, wie sie auch an den späteren Wohltaten teilhatte; und was im Zorn des Allmächtigen im Stich gelassen wurde, ist mit aller Herrlichkeit wieder zu Ehren gebracht worden, als der große Herr versöhnt wurde.

Sie fragen sich nun (41), wodurch in den Augen der judäischen Führung der Zorn Gottes hervorgerufen worden sein könnte, der zum Untergang Jerusalems bzw. seines Tempels und der Nation führen würde. War es die Besorgnis, „dass Juden, die an Jesus glauben, zwangsläufig ihre Bundesbeziehung zu Gott abbrechen“ (12,10-11), wurde also der „Glaube an Jesus ... als Abkehr vom Judentum betrachtet“? Ein Strafgericht der Römer könnte dann kommen wie etwa in „2. Könige 21,12-15, wo Gott auf den Götzendienst Judäas unter König Manasse reagiert“.

Der Evangelist, der sein Evangelium vielleicht zwei Jahrzehnte nach 70 n. Chr. geschrieben hat, könnte durchaus die Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem durch Rom im Sinn gehabt haben. Wenn dem so ist, handelt es sich jedoch um eine ironische Lesart, denn aus seiner Sicht war es nicht der Glaube des Volkes an Jesus, der einen Bruch mit dem Bund Gottes darstellte, sondern der unnachgiebige Widerstand der jüdischen Behörden gegen diesen Glauben (vgl. 9,41).

Ob man das Ironie nennen sollte, lasse ich dahingestellt sein. Sicher ist richtig, dass sich nach Johannes die judäische Führung und die Jesusmessianisten gegenseitig vorwerfen, von den Wegen des Gottes Israels abgewichen zu sein. Und es mag sein, dass Johannes der judäischen Führung zur Zeit Jesu die Befürchtung in den Mund legte, dass Jesu Anhängerschaft einen Aufstand provozieren würde, wie er sich im Judäischen Krieg tatsächlich bewahrheitete und zur Aufhebung ihrer Privilegien und der Zerstörung des Tempels führte. In diese Richtung führt in Ihren Augen eine „zweite Linie der Interpretation“, die politisch ist (41-42),

dass der weit verbreitete Glaube der Juden an Jesus Rom dazu veranlassen könnte, eine Rebellion zu befürchten und das Reich daher zu veranlassen, ge-

gen Judäa und den Tempel vorzugehen. Dass die Römer sich genau so verhielten, wird in Apostelgeschichte 21,38 angedeutet, wo ein römischer Tribun Paulus fragt, ob er „der Ägypter ist, der kürzlich einen Aufstand angezettelt und die viertausend Mörder in die Wüste geführt hat“. Josephus beschreibt mehrere Situationen, in denen Rom militärische Gewalt gegen eine Gruppe von jüdischen Anhängern des einen oder anderen Mächtigen-Messias einsetzte (*Altertümer* 20,97-99, 20,169-72, 20,188; *Judäischer Krieg* 2.258-63). Angesichts der vielschichtigen Natur der Erzählung und Symbolik des Johannes können beide Interpretationen gleichzeitig im Spiel sein.

## 2.6 Mögliche Motive für Kaiphas, Jesus an die Römer auszuliefern

In den Äußerungen des Kaiphas fallen Ihnen einige bemerkenswerte Dinge auf (42): Zunächst einmal „spricht er nicht ausdrücklich die Sorge um den Tempel und das Volk an, sondern betont nur den möglichen Nutzen, den der Tod Jesu für das Volk haben würde“. Später ziehen Sie daraus den Schluss, dass Kaiphas also nicht aus Anlass der Tempelreinigung Jesus an die Römer ausliefern wollte.

Weiterhin vermuten Sie als Hintergrund seiner Worte, die in den Augen des Erzählers „eine Prophezeiung nicht nur über den bevorstehenden Tod Jesu, sondern auch über seine heilsgeschichtliche und eschatologische Bedeutung für alle Gläubigen“ sind, „eine Anspielung auf den Versöhnungstag und die Praxis, einen Bock als ‚Sündenbock‘ in die Wüste zu schicken, der die Sünden des ganzen Volkes auf seinem Haupt trägt und durch seinen Tod stellvertretend für das Volk sühnt.“ Tatsächlich kann man Kaiphas hier in gewisser Weise als „Sprachrohr der Idee, dass Jesus einen Opfertod um der Menschen willen gestorben ist (Johannes 1,29)“, betrachten. Allerdings passt zu dieser Einsicht nicht Ihre Annahme, dass Jesus angeblich gar nicht für das jüdische Volk, sondern nur für die Heiden, die an ihn glauben, den Erlösertod stirbt – die Juden dagegen sind gemäß dem Titel Ihres letzten Buches zu diesem Thema „*Ausgestoßen aus dem Bund*“!

Immerhin ist Ihnen bewusst, dass die Evangelien den Hohenpriester Kaiphas weitaus weniger negativ beurteilen als spätere Judenfeinde, die sich auf das Neue Testament berufen:

In den synoptischen Evangelien ist es Jesus, der seinen Tod prophezeit, bei Johannes ist es Kaiphas. Ein zweites Thema, das mit Matthäus geteilt wird, ist die Befürchtung, dass die Taten Jesu und seine Popularität die Beziehungen zwischen Judäa und Rom zu stören drohen. Das dritte Thema ist die fehlende persönliche Feindseligkeit des Kaiphas gegenüber Jesus. Obwohl der Hohenpriester den Tod Jesu befürwortet und begründet, ist er nicht durch Furcht oder Hass auf Jesus motiviert, sondern durch die Sorge, dass sein Verhalten schlimme Folgen für das ganze Volk haben könnte.

Sie erwägen allerdings auch (43) eine „zynischere Sicht des Hohenpriesters“. Kann es sein, dass er, wie Helen Bond<sup>11</sup> meint, letztlich nur „die Aufrechterhaltung des *the status quo*, seine eigene Vormachtstellung und die seiner Berater im Sinn hat“, also eigensüchtige Interessen? Dafür, dass Johannes Kaiphas so einschätzt, spricht das Wort *sympherei*, das den Nutzen bzw. das Interesse der Führungsschicht anspricht, ihre mit der Erhaltung des Autonomiestatus verbundenen Privilegien zu bewahren, und die zusätzliche Argumentation mit dem Begriff des Volkes, *laos*, die Jesu Tod propagandistisch als ein Sterben für das Volk umdeutet.

Insofern kann Johannes durchaus Kaiphas als den eigentlichen Verräter betrachten, der – als der Repräsentant der jüdischen Führungsschicht – Jesus den Römern überliefert, während Judas lediglich als Handlanger fungiert, der das schmutzige Geschäft der Denunziation erledigt. Interessanterweise endet (75) *Oscar Wilde's „Ballad of Reading Gaol“* („Die Ballade vom Zuchthaus zu Reading“) mit dem „Kuss des Kaiphas“, wozu Sie anmerken:

Wilde ersetzt hier Judas durch Kaiphas in der Rolle des Verräters Jesu. Dies erzeugt den alliterativen Effekt der oben zitierten letzten Zeile, greift aber vielleicht auch auf die gängige Praxis zurück, Kaiphas stellvertretend für alle Gegner des Guten und Richtigen einzusetzen.

Eine Sicht des Kaiphas als denjenigen, der Jesus Rom überliefert, muss aber nicht mit einer persönlichen Feindseligkeit verbunden sein, die Bond [133] so umreißt (43):

„Kaiphas erscheint als feindseliger Charakter, der auf Selbsterhaltung bedacht ist und das menschliche Leben gefühllos missachtet. Als Hohepriester verkörpert er die jüdische Opposition gegen Jesus und verbündet sich, wie ‚die Juden‘ im Allgemeinen in diesem Evangelium, mit den satanischen Kräften der Finsternis und der Sünde. Es ist jedoch auch offensichtlich, dass Johannes eine gewisse Restachtung für das Amt des Hohepriesters hat; in dieser Rolle kann selbst ein feindseliger Charakter unbewusst die Worte Gottes sprechen.“

Interessant finde ich, dass Sie in diesem Zusammenhang eine solche Einschätzung in Zweifel ziehen:

Man könnte jedoch vermuten, dass Bond hier die späteren Interpretationen von Kaiphas als unrettbar böse in Johannes hineinliest.

An anderer Stelle<sup>12</sup> habe ich Ihrer gesamten Interpretation des Johannesevangeliums als einer antijüdischen, ja antisemitischen Schrift genau dies entgegengehalten. Ihnen ist allerdings wichtig, Kaiphas von denjenigen zu unterscheiden, die Jesus im Johannesevangelium „in direkter Feindschaft“ gegenüberreten.

---

11 Helen K. Bond, *Caiaphas: Friend of Rome and Judge of Jesus?* Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2004, 132.

12 Vgl. Anm. 2 und 4.

## 2.7 Wer gehört zu denen, die vor dem Prätorium des Pilatus Jesu Kreuzigung fordern?

Recht gebe ich Ihnen auch (46), wenn Sie gegen Bond feststellen, dass diejenigen, die nach 18,28 „Jesus von Kaiphas zum Hauptquartier des Pilatus“ bringen, sicher nicht „Kaiphas und Hannas“<sup>13</sup> waren. Allerdings legt Ton Veerkamp großen Wert auf die Feststellung, wer während der Ereignisse vor und im Prätorium des Pilatus *nicht* dabei ist, nämlich weder die *Pharisaioi*, die „Pharisäer“, noch der *ochlos*, die „Volksmenge“:<sup>14</sup>

*Sie* brachten ihn ins Prätorium, dem Verwaltungssitz des Prokurators der Provinz Jehuda. *Sie*: die Polizeigruppe und diejenigen, die beim Verhör durch Channan und Kaiphas anwesend waren. *Sie* sind die *Judäer* der folgenden Abschnitte. Es handelt sich dabei um ganz bestimmte *Judäer*; für das Verständnis dessen, was folgt, ist dieses sie von entscheidender Bedeutung. Die Peruschim sind nicht dabei, auch nicht die Menge, die darüber streitet, ob Jesus der Messias war oder nicht. Vor dem Prätorium ist keine Menge (*ochlos*). Es sind ganz bestimmte Mitglieder des Volkes, die Jesus am Kreuz sehen wollen. Johannes war kein Antijudaist, gar Antisemit! Er war sehr wohl ein Feind der jüdischen Führung und ihrer Trabanten.

An mehreren Stellen wird deutlich, dass Ihnen die Abwesenheit des *ochlos* in den Szenen vor dem Prätorium nicht bewusst ist, etwa (76) wenn Sie in einer Besprechung des Romans von Nikos Kazantzakis, *The Last Temptation of Christ* („Die letzte Versuchung Christi“), davon sprechen, dass „Kazantzakis Kaiphas nicht unter die Menge stellt, die ‚Kreuzige ihn!‘ schreit“, während Ihnen zufolge (136) Cecil B. DeMille's Film *The King of Kings* („Der König der Könige“) vom Johannesevangelium abweicht:

Als Pilatus fragt: „Soll ich euren König kreuzigen?“, ist es Kaiphas, nicht die Menge (wie in Johannes 19,15), der erklärt: „Wir haben keinen König außer Cäsar.“

Richtig ist zwar, dass im Johannesevangelium Kaiphas hier nicht vorkommt, aber der *ochlos*, die jüdische Volksmenge, eben auch nicht, sondern nur ein von Priestern aufgehetzter Mob. Und selbst wenn Sie „Menge“ hier nicht als Übersetzung von *ochlos*, sondern als Bezeichnung für eben diesen Mob verwenden, gibt nicht *er* diese Erklärung ab, sondern Johannes schreibt sie ausdrücklich *den Priestern* zu.

13 Dazu verweisen Sie (212, Anm. 51) auf Bond, *Caiaphas*, 138. Sie schreiben ergänzend: Kaiphas und Hannas gehören vermutlich zu der Gruppe von Hohenpriestern und Beamten, die Jesus vor Pilatus bringen (18,35; 19,6.15). Beide Männer werden jedoch nicht namentlich erwähnt; sie haben wieder ihren Platz unter den Feinden Jesu eingenommen.

14 [Simons Nachfolge. Jesus vor dem Großpriester, 18,15-28a](#), Abs. 17 (Veerkamp 2021, 370; 2007, 85).

### 3 Differenzierte Sicht von Kaiphas im Jesusfilm *The Nazarene* von Sholem Asch

Spannend finde ich Ihre Beschreibung (89) des Films *The Nazarene* von Sholem Asch.<sup>15</sup> Er gehörte zu den europäischen und amerikanischen Juden im frühen 20. Jahrhundert, als (93-94)

Jesus als jüdischer Bruder angesehen und die Sprache der Kreuzigung und des christlichen Martyriums verwendet werden konnte, um die jüdische Erfahrung von Antisemitismus und Verfolgung zu beschreiben. Theologisch waren einige Juden bereit, Jesus als Juden zu reklamieren, indem sie betonten, dass das Christentum als solches eine spätere Entwicklung sei.

Einen solchen Weg versucht von der christlichen Seite her auch Ton Veerkamp zu beschreiten: Jesus als Juden zu begreifen, der mit seinen jüdischen Geschwistern allerdings mit scharfen Worten über seinen Anspruch streitet, der Messias zu sein.

Während jedoch in Veerkamps Augen der jüdisch-messianische Evangelist Johannes die hellenistisch-römische Kultur ebenso ablehnt wie die rabbinischen Juden, setzt Sholem Asch offenbar als gegeben voraus, dass Jesus kein jüdischer Messias ist, der eine Weltzeit des Friedens herbeiführen will, sondern ein hellenistischer Heiland, der die Seelen der Menschen in den Himmel rettet. Das schließe ich unter anderem (93) aus seiner Darstellung des „heftigen inneren Konflikts“ [Asch, 440] „zwischen der griechischen und der jüdischen Welt“, mit dem Joseph von Arimathäa in seinem Roman zu kämpfen hat. „Sein striktes Festhalten an der Tradition seines Volkes hatte in ihm keineswegs die Neigung zur glanzvollen Welt der Nichtjuden abgetötet.“ Sie selbst fragen sich, ob „Josephs Ringen auch für hellenisierte Juden wie Philo von Alexandrien glaubhaft geklungen hätte“.

In meinen Augen beschreibt Johannes als heimliche Nachfolger Jesu nicht hellenisierte Juden, sondern eher rabbinische Juden, die zum Messianismus neigen, jedoch zugleich an ihm zweifeln. Und wo bei ihm (12:20) *Hellēnes tines*, „einige Griechen“ in den Blick kommen, müssen sie sich sozusagen bei der Sammlung ganz Israels einschließlich der Samaritaner und der Juden aus der Diaspora ganz hinten anstellen.

Sholem Aschs Sicht (94) des Hohenpriesters Kaiphas ist in Ihren Augen angenehm differenziert:

Für Asch ist Kaiphas kein skrupelloser Politiker, der die Welt von Jesus befreien will, sondern eine komplexe Persönlichkeit mit der wenig beneidenswerten Aufgabe, zwischen einer unterdrückten und widerspenstigen Bevölkerung und dem Imperium, das sie unter Kontrolle halten wollte, zu vermitteln. Das Judäa des ersten Jahrhunderts ist aber auch keine Gesellschaft, die gespalten ist zwischen den Armen, die sich nach einem Retter sehnen, der sie von der römi-

---

15 Sholem Asch, *The Nazarene*, Translated by Maurice Samuel. New York: Putnam, 1939.

schen Herrschaft befreit, und den Autoritätspersonen – Priester, Schriftgelehrte, Pharisäer –, die mit Rom bei der Unterdrückung ihres Volkes zusammenarbeiten.

Von ähnlichen Voraussetzungen aus betrachtet durchaus auch Ton Veerkamp<sup>16</sup> die unübersichtlichen politischen Verhältnisse im Judäa des 1. Jahrhunderts, wenngleich er Johannes wohl zu Recht unterstellt, dass der Messias Jesus hauptsächlich einen Kampf mit der römischen Weltordnung zu führen hat. Aber zugleich muss er sich mit denjenigen Judäern (Priestern, Pharisäern, Zeloten) auseinandersetzen, denen er von den jüdischen Schriften her zutraut, dass sie seinen messianischen Kampf unterstützen, statt dem Widersacher (auf verschiedene Weise) in die Hände zu arbeiten.

#### **4 Wie kann das antisemitische Potential der Passionsspiele in Oberammergau reduziert werden?**

Im Blick auf Ihre eingehenden Ausführungen zu den Passionsspielen in Oberammergau (117) gehe ich nur auf die Versuche der Direktoren Christian Stückl und Otto Huber ein, „ihr antisemitisches Potential“ zu reduzieren.

Das Drehbuch sorgte nicht nur dafür, dass Jesus eindeutig als Jude dargestellt wurde, sondern betonte auch die Rolle des Pilatus als diktatorischer Vertreter des Römischen Reiches. Stückl und Huber stellten eine Analogie zwischen der Situation im Judäa des ersten Jahrhunderts und der in Frankreich unter dem Vichy-Regime [1940-44] her und forderten die Schauspieler auf, sich Pilatus als eine Goebbels-ähnliche Figur vorzustellen und Kaiphas als eine Art Marschall Pétain... Damit wurde das Gefühl der Regisseure eingefangen, dass Kaiphas zwischen den Bedürfnissen und Forderungen seines eigenen Volkes, einschließlich anderer Führer, die Druck auf ihn ausübten, und dem römischen Statthalter, dem er seine Position, seinen Lebensunterhalt und vielleicht sogar sein Leben verdankte, gefangen war. Beide Schwerpunkte – das Judentum Jesu und die koloniale Situation – schufen einen neuen narrativen Rahmen, in dem der Konflikt zwischen Kaiphas und Jesus eine innerjüdische Angelegenheit war und nicht eine zwischen Judentum und Christentum, die im Kontext der römischen Herrschaft verstanden werden musste.

In den hauptsächlichsten Zügen ist das genau der politische Hintergrund, den Veerkamp bereits ursprünglich für das Johannesevangelium annimmt. Dabei betont er ausdrücklich, dass es sich hier keineswegs um objektive Geschichtsschreibung, sondern um interesselgeleitete Beschreibung und Deutung vergangener Ereignisse aus jüdisch-messianischer Perspektive am Ende des 1. Jahrhunderts heraus handelt:<sup>17</sup>

16 Vgl. [Widersprüche](#) (Veerkamp 2021, 8-9; 2015, 6-7).

17 [Was ist schon Treue? 18,28b-38a](#), Abs. 6-7 (Veerkamp 2021, 372-373; 2007, 86-87).

Wir haben hier also *fiction*, keine *reality*, keine historische Dokumentierung. Wir haben keine Dokumente, keine Prozessakte, keinen Hinweis eines Augenzeugen, dass ein solcher Prozess stattgefunden hat. Es ist überhaupt fraglich, ob die Behörden, jüdische und römische, mit irgendeinem in ihren Augen *fanatischen* Galiläer viel Federlesens gemacht hätten, etwa durch eine öffentliche Gerichtsverhandlung. Römer pflegten überall mit mutmaßlichen Rebellen *kurzen* – also keinen – „Prozess“ zu machen. Wir *wissen* eben nichts.

Aber wir haben vier Erzählungen. Hier wird erzählt: Eine politische Führung liefert ein missliebiges Mitglied des Volkes einer Besatzungsmacht aus, um ihre Geschäftsgrundlage für ein ordentliches und wohl auch einträgliches Verhältnis mit der Besatzungsmacht nicht zu gefährden. Es ist nicht die Aufgabe einer Auslegung, historische Tatsachen zu ermitteln, zumal das Unterfangen aussichtslos wäre. Ihre Aufgabe ist, die Erzählung in ihren inneren Zusammenhängen zu deuten und sie in einen bekannten gesellschaftspolitischen Widerspruchskontext zu stellen. Das gilt für das Evangelium als Ganzes und erst recht für die Passionserzählung. Mehr kann sie nicht, aber zumindest das soll sie.

#### 4.1 Zur Rollenverteilung zwischen Kaiphas und Pilatus im Johannesevangelium

Die Art der Rollenverteilung zwischen Kaiphas und Pilatus, die das Drehbuch für Oberammergau 2010 vornimmt, widerspricht allerdings ausdrücklich der Sicht des Johannesevangeliums (117-18):

Im Drehbuch kommt die schwierige Lage des Kaiphas deutlich zum Ausdruck. Im 2. Akt, Szene 2, ist es Pilatus, der sowohl sein Wissen als auch seine Besorgnis über die Aktivitäten von Jesus zum Ausdruck bringt. Kaiphas ist bereits auf Jesus aufmerksam geworden, aber er tut so, als sei er nicht interessiert und spielt das Potenzial Jesu, Unzufriedenheit zu säen und Unruhe zu stiften, herunter. Auf Kaiphas' zuversichtliche Erklärung, dass Jesus „nur ein unbedeutender Wanderprediger“ sei, ruft Pilatus aus: „Unbedeutend? Die ganze Stadt strömt ihm zu. ... Dein Mund ist anscheinend durch Bewunderung verschlossen worden. Kaiphas, muss ich dich daran erinnern: Es sind immer solche unbedeutenden Wanderprediger, die unter dem Deckmantel der göttlichen Mission zu Aufruhr und Unruhen anstiften und die Menschen zum religiösen Fanatismus bringen.“

Nach Ton Veerkamp hätte Johannes die Haltung der beiden Protagonisten genau umgekehrt eingeschätzt, da Kaiphas die jüdischen Schriften kannte, Pilatus dagegen nicht begreifen konnte, welcher Art Jesu Königreich der Freiheit und Gerechtigkeit für Israel inmitten der Völker sein würde, das (18,36) „nicht von dieser Weltordnung“ ist:<sup>18</sup>

18 [Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs. 2 (Veerkamp 2021, 379; 2007, 91).

Pilatus hat nicht verstanden, dass Jesus eine absolute Alternative zur römischen Weltordnung will. Und wenn er das schon verstanden hätte, kann er in ihm keine akute politische Gefahr erkennen. Jesus will weder Divisionen noch Legionen haben. Solche Weltverbesserer mögen lästig sein, gefährlich sind sie nicht. Am besten, man würde ihn negieren und ihn laufen lassen: „Ich finde keinerlei Grund für einen Prozess gegen ihn.“ Die Judäer sehen das anders. Sie wissen, welche Gefahr Jesus und ihm Ähnliche darstellen. Sie kennen die Schrift und wissen, welche politische Kraft der Traditionalismus in Judäa darstellt.

Insofern gibt Johannes durchaus der jüdischen Führung die Schuld an der Auslieferung Jesu an die römische Besatzungsmacht. Das heißt aber nicht, dass er Rom gegenüber den jüdischen Gegnern Jesu *entschuldigt*. Ihm liegt vielmehr daran zu zeigen, dass eine jüdische Führung, die sich mit dem römischen *diabolo*s einlässt, ja, sogar meint, ihn erpressen zu können (19,12, „Wenn du den entlässt, bist du kein Freund des Cäsars“), letzten Endes verlieren muss.

Durchaus differenziert brandmarkt Johannes nicht alle Judäer, nicht einmal die oppositionellen Pharisäer, die Jesus das ganze Evangelium hindurch als Gegner gegenüberstanden, sondern nur die priesterliche Führung einschließlich der von ihnen aufgehetzten Gefolgsleute als diejenigen, die Jesus am Kreuz sehen wollen, sich aber gerade dadurch politisch heillos von Rom abhängig machen. Auch Kaiphas lässt er in dieser Szene nicht auftreten. Hier kommen diejenigen zum Zuge, die seinen Rat (11,49-52) in die Tat umsetzen, aber vielleicht nicht mit der Klugheit und Weitsicht, die Johannes dem Hohenpriester zugebilligt hat:<sup>19</sup>

Jetzt zeigt Pilatus, dass er nun doch der ausgebufftere Politiker war. Er stellt sich einer Volksversammlung, die keine war. Die Peruschim, die offizielle Opposition, fehlen. Anwesend sind nur die priesterlichen Eliten und ihr Personal. Das Ganze ist ein demokratisch verbrämtes Schmierentheater.

Jetzt sagt er nicht: „Seht den Menschen“, jetzt sagt er: „Da, euer König“. Sie brüllen: „Hinauf, hinauf, kreuzige ihn.“ Pilatus verlangt die „demokratische“ Legitimation des Todesurteils: „Euren König soll ich kreuzigen?“ Er hat sie, wo er sie haben wollte. Die führenden Priester – nicht das Volk der Judäer – sagen: „Wir haben keinen König, es sei denn Cäsar.“ Was sie wohl nicht realisieren, ist, dass sie damit feierlich erklären, dass sie einen *melekh ke-khol-ha-gojim, basileia tou kosmou toutou*, einen König nach dieser Weltordnung haben wollen. Das ist der politische Preis, den Pilatus von ihnen fordert. Sie zahlen ihn.

Natürlich ist zu bezweifeln, ob derartige Analysen dessen, was Johannes ursprünglich gemeint haben könnte, in irgendeiner Form dazu beitragen könnten, den antise-

19 [König der Judäer, 19,14-22](#), Abs. 2-3 (Veerkamp 2021, 388-389; 2007, 98).

mitischen Untertönen eines Passionsspiels wie in Oberammergau entgegenzutreten, zumal diese weniger auf inhaltliche Spitzfindigkeiten als (122) auf „die Wirkung der Dramatisierung selbst“ zurückzuführen ist oder auf „historische Situationen, in denen die Zuschauer dieser Stücke nur allzu leicht eine direkte Verbindung zwischen den jüdischen Mördern auf der Bühne und den jüdischen Bewohnern ihrer eigenen Städte und Dörfer sahen“.

#### 4.2 Warum soll der unschuldige Jesus an Stelle des Verbrechers Barabbas sterben?

Für Oberammergau im Jahr 2010 stellen Sie jedenfalls fest (122), dass

der römische Statthalter eine sympathischere Gestalt ist als Kaiphas, zumindest was seinen Wunsch betrifft, lieber Jesus statt Barabbas freizulassen. Anders als in der Literatur wird Kaiphas in diesen Spielen jedoch nicht als eine komplexe Figur dargestellt, die im Zwiespalt darüber gewesen sein mag, einen jüdischen Mitbürger den Römern zur Hinrichtung auszuliefern. Kaiphas bleibt ein Gottesmörder.

Und wieder haben Sie Recht, dass man in einem Passionsspiel nicht deutlich machen kann, warum Johannes die Episode mit Barabbas in sein Evangelium einfügt. Kann man auf die Forderung, ihn freizulassen, anders als empört darüber reagieren, dass ein Unschuldiger an Stelle eines Verbrechers hingerichtet werden soll?

Historisch ist es unwahrscheinlich, dass die Römer aus Anlass des Passahfestes einen Staatsfeind freigelassen hätten. Nach Ton Veerkamp nutzt Johannes diese Idee, um seine Zeitgenossen nachdrücklich vor zelotisch-militanten Abenteuern zu warnen, die im Jüdischen Krieg zum Untergang Jerusalems geführt hatten. So macht er das Urteil des Johannes über zelotische Juden verständlich, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass auch die Nachfolger Jesu selbst sich keineswegs in ihren Taten als überzeugte Pazifisten erweisen. In den Augen des Johannes war Pilatus ein „gewiefter Politiker“, der den Judäern „einen Kuhhandel“ vorschlägt:<sup>20</sup>

Er hatte noch einen weiteren politischen Gefangenen, einen gewissen Barabbas, einen *l̄estēs*, Terroristen. Markus 15,7 fügt hinzu, Barabbas sei anlässlich eines Aufruhrs, bei dem ein Mord begangen wurde, gefangen genommen worden. Barabbas war höchstwahrscheinlich ein Zelot, ein militanter Kämpfer für ein Judäa, wo die Tora uneingeschränkte Geltung haben wird. Pilatus be ruft sich auf ein angebliches Gewohnheitsrecht, nach dem die Behörde einen Gefangenen freilassen kann. Dieses Gewohnheitsrecht behaupten unsere Evangelien, aber es gibt keinen weiteren Beleg für diese Behauptung. Für die Erzählung ist es aber ein wichtiges Element.

---

20 [Da, der Mensch, 18,38b-19,11](#), Abs. 3-5 (Veerkamp 2021, 379-380; 2007, 91).

Rom stellt die Judäer vor die Wahl, einen harmlosen, nichtzelotischen, in Roms Augen „gewaltfreien“ Weltverbesserer, den sogenannten „Fürsten (Nazoräer), König der Judäer“, zu verlangen oder einen gewaltbereiten Freiheitskämpfer, der für sie eine weit größere Gefahr darstellt. Sie verlangen aber Barabbas. Die frommen Christen sind hier empört: Die Juden wollen einen erbarmungslosen Mörder statt eines sanften Gottessohnes. Aber der Text ist nicht moralisch, sondern politisch. Diese Judäer haben sich tatsächlich auf den bewaffneten Kampf eingelassen, sie haben tatsächlich Barabbas gewählt.

Die Messianisten, die sich auf Jesus beriefen, waren anderer Meinung, sagt Johannes. Das darf man bezweifeln, man muss es sogar, solange man auf der Ebene der Erzählung bleibt. Simon Petrus zog das Schwert, er wollte den Kampf, den bewaffneten Kampf. Erst nach dem katastrophalen Ausgang des judäischen Krieges, also erst in der Jetztzeit des Erzählers, sind die Wortführer dieser Messianisten, also Matthäus, Markus usw., von ihren Sympathien für die Zeloten endgültig geheilt worden. Deswegen flechten sie ihre Erzählung in den Vorfall um die Freilassung des Barabbas ein, um ihren Gemeinden jegliches Liebäugeln mit den Zeloten, die auch nach dem Krieg politisch aktiv waren, unmöglich zu machen.

## **5 Jesus und Kaiphas im Spannungsfeld zwischen Judentum und Hellenismus**

In Ihrem Kapitel „Kaiphas in der Geschichtsschreibung“ (144) wenden Sie sich noch einmal der Art zu, wie Neutestamentler Kaiphas in ihre Narrative eingeordnet haben. Dabei stellt sich heraus, dass nicht nur „in nicht-historiographischen Gattungen der Literatur und des künstlerischen Ausdrucks“, sondern auch in der Wissenschaft es „die allgemeine Detailarmut erlaubt, Kaiphas zu der Art von Persönlichkeit zu formen, die für die jeweilige Jesus-Erzählung erforderlich ist“.

Der narrative Imperativ ist daher eine wichtige Kraft in der Darstellung von Kaiphas. Erzählungen werden durch das Bedürfnis nach Kohärenz, d. h. nach einer kausalen Beziehung zwischen den Ereignissen, aber auch durch die Perspektiven, Werte, Überzeugungen und Ideen des Künstlers oder Autors geprägt. Eine Jesusgeschichte, die aus einer politischen Perspektive erzählt wird, wird Kaiphas in die angespannte Beziehung zwischen Rom und Judäa einordnen und darüber spekulieren, wie sich die koloniale Situation auf die Beziehungen des Hohepriesters zu Pilatus einerseits und zu Jesus andererseits ausgewirkt hätte. Eine Geschichte, die aus einer kosmologischen Perspektive erzählt wird, wird Kaiphas eine Rolle im Kampf zwischen Gott und Satan zuweisen.

Interessant ist weiterhin (146), „dass es aus der Sicht der modernen Wissenschaft zwei verschiedene Geschichten gibt, die sich auf dem Boden des Judentums des ersten Jahrhunderts abspielen – die Geschichte Jesu und die Geschichte des jüdischen Aufstands – und für viele überschneiden sich diese beiden Geschichten kaum“. Ein Markenzeichen der Amsterdamer Schule, zu der Ton Veerkamp, Andreas Bedenbender, Gerhard Jankowski und andere gehören,<sup>21</sup> besteht darin, beide Geschichten miteinander zu verbinden, indem sie den Judäischen Krieg als ursächlichen Hintergrund begreifen, aus dem die Evangelienliteratur hervorgegangen ist.

Besonders interessiere ich mich in diesem Kapitel für Ihre Betrachtung (152) wissenschaftlicher Entwürfe, die „Kaiphas‘ Handlungen in die besondere politische, soziale und ökonomische Struktur des Römischen Reiches“ einordnen. Dabei gehen E. P. Sanders<sup>22</sup> und Paula Fredriksen<sup>23</sup> nicht von ausdrücklichen politischen Absichten Jesu aus, ihnen zufolge (153) „reagierte Kaiphas nicht auf irgendein besonderes Element in Jesu Lehre, sondern nur auf das Potential zum Aufruhr, das seine Anwesenheit und seine Aktivitäten in Jerusalem hervorriefen“. Andere Gelehrte – Sie referieren Marcus Borg<sup>24</sup>, John Dominic Crossan<sup>25</sup>, Bart Ehrman<sup>26</sup> und John Meier<sup>27</sup> – (153-54)

sehen die Handlungen des Kaiphas nicht nur durch den Wunsch motiviert, die Ordnung aufrechtzuerhalten, sondern auch durch Jesu direkte Kampfansage an die verschiedenen Hierarchien, an denen der Hohepriester beteiligt war. Jesu Kampfansage enthielt den Kern seiner sozialen Botschaft, nämlich die Sorge um die Armen, die Landbevölkerung und die Kolonisierten. Aus diesem Grund geriet Jesus unweigerlich und sogar absichtlich in Konflikt mit dem Hohenpriester, der die reiche, städtische jüdische Führung in ihrer Kollaboration mit dem römischen Unterdrücker repräsentierte.

Ich wundere mich, warum Sie auf solche Autoren in anderen Büchern nicht eingehen, da diese Ansatzpunkte doch einige Ihrer dort aufgestellten Thesen in Frage stellen.

---

21 Näheres dazu in einer meiner Besprechungen eines Buches von Adele Reinhartz: [Kosmologie des Befreiungskampfes gegen die Weltordnung](#).

22 E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*. New York: Penguin, 1996.

23 Paula Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. New York: Knopf, 1999.

24 Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*. Studies in the Bible and Early Christianity. New York: Mellen, 1984.

25 John Dominic Crossan, „Itinerants and Householders in the Earliest Jesus Movement.“ In *Whose Historical Jesus?* ed. William E. Arnal and Michel Robert Desjardins, 7-24. Waterloo, Ont.: Published for the Canadian Corporation for Studies in Religion by Wilfrid Laurier University Press, 1997.

26 Bart D. Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. New York: Oxford University Press, 1999.

27 John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1991.

Weitere Autoren (154) stellen

Kaiphas' Verurteilung Jesu nicht nur in den Zusammenhang der Hierarchien und der Machtpolitik der römischen Besatzung, sondern in einen viel breiteren, ausdrücklich religiösen Rahmen: den Gegensatz zwischen Judentum und Hellenismus. In diesem Szenario ist die Kreuzigung das tragische Ergebnis eines weitreichenden Konflikts zwischen dem reinen, unbefleckten Judentum, vertreten durch Jesus, und dem korrupten und materialistischen Hellenismus, vertreten durch Kaiphas.

### 5.1 David Flusser und der Konflikt zwischen Pharisäern und Sadduzäern

Sehr ausführlich gehen Sie in diesem Zusammenhang auf David Flusser<sup>28</sup> ein, der „den Gegensatz zwischen Judentum und Hellenismus eng mit dem Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern in der nach-makkabäischen Zeit verknüpft“. Für Flusser bilden die Sadduzäer und der Hohenpriester als ihr höchster Repräsentant (155) „die Antithese eines humanen jüdischen Glaubens, den Jesus und die Pharisäer repräsentieren, die, obwohl nicht identisch mit den späteren Rabbinen, doch als ihre spirituellen Vorgänger gesehen werden sollten“ [68]. In dieser Zuspitzung erklärt er allerdings nicht, warum im Johannesevangelium die Sadduzäer nicht einmal erwähnt sind, und auch nicht, aus welchen Gründen die Pharisäer bzw. Juden allgemein eine so scharfe Kritik erfahren.

### 5.2 N. T. Wright und Kaiphas als der neue Antiochus Epiphanes

Für N. T. Wright<sup>29</sup> ist Kaiphas geradezu „der neue Antiochus Epiphanes“ geworden, „der große Tyrann, der JHWH's Volk unterdrückt“, während „Jesus als der wahre Vertreter von JHWH's Volk herausgestellt werden muss“ [525-26]. In seiner (155) „umfangreichen Studie *Jesus and the Victory of God* [Jesus und der Sieg Gottes]“ zieht er Linien von „der Chanukka-Erzählung, in der es den makkabäischen Kriegerern als *underdogs* gelang, sich gegen die von Antiochus IV. und seinen jüdischen Kollaborateuren eingeführte hellenistische Religion zu wehren“, bis zu „Jesus und seinen Zeitgenossen“, die „diese Erzählung nicht nur als wichtiges Element der Geschichte ihres Volkes, sondern auch als ein Paradigma oder eine Analogie zu ihrer eigenen Situation unter römischer Herrschaft gesehen hätten.“

Sie bezweifeln allerdings zu Recht, dass man Kaiphas selbst einer derart abscheulichen Entweihung des Jerusalemer Tempels beschuldigen kann wie Antiochus. Abgesehen davon bezieht sich Johannes zwar auf Überlieferungen aus makkabäischer Zeit, aber er teilt definitiv nicht den auf militärische Aktionen gegen die Römer ge-

28 David Flusser und R. Steven Notley, *Jesus*. Jerusalem: Magnes, 1997.

29 N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God 2. Minneapolis: Fortress, 1996, 525-26.

richteten zelotischen Eifer derer, die sich zu seiner Zeit auf die Makkabäer (oder auch auf militante Versionen der Hoffnung auf den Davidsohn) beriefen. Johannes beschreibt Jesu Kreuzigung auch nicht als Martyrium, das er auf Grund einer Nötigung zum Verstoß gegen Normen der Tora auf sich genommen hätte, sondern als Folge des Zulaufs, den er als Messias Israels unter den Juden hat und der dazu führt, dass die Priester auf Anraten Kaiphas Jesus dem römischen Statthalter ausliefern.

Wenngleich (157) Wrights Einschätzung zutrifft, dass Jesus „ein Jude des 1. Jahrhunderts war und kein Liberaler des 20. Jahrhunderts“ [609], versteift er sich in seiner Analyse, die er wohl sogar als für Jesus und Kaiphas historisch zutreffend einschätzt, zu sehr auf eine in dieser Klarheit nicht vorhandene Übereinstimmung mit der makkabäischen Zeit.

Zu Recht betonen Sie: „Man würde eher denken, dass der römische Kaiser oder sogar Pilatus und nicht der jüdische Hohepriester die Rolle von Antiochus IV. übernehmen würde“. Und an späterer Stelle wenden Sie gegen „den Rahmen Judentum versus Hellenismus“ (160) vor allem ein, dass er

Kaiphas selbst eine unhaltbare Bürde auferlegt. Wenn Kaiphas tatsächlich ein zweiter Antiochus Epiphanes gewesen wäre, wie Wright ihn nennt, hätte man von ihm erwarten können, dass er alles in seiner Macht Stehende tut, um die griechische Sprache und die hellenistische Kultur in das „reine“ Judentum Palästinas im ersten Jahrhundert einzuführen. Man hätte erwarten können, dass er ein Gymnasion direkt unter der Zitadelle einrichtet, dass er jüdische junge Männer dazu bringt, den griechischen Hut zu tragen, wie es der Hohepriester Jason nach 2. Makkabäer 4,12 tat, dass er für die Entfernung der Beschneidungszeichen eintritt, dass er den heiligen Bund aufgibt, wie es die in 1. Makkabäer 1,13-15 beschriebenen Hellenisten taten, oder das Tempelheiligtum zu plündern, um sich selbst zu bereichern, die Stadt zu plündern, die jüdischen Einwohner zu verfolgen, heidnische Kulte einzuführen und die Bücher des Gesetzes zu verbrennen, wie es Antiochus IV. gemäß 1. Makkabäer 1,20-56 getan hat. Die Primärquellen liefern jedoch keine Belege für die Vorstellung, dass Kaiphas eine Hellenisierung in irgendeiner Form durchgesetzt oder gefördert hat.

Damit haben Sie, wie gesagt, ohne Zweifel Recht. Auch Johannes, wie Ton Veerkamp ihn auslegt, erhebt gegen Kaiphas keineswegs solche Vorwürfe, vielmehr billigt er ihm, abgesehen von der Verfolgung verständlicher Interessen der jüdischen Führungsschicht, durchaus zu, dass er die Erhaltung des Autonomiestatus Judäas und des Jerusalemer Tempels im Sinn hat und sogar – wenn auch gewissermaßen wider Willen – als Hohepriester qua Amt prophetisch zu reden vermag. Der eigentliche Feind des johanneischen Jesus ist der römische Widersacher, dem sich die jüdische Priesterschaft allerdings nach 19,15 unterworfen hat. Doch selbst diese Aussagen können keinerlei Beweiskraft bezüglich des historischen Kaiphas beanspruchen.

### 5.3 Martin Hengel und die Hellenisierung des Judentums im 1. Jahrhundert

Überhaupt wundert es Sie (157), dass „der scharfe Gegensatz zwischen Judentum und Hellenismus, der in den Arbeiten von Wright und anderen hervortritt“, auf eine in Ihren Augen längst überwundene Unterscheidung zurückgreift, „die vor etwa dreißig Jahren aus den Standardnarrativen des Judentums des Zweiten Tempels verbannt worden ist“. Bis in die 1960er Jahre hinein gab es „nicht selten die Behauptung, das Judentum sei vom Hellenismus unbefleckt geblieben“, wofür Sie als Beleg Günther Bornkamms *Jesus von Nazareth*<sup>30</sup> zitieren. Aber es gab bereits

in den 1930er bis 1960er Jahren zahlreiche bedeutende Studien, die die scharfe Unterscheidung zwischen Judentum und Hellenismus untergruben.<sup>31</sup> Die für die neutestamentliche Wissenschaft wohl einflussreichste Arbeit war das 1969 erstmals auf Deutsch erschienene Werk von Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*.

In Hengels Augen (158)

waren alle großen Gruppen des Judentums des Zweiten Tempels, die aus diesem Konflikt [dem Makkabäeraufstand um 165-66 v. Chr.] hervorgingen, d. h. die Pharisäer, Sadduzäer und Essener, stark vom Hellenismus beeinflusst. „Aus diesem Grund“, so Hengel, „wird die lange Zeit übliche Unterscheidung zwischen dem ‚palästinischen‘ Judentum und dem ‚hellenistischen‘ Judentum der griechischsprachigen Diaspora heute sehr fragwürdig. Streng genommen muss für die hellenistisch-römische Zeit das Judentum des Mutterlandes ebenso unter dem Begriff ‚hellenistisches Judentum‘ zusammengefasst werden wie das der westlichen Diaspora.“ [311-12]

Eine Seite später (159) räumen Sie allerdings ein, dass sogar Hengel selbst „die stärksten Auswirkungen der Hellenisierung auf diejenigen beschränkt, die er in die jüdischen Oberklassen einordnet“. Und es gibt viele Gelehrte, die sich gegen Hengels Schlussfolgerungen aussprechen, zum Beispiel Géza Vermes<sup>32</sup> oder E. P. Sanders<sup>33</sup>.

Richtig an Hengels Analyse ist eine Einsicht, die Ton Veerkamp in seiner Auslegung von Johannes 6,15 formuliert, als Jesus sich dagegen wehrt, nach der Zeichen der Ernährung Israels von zelotisch gesinnten Anhängern zum König ausrufen zu lassen:<sup>34</sup>

30 Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth*. New York: Harper, 1960, 29.

31 Sie verweisen (223, Anm. 70) auf die ausgezeichnete Studie von Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998, 6-15.

32 Géza Vermès, *Jesus and the World of Judaism*. London: SCM, 1983, 26.

33 E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*. Philadelphia: Trinity Press International, 1992, 22

34 [Das Zeichen der Ernährung Israels. Ein Missverständnis, 6,5-15](#), Abs. 15 (Veerkamp 2021, 164; 2006, 112).

Jedenfalls wird hier mit einer Art von Messianismus abgerechnet, die sich vom politischen Ziel einer von Rom unabhängigen Monarchie leiten lässt. Eine unabhängige Monarchie ist es unter den Königen aus dem Haus des Judas Makkabäus gewesen. Sie konnte nichts anderes werden als ein Königreich wie alle anderen auch. Solange sich am Zustand der Weltordnung als solcher nichts wirklich ändert, konnte man realpolitisch auch gar nichts anderes erwarten als königliches *business as usual*. Das Katastrophenjahrhundert 63 v.u.Z. (Einnahme Jerusalems durch die Römer unter Pompeius) bis 70 u.Z. (Zerstörung der Stadt durch die Römer unter Titus) muss immer die notwendige Folge einer Politik sein, die die Menschen von Johannes 6,14 vom Messias erwarten: ein König und alles wird gut. Nichts wurde gut, auch mit einem König Jesus würde nichts gut geworden sein.

Dass ganz Palästina hellenistische Einflüsse aufgenommen hat, spricht allerdings nicht gegen die Existenz von anti-hellenistischen bzw. anti-römischen Gruppierungen. Es gab doch messianistische und apokalyptische Bewegungen, es gab die Aufständischen des Jüdischen Krieges. Auch heute greifen anti-westliche Bewegungen etwa des Islamismus ganz selbstverständlich auf technische und kulturelle Errungenschaften der westlichen Welt zurück, ja, es gibt sogar die These, dass fundamentalistische Bewegungen in ihrem Kern gerade nicht traditional geprägt sind, sondern als Kinder der Moderne, gegen die sie protestieren, angesehen werden müssen.<sup>35</sup>

#### 5.4 John Dominic Crossan und Jesus als ein kynischer Wanderprediger

J. D. Crossan<sup>36</sup> schlägt in diesem Kontext einen besonderen Weg ein (159). Sein

Jesus ist ein kynisch-jüdischer Wanderphilosoph, der mit seinen Anhängern durch die Hügel und Täler Galiläas zieht und den Bauern des ländlichen Galilä-

---

35 Arnulf von Scheliha, *Beobachterbericht zum Forum: Fundamentalistische Abgrenzungsdiskurse im Christentum und im Islam*. In: Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber, Duran Terzi (Hrsg.): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007, 220-224, hier 223:

Religiöse Fundamentalisten spüren also die „Sollbruchstellen“ auf, die sich im Zuge der notwendigen Traditionsfortschreibung in den Religionen einstellen. Insofern könnte man die Fundamentalismen auch als Nebenwirkung der Modernisierung der Religionen deuten, die genau dann politisch bedeutsam werden, wenn die gesellschaftlichen und ökonomischen Rahmenbedingungen Sprengkraft enthalten. In dieser Perspektive wären religiöse Fundamentalismen Begleit- und Reflexionsgestalten der Liberalisierung der Religionen... Sie sind in ihrem Selbstabschließungsversuch widersprüchlich, weil sie sich von einem Gegenüber abgrenzen, von dem sie doch leben, indem sie sich kritisch darauf beziehen. In ihrer überstiegenen Radikalität machen sie aber darauf aufmerksam, dass jede religiöse Identitätsbildung mit Differenzen leben und sie als Differenzen thematisieren und verarbeiten muss.

36 John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.

as „freie Heilung und gemeinsames Essen, religiöse und wirtschaftliche Gleichheit“ lehrt [422]. Doch auch Crossan muss schließlich die Tatsache erklären, dass ein hellenisierter Jude, Kaiphas, gegen das Leben eines anderen hellenisierten Juden, Jesus, eine Verschwörung anzettelte. Er tut dies, indem er eine Unterscheidung zwischen Exklusivismus und Inklusivismus innerhalb des hellenistischen Judentums selbst aufstellt. Crossan definiert diesen Unterschied auf der Grundlage von exklusiven und inklusiven Reaktionen auf den Hellenismus.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass

die Unterscheidung zwischen exklusivem und inklusivem Judentum ziemlich genau der Unterscheidung zwischen Judentum und Hellenismus entspricht, wie sie sowohl von Flusser als auch von Wright vorgenommen wurde. Exklusives Judentum bedeutet ein Judentum, das versucht, seine alten Traditionen so konservativ wie möglich zu bewahren und sich nur minimal mit dem Hellenismus zu verbinden; inklusives Judentum ist die Form des Judentums, die versucht, seine angestammten Bräuche so großzügig wie möglich anzupassen bei maximaler Verbindung, Verbündung oder Kollaboration mit dem Hellenismus [418].

Wenn ich Crossan richtig interpretiere, kommt er auf diesem Weg zu Schlussfolgerungen, die zumindest denjenigen von Wright vollkommen entgegengesetzt sind, denn für Wright wäre Jesus ja ein traditionalistischer Jude, auf Abgrenzung vom hellenistischen Treiben bedacht, während der kynische Jesus im Sinne von Crossan für hellenistische Einflüsse offener wäre. Sein Ansatz stützt sich allerdings wohl hauptsächlich auf die Spruchliteratur, die in den Evangelien von Lukas und Matthäus aufgenommen worden ist, und weniger auf das Johannesevangelium.

### **5.5 Hans Dieter Betz und Jesu Anti-Hellenismus in hellenistisch geprägten Evangelien**

Schließlich (160) gehen sie noch auf Hans Dieter Betz<sup>37</sup> ein, der „wiederholt den Gegensatz zwischen dem Juden Jesus und dem Hellenismus betont“, obwohl er zugleich davon ausgeht, dass „die christlichen Verfasser der Evangelien ... selber Hellenisten waren“ und „ihr Bestes getan haben, um diese anti-hellenistischen Einstellungen abzuschwächen“. Wörtlich schreibt er [130]: „Die Tatsache, dass Jesus als ein messianischer Revolutionär gekreuzigt wurde, ist ein sicheres Anzeichen für seine anti-römische und daher anti-hellenistische Haltung“. Sie wenden ein, dass er (161) keinerlei „Beweis oder auch nur ein Argument für den Hellenismus als korrumpierende Kraft“ beibringt.

---

37 Hans Dieter Betz, „Hellenism.“ In *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 127-35. New York: Doubleday, 1992.

Ich dagegen bezweifle, dass man Matthäus oder Johannes als Vertreter eines primär hellenistischen Denkens ansehen darf. Zwar hat Matthäus die Heidenmission im Blick, aber sein ursprüngliches Ziel ist es, dass die Völker die Tora lernen sollen. Und Johannes will ursprünglich die Sammlung ganz Israels, während „einige Griechen“ lediglich eine Nebenrolle spielen. Das sehen Sie allerdings völlig anders.<sup>38</sup>

### 5.6 Soll der anti-hellenistische wahre Jude Jesus einen anti-jüdischen Jesus ersetzen?

Für (161) „das Fortbestehen des Gegensatzes Judentum/Hellenismus“ sehen Sie außerdem noch einen anderen, subtileren, unterschwellig wirkenden Grund:

Mir scheint, dass der Gegensatz zwischen Judentum und Hellenismus, auf dem einige der neueren historischen Jesusdarstellungen aufbauen, als Ersatz für einen älteren und inzwischen diskreditierten Gegensatz dient, nämlich den zwischen Jesus und dem Judentum.

Exegeten wie Günther Bornkamm<sup>39</sup> hatten den jüdischen Ursprung Jesu zwar nicht verleugnet, aber ihn dennoch „von seinen jüdischen Landsleuten abgesetzt“:

Bornkamm erklärt, dass „Jesu Einstellung zum Gesetz ..., seine Sorge um das Volk und sein Verhalten gegenüber Zöllnern und Sündern, das für alle frommen Juden anstößig war, beweisen, dass er in völligem Gegensatz zu diesen abgesonderten Kreisen der ‚Gerechten‘ wie auch zu den Vertretern des offiziellen Judentums steht“. [43] Jesus unterscheidet sich auch vollkommen von den verschiedenen messianischen Rebellenbewegungen, von denen Josephus berichtet [44].

Demgegenüber üben sich manche Exegeten heute in politischer Korrektheit, indem sie Jesus zum wahren Juden und die Juden zu vom Judentum abgefallenen Heiden machen (161-62):

Die Umwandlung des Gegensatzes zwischen Jesus und dem Judentum in einen Konflikt zwischen Jesus, dem Vertreter und Verfechter des reinen Judentums, und Kaiphas, dem hellenisierten sadduzäischen Hohepriester des römischen Palästinas, löst nicht nur die Probleme des jüdischen Jesus und vermeidet offensichtlich den Antisemitismus, sondern bewahrt auch das traditionelle warme Bild von Jesus als dem Wächter der armen und unterdrückten Bauern auf dem Land.

38 Vgl. [Was Gentile Mission an Original Purpose of John?](#)

39 Sie verweisen dazu (224, Anm. 84) auf Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 53. Bornkamm bezieht sich hier auf die Theorie des „arischen Jesus“. Siehe S. 199, Anm. 2. Für eine detaillierte und faszinierende Diskussion der „Rehabilitierung“ Jesu durch Theologen in Nazi-Deutschland siehe Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2008.

### 5.7 Martin Hengel und ein jüdischer Gesetzesrigorismus, der sich dem befreienden Evangelium Jesu verschließt

Dagegen spricht allerdings in Ihren Augen (162), dass Jesus in genau dieser jüdischen Unterschicht offenbar nicht genug Anhänger fand, sondern dass sich die Mehrheit der Juden gegen die sich entwickelnde christliche Kirche stellte:

Für die Befürworter dieser Konstruktion bleibt jedoch ein Problem bestehen: die offensichtliche Tatsache, dass die ländlichen, armen und reinen Juden, für die Jesus gegen den hellenistischen Feind kämpfte, sein Opfer zu ihren Gunsten offenbar nicht zu schätzen wussten. Darstellungen des historischen Jesus müssen zumindest ein Auge auf die Geschichte der frühen Kirche werfen, die schließlich zu einer separaten und in gewissem Maße antagonistischen Größe im Blick auf die Mehrheit der Juden wurde.

Wenn ich Sie richtig verstehe, dann finden Sie wiederum bei Hengel eine Antwort auf dieses Problem, die ich folgendermaßen zu umschreiben versuche: Eben weil die jüdischen Unterschichten „auf die Hellenisierung der Oberklassen durch starre Fixierung auf das Gesetz reagierten“, konnten sie auch die von der Jesusbewegung geäußerte „Kritik des Gesetzes“ nur „in Analogie zum Versuch der hellenistischen Reformer zur Zeit des Antiochus“ missverstehen, nämlich „an einen Angriff auf den israelitischen Glauben bzw. als Abfall zum Polytheismus“:

„Jesus von Nazareth, Stephanus, Paulus kamen im eigenen Volk zu Schaden, weil die Juden nicht mehr in der Lage waren, eine kreative, selbstkritische Transformation der stark national und politisch gefärbten Gesetzesfrömmigkeit zu bewirken.“

Damit beteiligt sich Hengel an einer mir aus meiner Jugend- und Studienzeit durchaus vertrauten Entgegensetzung des befreienden Evangeliums im Gegensatz zu einem ausschließlich fordernden und verurteilenden jüdischen Gesetz, in Ihren Worten:

So greift Hengel auf die bekannte Darstellung des nachexilischen Judentums als eine enge und in der Tat versteinerte Version der alten israelitischen Religion zurück.<sup>40</sup>

### 5.8 Ton Veerkamp und diverse jüdisch-messianische Wege zur Überwindung der römischen Weltordnung

Eine solche Sichtweise vertritt Ton Veerkamp ganz und gar nicht. Er begreift die Tora als befreiende Wegweisung des Gottes Israels, die aber laut Paulus und den Evangelisten unter der Herrschaft eines weltweiten Sklavenhauses nicht mehr funktionie-

40 Dazu verweisen Sie (224, Anm. 90) auf Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 37.

ren kann.<sup>41</sup> Es ist nicht mehr möglich, aus dem Territorium eines versklavenden Ägyptenlandes in ein Gelobtes Land auszuwandern, um dort, getrennt von den Völkern, gemäß der Tora des Gottes Israels zu leben.

Paulus und die Evangelisten vertreten unterschiedliche Rezepte zur Überwindung der römischen Weltordnung. Paulus (und in seinem Gefolge auch Lukas) wollen die Trennung von den Völkern, *gojim*, durch die Versöhnung von Juden und *gojim* im Leib des Messias, der messianischen Gemeinde, überwinden. Matthäus träumt von der Schulung der *gojim* in der Tora und Johannes von der Sammlung ganz Israels in der messianischen Gemeinde des geliebten Jüngers.

Alle diese Konzepte mussten im Zuge der Verwandlung der jüdisch-messianischen Jesusnachfolge-Gruppierungen in eine heidenchristlich dominierte Kirche scheitern, da aus unterschiedlich akzentuierten innerjüdischen Auseinandersetzungen über den Messias Jesus ein erbitterter Streit zwischen zwei verschiedenen Religionen wurde, von denen das Christentum behauptete, das Judentum enterbt zu haben, das seinerseits den wahren Gottessohn Jesus getötet habe.<sup>42</sup>

## 6 Muss der narrative Imperativ der Evangelien zur Verurteilung des Kaiphas führen?

Zusammenfassend schreiben Sie über die historischen Urteile, die von Exegeten über Kaiphas gefällt werden (163):

Diejenigen, die in Jesus in erster Linie den Sohn Gottes sehen, der gesandt wurde, um die Menschheit zu erlösen, betrachten Kaiphas als eine fast dämonische Figur, die Satans entschlossenen, aber letztlich erfolglosen Plan ausführt, um Gottes erlösendes Wirken in und für die Welt zu untergraben. Diejenigen, die Jesus als Verfechter der armen und unterdrückten Unterschichten sehen, betrachten Kaiphas als den wohlhabenden und mächtigen Sadduzäer, der ebenso ein Instrument der Unterdrückung war wie das Römische Reich selbst.

Sie führen es auf „den narrativen Imperativ“ zurück, der verlangt, „eine kohärente Erzählung zu schaffen, in der die Ereignisse durch das Prinzip von Ursache und Wirkung miteinander verbunden sind“, dass Kaiphas die Rolle zugeschrieben werden musste, Jesus den Römern auszuliefern. Denn nur die Römer konnten die Strafe der Kreuzigung verhängen, und nur ein Jude der Oberschicht konnte bei Pilatus Gehör finden.

41 Vgl. Veerkamp 2013 zu Paulus, [Paulus: Volk und Völker – Tora undurchführbar](#), und zu den Evangelien, [Von den Evangelien zum Werden des Christentums](#).

42 Vgl. Veerkamp 2013: [Große Erzählung – messianistisch interpretiert, Von den Pastoralbriefen bis zu Justin und Ignatius](#) und [Pseudo-Barnabas und Diognetbrief](#).

Die ganze Geschichte hindurch hätte sich wohl kaum jemand für Kaiphas interessiert (203), wenn es nicht diese „narrative Logik“ gäbe, die „Kaiphas einen prominenten Platz in der Passionsgeschichte Jesu“ zuschreibt.

Geschichten brauchen Schurken, ohne die es keine Helden gäbe. In der Jesus-Geschichte stirbt der Held, Jesus, und der Bösewicht, Kaiphas, ist der Urheber seines Todes. Der Held ist der Sohn Gottes, und der Bösewicht ist mit dem Teufel verbunden.

Da es ohne die Kreuzigung Jesu keine Auferstehung gäbe, ist Kaiphas einerseits „ein entscheidender Akteur, ohne den das Christentum als solches nicht existieren würde“. Andererseits ist er, außer in Ihrem Buch, nur

eine Nebenfigur in fast allen anderen Werken, in denen er auftaucht. Für die meisten ist Kaiphas nicht um seiner selbst willen wichtig, sondern weil er herangezogen werden kann, um eine wichtige kausale Lücke in der Geschichte Jesu zu füllen: Wie und warum kam es dazu, dass ein römischer Statthalter die Kreuzigung eines galiläischen Wanderpredigers anordnete?

Sie legen in der Tat den Finger auf die Wunde jeglichen narrativen Imperativs, der bei der Rollenverteilung innerhalb einer Geschichte zur Schwarzweißmalerei neigt. Allerdings hat schon ein Filmklassiker wie *The Good, the Bad, and the Ugly* ([Zwei glorreiche Halunken](#)) zwischen verschiedenen Facetten des Bösen unterschieden, und vielleicht ist es lohnend, zumindest in der Bemühung um die Auslegung der Bibel zu Predigtzwecken ähnlich differenzierend (und auch kritisch) an die Aussageabsichten der Evangelisten vor ihren jeweiligen zeitgeschichtlichen Hintergründen heranzugehen.

Nach Ton Veerkamp sieht der Evangelist Johannes den Hohenpriester Kaiphas als einen klugen Realpolitiker, der im Interesse sowohl der Autonomie Judäas als auch der judäischen Führungsschichten handelt und seine Entscheidung der Opferung Jesu propagandistisch gut verkauft (siehe [Abschnitt 2.4](#)). Für Johannes ist Kaiphas allerdings bereits der Repräsentant einer zwei Generationen zurückliegenden Vergangenheit. Schärfer kritisiert Johannes die Pharisäer, aus denen in seiner Zeit das rabbinische Judentum hervorgegangen ist und das die Jesus-messianischen Umtriebe in den Synagogen nicht dulden will.

In Veerkamps Augen vertreten diese Rabbinen legitime Interessen, die Johannes in seinem sektiererischen Enthusiasmus für Jesus und auf Grund der zunehmend unüberbrückbaren Feindseligkeiten nicht wahrzunehmen vermag. In der Auslegung von Johannes 15,25, „grundlos haben sie mich gehasst“, geht Veerkamp darauf ein, warum für Johannes der Hass der rabbinischen Juden schwerer zu ertragen ist als der Hass der römischen Weltordnung:<sup>43</sup>

---

43 [Der Kampf, 15,16-19](#), Abs. 17-20 (Veerkamp 2021, 331-332; 2007, 60).

Grundlos, *chinnam, dōrean*, ist in Israel immer ein sehr ernster Vorwurf. So wirft das Buch Hiob dem Gott seines Schicksals vor, er verschlinge den Gerechten grundlos.

Der Hass Roms gegen den Messias ist zwar nicht berechtigt, aber doch begründet. Das kann man verstehen. Der Hass der Synagoge ist für Johannes rational nicht nachzuvollziehen. Für diesen hasserfüllten Kampf haben sie nur „Vorwände“ (*prophaseis*). Wenn der Messias diese Werke nicht getan hätte, ja dann ...! Jetzt aber heißt es mit dem Psalm: „Hass statt meiner Liebe“.

Wenn irgendwo, dann wird hier deutlich, dass eine rationale Diskussion über politische Wege zwischen Ekklesia und Synagoge nicht geführt wurde; die eine ist für die andere irrational. Bei Rom könnte man das verstehen; es hat Gründe, den Messias „mit Hass zu bekämpfen“. Aber die Judäer. Sie haben die Werke gesehen, „die niemand anders getan hat.“ Sie bekämpfen ihn und uns, sagt Johannes, „grundlos“.

Wir sind hier nicht parteilich. Wir müssen nur feststellen, dass mit dem Vorwurf „grundlos“ ein Gespräch, geschweige denn eine Verständigung, unmöglich wird. Wir stellen fest, dass Johannes nicht nach Gründen bei seinen Gegnern suchen will – und die Suche nach Gründen auf beiden Seiten wäre die Grundbedingung für ein Gespräch zwischen beiden Seiten. Johannes setzt seinerseits grundlos (!) voraus, dass das rabbinische Judentum keine Gründe haben kann. Er gibt sich hier erst gar keine Mühe. Die Auslegung muss das Irrationale, das in der Vokabel *chinnam, dōrean*, steckt, feststellen, ohne in diesem Konflikt Partei sein zu können.

### 6.1 Halbherzige Versuche, das Verhalten des Kaiphas zu entschuldigen

Ihr ganzes Kapitel 8 (165-179) widmen Sie den Versuchen, eine möglicherweise halbwegs entschuldigende Begründung für die Auslieferung Jesu an Pilatus durch Kaiphas zu finden. Oben hatte ich bereits am Rande erwähnt, dass es nicht die Besorgnis über die Aktivitäten Jesu im Tempel war, auf Grund derer er sich gezwungen sah, Maßnahmen gegen Jesus zu ergreifen. Ebenso wenig kann man bestätigen, dass Kaiphas es tun musste, weil er für die Aufrechterhaltung der Ordnung in Judäa zuständig gewesen wäre. Solche Vorstellungen existieren Ihres Erachtens (164) „nur durch die phantasievolle Ausfüllung von Lücken, die unter dem Druck des erzählerischen Imperativs selbst vorgenommen wird“.

Zwar könnte man (168) aus John 11,49-52 schließen, dass „der Hohepriester erkannte, dass die Aktivitäten Jesu in Judäa zu Unruhen führen könnten, und er hatte einen Plan, ja, ein Komplott im Sinn, um die Situation in den Griff zu bekommen“. Aber (169)

die Berichte der Evangelien über den Prozess Jesu vor Pilatus vermitteln einen ganz anderen Eindruck. ...

In diesem Teil der Geschichte spielt Kaiphas nämlich überhaupt keine direkte Rolle, und auch die Hohenpriester und Ältesten übernehmen nicht die Aufgabe, für Ordnung zu sorgen, die die Gelehrten dem Hohepriester zuschreiben. Vielmehr stellen sich diese Gruppen gegen Pilatus, der nichts anderes will, als Jesus freizulassen. Die Geschichten deuten darauf hin, dass die Hauptmotivation der Hohenpriester und Ältesten darin besteht, Jesu Tod sicherzustellen, und nicht, die Ordnung aufrechtzuerhalten. ... Was als Konflikt zwischen zwei Fraktionen innerhalb des jüdischen Volkes – denjenigen, die Jesus favorisierten, und denjenigen, die ihn fürchteten – begonnen haben mag, hat sich zu einem Aufstand gegen die römische Herrschaft entwickelt. Wo ist Kaiphas, wenn seine Vermittlungsdienste so dringend benötigt werden? Das Neue Testament deutet darauf hin, dass Rom sich bei diesem Passahfest nicht auf den Hohenpriester verließ, um die Ordnung aufrechtzuerhalten; Pilatus entschied allein, dass es besser war, der unruhigen Menge nachzugeben, als Jesus freizulassen.

Offenbar lässt es sich tatsächlich nicht erweisen, aus genau welchen Gründen der historische Kaiphas den historischen Jesus dem historischen Pilatus hätte ausliefern können, wenn er dies tatsächlich getan hätte. Wir können nur fragen, welche Sicht dieser Personen die Evangelisten vertreten haben. Johannes weiß Jesus in einem diametralen Gegensatz zur römischen Weltordnung, vertreten durch ihren Statthalter Pilatus, und richtet zugleich seine härteste Anklage gegen die Führung des eigenen jüdischen Volkes, die sich um eigener Interessen willen, die mit dem Autonomiestatus des jüdischen *ethnos* zusammenhängen, und nur propagandistisch des jüdischen Volkes, *laos*, wegen dem römischen Widersacher, *diabolos*, unterwirft (siehe dazu [Abschnitt 2.4](#)).

Aber nochmals wiederhole ich, wie bereits im [Abschnitt 2.7](#) dargestellt, dass es im Johannesevangelium nicht die zwiespältige jüdische Volksmenge, *ochlos*, von Johannes 7 ist, die Jesu Kreuzigung fordert. Ebenso wenig sind es die Pharisäer. Vielmehr schreibt Johannes die Verantwortung dafür allein den Priestern und dem von ihnen angestachelten Mob zu.

## 6.2 Trifft eine Verurteilung von Kaiphas alle Juden und das Judentum als Ganzes?

Schließlich setzen Sie sich noch mit einem Argument auseinander, das Ihnen von Kollegen entgegengehalten wurde (204-05), nämlich

dass Kaiphas nicht mit den Juden identifiziert werden sollte, und diese nicht mit ihm. Als Kollaborateur mit Rom stand Kaiphas abseits von seinem Volk. Aus diesem Grund sind negative Darstellungen von Kaiphas als bösem Gottesmörder nicht antisemitisch und sollten nicht als solche gelesen werden. Dieser Punkt wird manchmal mit historischen Argumenten untermauert: Gewöhnliche Juden zur Zeit Jesu mochten das Hohepriestertum nicht, misstrauten ihm

oder lehnten es ab; als Mitglied der herrschenden Klasse repräsentierte Kaiphas nicht die Ansichten der Bevölkerung; als Sadduzäer war er stärker hellenisiert und sympathisierte daher mehr mit der griechisch-römischen Kultur als der Rest der Bevölkerung.

Dies sind keine unberechtigten Einwände; die jüdische Gesellschaft des ersten Jahrhunderts war durch eine beträchtliche religiöse, wirtschaftliche und soziale Vielfalt gekennzeichnet, in der Spannungen und Parteiungen unvermeidlich waren. Nichtsdestotrotz wurde der Hohepriester von den Juden – nicht nur in Judäa, sondern auch anderswo, einschließlich der Diaspora – wie auch von Nicht-Juden als Oberhaupt und damit als Repräsentant des Volkes Israel angesehen.

Das erinnert mich an die heutigen Diskussionen über den Unterschied zwischen dem Antisemitismus und einer Kritik an der Politik des Staates Israel. Tatsache ist, dass beides sehr leicht miteinander vermischt wird. Arabische Palästinenser können z. B. den Hass auf Juden sowohl mit ihrer Unterdrückung durch Israelis als auch antikolonialen Gefühlen gegenüber den USA verknüpfen.<sup>44</sup>

Dem realen, historischen Kaiphas wird man in keiner Weise gerecht werden können. In welcher Weise das johanneische oder matthäische Bild des Kaiphas judenfeindliche Züge zeigt oder ob es innerhalb innerjüdischer und antikolonialer Kämpfe entstand und so zumindest nachvollziehbar ist, ist allerdings jeweils sorgfältig zu prüfen, auch wenn Sie zu bedenken geben (205):

Letztlich kommt es jedoch nicht darauf an, wie Kaiphas den Juden seiner Zeit erschienen wäre, sondern wie er vom christlichen Publikum interpretiert wurde, das die hauptsächlichen Adressaten der Darstellungen des Hohepriesters in allen historischen Epochen und in allen Medien sind.

Das ist richtig, aber wenn wir als Christen weiterhin die Evangelien als Zeugnisse unserer Religion verkünden wollen, halte ich es für sinnvoll, sich auch für das 1. Jahrhundert zu interessieren und heutigen Christen eine Interpretation der Evangelien anzubieten, die den jüdischen Hintergrund der Evangelien und der Bewegung Jesu ernstnimmt und ihren antijüdischen Implikationen kritisch entgegentritt.

### **6.3 Kaiphas zwischen dem Zerrbild des Gottesmörders und dem Hohenpriester des Versöhnungstages**

In Ihrem 9. Kapitel fassen Sie zusammen (201), dass auch die meisten

---

44 Genau am Tag der Veröffentlichung der englischen Version dieser Buchbesprechung diskutieren wir in der Christlich-Islamischen Gesellschaft Gießen sehr engagiert und differenziert darüber, wie wir als Christen und Muslime in Deutschland Stellung zum Nahostkonflikt beziehen können, ohne antisemitische Argumentationsmuster zu bedienen.

Versuche, den Hohepriester Kaiphas abzubilden, sei es in Worten, in Standbildern, auf der Bühne oder im Film, ... einen anmaßenden und oft grotesken oder possenhaften Charakter zeigen, der so sehr von Jesus bedroht und besessen ist, dass er alles tun würde, um ihn töten zu lassen.

Dabei gibt es durchaus auch alternative Wege der Darstellung, die aber nur von wenigen beschritten werden, etwa die Konzentration auf seine

kultische Rolle, die Pracht seiner Gewänder, die Erhabenheit seiner Präsenz und die tiefgründige spirituelle Rolle, die sein Wirken bei der Vermittlung der wichtigen Prozesse der gemeinschaftlichen Buße und der göttlichen Vergeltung spielte, die es Israel ermöglichten, in seiner Bundesbeziehung mit Gott zu bleiben. Diese Darstellungen zeigen nicht nur diese Rolle, sondern bringen auch die Ehrfurcht und das Erstaunen zum Ausdruck, das diejenigen empfanden, die dem Hohepriester gegenüberstanden oder es sich vorstellten.

Sie beenden Ihr Buch (205) mit einem eindringlichen Appell:

Solange keine wirklich zwingenden und eindeutigen Beweise für das Gegenteil vorliegen, sollten wir uns an Kaiphas freundlich erinnern. Geben wir zu, dass weder die Evangelisten noch Josephus genau wussten, was er während seiner langen Amtszeit als Hohepriester getan oder nicht getan hat. Das Einzige, was wir mit Sicherheit wissen, ist, dass er jedes Jahr an Jom Kippur sein Gewand anlegte und das Allerheiligste betrat, um für seine Sünden und die Sünden des ganzen Volkes zu büßen und damit die Bundesbeziehung Israels zu Gott zu erneuern. Erlauben wir ihm, seine Gebete zu vollenden, unversehrt aus dem Allerheiligsten herauszukommen und seine Gewänder abzulegen und zu falten. Dann wollen wir ihn wieder in sein Leichentuch betten und seine Gebeine in sein Beinhaus legen. Von nun an möge er in Frieden ruhen.

Ich wage es, diesen Worten hinzuzufügen, dass wir in diesem Sinne auch das ernstnehmen könnten, was in meinen Augen Matthäus wirklich mit seinem Satz meinte, den er den Juden in den Mund legt: „Sein Blut komme versöhnend über das ganze Volk Israel.“

In einer Predigt am 14. April 2006<sup>45</sup> habe ich das näher erklärt:

---

45 [Gottesdienst am 14. April 2006: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“](#). Bestätigt sehe ich meine Auslegung durch Gebhard Böhm, „Sein Blut über uns. Das Problem der anti-judaistischen Projektion.“ In: Deutsches Pfarrerrinnen- und Pfarrerrblatt 03/2021, S. 141-45. Er schreibt auf Seite 144:

In dem Vers „Da antwortete alles Volk und sprach: Sein Blut über uns und unsere Kinder“ liegt nicht – wie die antijudaistische Exegese meint – eine *Israel ausschließende* „Selbstverwünschung“ des ganzen jüdischen Volkes vor, sondern hier gibt Mt. eine *Israel*, „das ganze Volk“ (*pas ho laos*) in das Heil der Jesus-Geschichte ausdrücklich *einbeziehende Deutung der Passion Jesu*.

Dieser Satz hat einen doppelten Sinn: Blut kann über uns kommen im Sinne der blutigen Folgen von blutigen Taten. Das ist nach Matthäus den Juden geschehen, als Jerusalem zerstört wurde. Blut kann aber auch über uns kommen im Sinne des Versöhnungsblutes der Opfertiere, wie es im Alten Testament verstanden wurde. In diesem Sinn hat das Blut Jesu, das von Juden und Nichtjuden, von Hohepriestern und Pilatus, und im übertragenen Sinne von uns allen vergossen wurde, versöhnende Wirkung. ...

Wenn nun das Volk [*laos*] der Juden sagt: „Jesu Blut komme über uns“, dann heißt das: Jesus ist auch für die Juden gestorben, die ihn ablehnen.

Wer wie Pilatus und die Hohenpriester keine Verantwortung für das vergossene Blut Jesu übernimmt, wird diese Verantwortung nicht los. Wer wie Judas und das Volk der Juden das vergossene Blut Jesus auf die eigene Kappe nimmt, wer zu seiner Schuld steht, sie bereut und bekennt, der erfährt Vergebung und Versöhnung, ganz gleich, ob er Jude ist oder Christ oder vielleicht sogar einer ganz anderen Religion angehört. Jesus ist für alle Menschen gestorben.

Ich denke nicht, liebe Frau Reinhartz, dass wir über Kaiphas oder über das Johannes-evangelium insgesamt völlig einig werden könnten. Aber vielleicht können Sie verstehen, in welcher Weise ich als Christ versuche, dieses Buch weiterhin als Buch, das zu meiner Heiligen Schrift gehört, ernstzunehmen, ohne dass es Judenfeindlichkeit fördert. Ich hoffe, unter Rückgriff auf Ton Veerkamp dem Bild von Kaiphas gerecht geworden zu sein, das Johannes von ihm entwirft. Was den historischen Kaiphas angeht, möchte ich mich jeden Urteils enthalten und ihn der Gnade des Gottes anbefehlen, von der auch ich mich getragen weiß.

Mit hoher Wertschätzung Ihres erneut außerordentlich anregenden Buches  
Ihr Helmut Schütz