

„Herodes und Pilatus.“

Von **Martin Dibelius** in Heidelberg.

I.

Die Leidensgeschichte nimmt innerhalb der evangelischen Überlieferung eine besondere Stellung ein; das gilt nicht nur von ihrer historischen und religiösen Einschätzung, sondern erst recht von ihrer literarischen Wertung. Früher als sonst scheint sich bei diesem Teil der Überlieferung das Bedürfnis eingestellt zu haben, in chronologischem Zusammenhang fortlaufend zu erzählen. Daß man diesem Bedürfnis nachgegeben hat, können wir den Texten noch heute ansehen: die Leidensgeschichte ist der einzige Abschnitt in der synoptischen Überlieferung, der Tag und Stunde anzugeben versucht; hier und nirgends sonst ist zu einer Zeit, wo die Überlieferung noch im Fluß war, eine chronologische Aufreihung des Überlieferten versucht worden. Warum das Bedürfnis danach verhältnismäßig früh erwacht sein muß, können wir aus dem Charakter der urchristlichen Missionspredigt erschließen: Geschichten von Jesu Taten und Worten hatten für die Missionspredigt, die das Heil verkünden aber nicht Geschichte erzählen wollte, nur paradigmatischen Wert;¹ die Leidensgeschichte aber ist vermutlich schon sehr zeitig zur Apologie verwendet worden. Sie konnte Antwort geben auf die naheliegende Frage: wie kam es, daß dieser Jesus ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ τέρασι καὶ σημείοις (Act 2, 22), von dem Volk, das seine Zeichen und Wunder erlebt hatte, ans Kreuz gebracht wurde?² Die Antwort auf diese Frage aber konnte die Leidensgeschichte nur dann geben, wenn nicht bloß vom Abendmahl und vom Kreuzesweg, von den Szenen in Gethsemane und auf

¹ Dieses Urteil wird nicht nur durch allgemeine Wahrscheinlichkeitsgründe gerechtfertigt, sondern auch durch den stilistischen Charakter der ältesten Erzählungsstücke, die — im Unterschied von den novellistisch ausgeführten Geschichten — durchaus auf die Bedürfnisse der Missionspredigt zugeschnitten sind und die ich darum Paradigmen nenne. Vgl. meine Untersuchung „Die urchristl. Überlieferung von Joh. d. Täufer“ 4 ff.

² Daß diese Frage in der Tat nahelag, zeigt der im Grunde doch auch ihrer Beantwortung dienende Abschnitt Mc 4, 10 ff. mit seiner Verstockungstheorie.

Golgatha erzählt, sondern in möglichst geschlossener Kette die Entwicklung der Dinge dargestellt wurde.

Die Technik, die aus in sich geschlossenen, aber miteinander nicht verbundenen Stücken der Überlieferung Evangelienbücher schuf, die aus Geschichten Geschichte machte, ist in den synoptischen Evangelien, zumal bei Markus, noch deutlich erkennbar, auch außerhalb der Leidensgeschichte. Durch Orts- und Zeitangaben werden die Geschichten verbunden und Zyklen geschaffen (vgl. Mc 1, 29. 2, 13), Sammelberichte wie Mc 3, 10 ff. erheben das Erzählte zum Typus und deuten an, daß Jesus auch sonst in ähnlicher Weise wie vorher berichtet gelebt und gewirkt habe; eingeschobene pragmatische Bemerkungen müssen Kommandes vorbereiten und motivieren (Mc 3, 6), und wo diese kurzen Notizen nicht ausreichen, treten ausführlichere Angaben dafür ein, die sich doch von den sie umgebenden Geschichten durch den Mangel an Anschaulichkeit und durch das Fehlen der Pointierung unterscheiden, vgl. Mc 3, 13—19.¹

In ähnlicher Weise ist auch — vermutlich in verhältnismäßig früher Zeit — die Leidensgeschichte komponiert worden; nur scheint, soweit wir vom vollendeten Werk aus schließen dürfen, das Unternehmen hier schwieriger gewesen zu sein als bei den anderen Überlieferungsstücken. Denn erstens sollte hier eine möglichst lückenlose Kette hergestellt werden; so bedurfte es genauer Zeitangaben. Zweitens sollte das Ganze der Apologetik dienen; so mußte gezeigt werden, daß der Tod Jesu das Werk der Juden war, und andererseits, daß die Juden damit nur Gottes im AT längst geweissagten Willen vollzogen. Und endlich war die Überlieferung lückenhaft; wir sehen es aus dem Bestand der Leidensgeschichte in unsern Texten und können es auch aus dem Verlauf der Begebenheiten schließen: denn Augenzeugenberichte haben doch — den günstigsten Fall angenommen — nur für Abendmahl, Gefangennahme, Verleugnung und Kreuzigung in Betracht kommen können, kaum für Gethsemane, vollends gar nicht für die Verhandlungen im Synedrium und vor Pilatus.² So mußte der Verfasser den

¹ Markus wollte das Auftreten der δώδεκα in seinem Evangelium vorbereiten und stellte darum eine Liste von zwölf ihm bekannten μαθηταί Jesu zusammen. Aus dieser Liste wurde die „Erzählung“ Mc 3, 13 ff. gebildet, deren Einleitung keine deutliche Situationsschilderung und deren Schluß keine Pointe enthält.

² Vgl. die Erwägungen von Joh. Weiß, Das älteste Ev. 322 ff. Was Weiß zugunsten der Annahme einer wirklichen „Überlieferung“ anführt, die Möglichkeit, „daß bald in der Hauptstadt eine Kunde von den Grundzügen der Verhandlung zu haben war“, ist unbeweisbar. Weiß überschätzt dabei meines Erachtens die Wichtigkeit der Verurteilung Jesu für die führenden Kreise der Hauptstadt.

Zusammenhang auf andere Weise herstellen, oder er mußte auf Zusammenhang überhaupt verzichten. Neben diesen besonderen Momenten haben bei der Komposition der Leidensgeschichte auch die oben besprochenen technischen Mittel eine Rolle gespielt, mit denen sonst innerhalb der evangelischen Überlieferung aus Geschichten zusammenhängende Geschichte gemacht wurde:¹ so sind z. B. die kleinen Abschnitte Mc 14, 1 f. 14, 10 f. eigentlich pragmatische Notizen; von einer anschaulichen Darstellung mit Situationsangabe ist keine Rede, kann auch keine Rede sein. Daß „die Hohenpriester und Schriftgelehrten“ jenen Beschluß faßten,² daß Judas mit ihnen handelseins wurde, hat der Verfasser dieser Angaben — wer es war, wissen wir nicht — aus dem Verlauf der Dinge erschlossen: Gerade in der Art, wie er diese Kombinationen ohne weitere Zutat einfügte, zeigt sich die relative Zuverlässigkeit der ältesten Komposition: hier wird keine Erzählung geschaffen, hier wird nicht mit einfachen Kunstmitteln die fehlende Situation hervorgezaubert; was erschlossen ist, wird ohne Ausschmückung als nüchterne Notiz eingesetzt. Nicht immer freilich konnte auf so einfache Weise der Zusammenhang hergestellt werden, zumal bei den Szenen der Leidensgeschichte nicht, wo sich jene besonderen Schwierigkeiten, von denen oben die Rede war, der Komposition hemmend in den Weg stellten. Dies zeigt sich besonders bei der Komposition der Pilatuszene.

II.

Diese Komposition beginnt bei Markus mit der Notiz über das συμβούλιον 15, 1. Auch wenn man ἐτοιμάσαντες liest und somit nicht eine zweite Sitzung (wie bei den Lesarten ποιήσαντες AB, ἐποίησαν D) angedeutet findet, sondern nur einen endgültigen Beschluß — auch dann bleibt diese Notiz befremdlich; denn worin geht dieser Beschluß über das 14, 64 Berichtete hinaus? Hier stehen wir bereits vor einem Hilfsmittel der Komposition: es gilt, wie wir sahen, zusammenhängend zu erzählen; zu diesem Zweck müssen die Zeiträume ausgefüllt werden. Das hat Markus schon bei der Schilderung der Nacht getan: 14, 17 ff. erwähnt die erste Nachtwache (ὄψια),³ 14, 30 fällt jedenfalls nicht

¹ Vgl. zum Folgenden auch W. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums.

² Dieser Rückschluß ist natürlich nicht das Werk des Erzählers, der das letzte Mahl Jesu zum Passamahl machte. Denn zwischen Mc 14, 1. 2 und 14, 12—16 besteht ein Widerspruch. Vgl. Wellhausen zu Mc 14, 1. 2.

³ Vgl. Mc 13, 35 und siehe Klostermann im Handbuch z. NT zu Mc 6, 48.

später als die zweite, 14, 68. 72 spielt während der dritten,¹ und 15, 1 soll die vierte Nachtwache angedeutet werden. Die Pointe der Notiz $\pi\rho\omega\iota$ $\kappa\upsilon\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\iota\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\tau\omicron\iota\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ liegt also in der Zeitangabe.²

Die Darstellung der Verhandlung vor Pilatus zerfällt nach Markus in zwei Teile: die an Jesus gerichtete Königsfrage und die an das Volk gerichtete Barabbasfrage. Beide Abschnitte 15, 2—5 und 15, 6—15 stehen unverbunden nebeneinander. Sie lassen sich auch gar nicht verbinden, denn 15, 1 $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\nu$ $\Pi\epsilon\iota\lambda\acute{\alpha}\tau\omega$ und 15, 8 $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\acute{\alpha}\varsigma$ δ $\delta\chi\lambda\omicron\varsigma$ $\eta\rho\acute{\epsilon}\alpha\tau\omicron$ $\alpha\iota\tau\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ spielen kaum an demselben Ort. Der Ortswechsel ist nicht erwähnt, sondern nur durch die Notiz 15, 6 f. verdeckt, er konnte auch gar nicht erwähnt werden, da weder vorher noch nachher (bis zu 15, 16) ein Ort angegeben wird, mithin die ganze Szene jeder Situationsangabe ermangelt. Die Eigentümlichkeiten der Verhörsszene bei Markus sind längst erkannt; Pilatus beginnt, ohne daß eine Veranlassung dazu erwähnt ist, mit der Königsfrage; dann erst folgt die Anklage durch die Juden; aber die Anklagepunkte bleiben völlig im Dunkeln; das Verhör geht unter ständigem Schweigen des Beklagten zu Ende. Mit Recht hat die historische Kritik diese Darstellung, besonders die unmotiviert eingeführte Königsfrage und die Nachstellung der Anklage, beanstandet; mit demselben Recht hat man darauf verwiesen, daß die Darstellung des Lukas (23, 2—4) viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich habe.³ Aber sehr leicht verfällt man dabei in den alten Theologenfehler: von historischen Gesichtspunkten aus literarische Urteile zu gewinnen. Diese historisch so anfechtbare Darstellung des Markus darf literarisch als ursprünglichstes und darum wertvollstes Dokument angesehen werden, denn sie bietet eine nüchterne literarische Verwertung der Nachricht, daß Pilatus wegen des Königsanspruchs Jesu die Hinrichtung beschlossen habe. Das aber war die einzige Kunde, die ein Erzähler, der nicht über Augenzeugen-

¹ Vielleicht läßt sich von hier aus der in einem Teil der Überlieferung fehlende, aber doch wohl ursprüngliche Satz Mc 14, 68 $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\lambda\acute{\epsilon}\kappa\tau\omega\upsilon$ $\acute{\epsilon}\phi\omega\eta\eta\sigma\epsilon\nu$, wenn nicht sogar die Formulierung Mc 14, 30 $\pi\rho\iota\nu$ η $\delta\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\acute{\epsilon}\kappa\tau\omicron\rho\alpha$ $\phi\omega\eta\eta\sigma\alpha\iota$, erklären: als Petrus seinen Herrn zum letztenmal verleugnet, sind wir schon innerhalb der dritten Nachtwache ($\acute{\alpha}\lambda\acute{\epsilon}\kappa\tau\omicron\rho\omega\eta\nu\iota\alpha$).

² Dazu stimmt gut die Fortsetzung: Markus teilt auch den Todestag nach Perioden von drei Stunden s. 15, 25. 33. 34. 42 und vergl. Wellhausen zu Mc 14, 66.

³ So zuletzt Spitta Die synopt. Grundschrift 406 ff.; vgl. aber auch Wellhausen zu Mc 15, 3. Spitta verwendet nun aber die historischen Vorzüge der Lukasdarstellung zugunsten seiner These von der im Lukasevangelium am besten aufbewahrten synoptischen „Grundschrift“. Vgl. dazu oben.

berichte verfügte, von der Verurteilung Jesu haben konnte.¹ Diese Nachricht benutzend, setzt unser Erzähler ganz naiv die Hauptsache an den Anfang und läßt Pilatus mit der Königsfrage beginnen. Die vielumstrittene Antwort Jesu ist jedenfalls so gehalten, daß die Szene noch weiter fortgesetzt werden kann.² Das geschieht durch die Anklagen der ἀρχιερείς, die der Erzähler als dialogisches Motiv benutzt, ohne doch ihren Inhalt angeben zu können.³ Pilatus verweist auf sie, Jesus schweigt: so hat der Erzähler eine Verhörsszene geschaffen und hat doch weder an der überlieferten Nachricht etwas geändert, noch irgend etwas wirklich Legendes hinzugesetzt. Wer die ursprüngliche Komposition der Leidensgeschichte für alt hält (s. o.), wird den Verfasser dieses Abschnittes nicht in Markus sehen; daß Markus seinerseits diese nüchterne und naive Komposition überliefert hat, ist gewiß ein ästhetischer Fehler — denn schöner ist die Darstellung des Lukas, wohl auch richtiger — aber es ist hier wie auch sonst oft bei Markus: die künstlerischen Mängel seiner Komposition gestatten uns einen Einblick in die Entstehung der Evangelientexte. Nur so kommen wir der ältesten Überlieferung nahe, und danken es darum dem Evangelisten, daß er uns die älteste Nachricht über das Verhör Jesu vor Pilatus, ohne Ausschmückung, in einer kunstlosen Fassung, erhalten hat.

So scheint also der wesentliche Inhalt der Szene durch Rückschluß aus der irgendwie bekannt gewordenen αἰτία Jesu gewonnen zu sein. Daß es mit dem zweiten Teile des Verhörs nicht viel anders steht, wird man vermuten dürfen, da auch hier, wo ein Augenzeugenbericht nach Lage der Dinge möglich erscheint, die Kennzeichen eines solchen — Situationsschilderung, Prägnanz des Dialogs (vgl. Mc 15, 11!) — nicht vorhanden sind. Der konkrete Inhalt dieser Szene ist die Freisprechung des dem ältesten Erzähler und seinem Publikum wohl noch dem Namen nach bekannten Barabbas⁴ um die Zeit der Verurteilung

¹ Die αἰτία Jesu ist jedenfalls bekannt geworden, sei es durch die ἐπιγραφὴ am Kreuz oder auf eine andere Weise, etwa durch einen praeco.

² Daß nicht ναί, sondern cὺ λέγεις dasteht, kann kaum als Zufall betrachtet werden; andererseits ist vor zu starker Betonung des Pronomens zu warnen, da es eben nicht heißt οὐκ ἐγὼ, ἀλλὰ cὺ. Mit ναί würde die Szene zu Ende gehen, denn dann hätte Pilatus nur noch das Urteil zu sprechen; cὺ λέγεις etwa = „Du hast recht mit deiner Frage“ gibt die Möglichkeit der Fortsetzung.

³ Die Angabe, daß die Hohenpriester Jesus verklagten, soll wohl gar nicht auf die Anklage zu Beginn des Verhörs bei Pilatus gehen, sondern soll die Fortsetzung der Verhandlung andeuten. Dies Motiv und das des Schweigens Jesu lag nahe und braucht nicht aus der Synedriumsszene übernommen zu sein (so Norden, Agnostos Theos 195 ff. Anm. 2).

⁴ Vgl. S. 120 Anm. 2.

Jesu; die literarische Verwertung dieser Nachricht ist, wie man oft bemerkt hat, bedingt durch das Bestreben, die Juden als schuldig an Jesu Tode hinzustellen. Zu diesem Zweck müssen die Juden auf des Pilatus Frage hin geradezu abstimmen. Die einleitende Notiz Mc 15, 6. 7 ist entweder nur durch diese Tendenz bedingt und soll in diesem Fall die Basis für die Verhandlung zwischen Prokurator und Volk schaffen; oder sie gibt eine Nachricht über uns unerkennbare geschichtliche Zustände wieder — darüber ist schwer zu entscheiden, solange wir keine anderweitigen Angaben über derartige Amnestien haben. Im Rahmen der Komposition aber dienen die Verse Mc 15, 6 f. dazu, den Übergang von dem einen Teil der Verhandlung zum andern und die damit verbundene Situationsänderung zu erleichtern. In Wahrheit ist zwischen 15, 5 und 15, 8 eine Lücke; wieder ein künstlerischer Mangel der Darstellung, aber auch wieder ein Zeichen dafür, wie unausgeschmückt das Wenige, was die älteste Überlieferung wußte, in dieser Komposition erhalten ist.

III.

Die Seitenreferenten haben die künstlerischen Mängel des Markustextes ausgeglichen. Matthäus zeigt auch hier wie sonst oft den treueren Anschluß an Markus im Detail; daran ändern denn auch die eingeschobenen Episoden Mt 27, 3—10. 19. 24 f. nichts. Die erste von diesen Episoden verdeckt, vielmehr das bei Markus bemerkte Fehlen der Einleitung zur Pilatuszene. Auch der bei Markus vor der Barabbasszene zu ergänzende Ortswechsel stört hier weniger; denn mit *συνηγμένων οὖν αὐτῶν* Mc 27, 17 ist eine Veränderung der Situation wenigstens angedeutet. Und in der Barabbasszene selbst ist die Zurückhaltung des Markus (s. Mt 15, 11. 12) zugunsten eines Dialogs zwischen Pilatus und dem Volk aufgegeben, dessen Lebendigkeit jedem Hörer von Bachs Matthäuspasion in besonders deutlicher Erinnerung sein wird.

Eine wirklich planmäßige Verarbeitung des von Markus gebotenen Materials zu einer zusammenhängenden Erzählung hat Lukas vorgenommen. Daß sie planmäßig ist, zeigt sich schon an dem dreimaligen Erklären des Unschuldsmotivs: 23, 4. 14. 22. Und daß es dem Verfasser um eine zusammenhängende Erzählung zu tun war, läßt sich auf Schritt und Tritt erweisen. Er allein gibt an Stelle des etwas farblosen *παρέδωκεν Πιλάτῳ* eine Darstellung der Anklage Lc 23, 2 f. Man könnte versucht sein, hier eine Sondertradition anzunehmen, allein dagegen sprechen folgende Erwägungen: daß in einer ausgeführten Darstellung hier etwas über die Anklage gesagt werden muß, empfindet

man beim Lesen des Markusberichtes deutlich; Lukas kommt also mit seinen Angaben einem fühlbaren Bedürfnis entgegen. Abgesehen von der allgemein gehaltenen Beschwerde über die Tätigkeit Jesu¹ nennt Lukas zwei Anklagegründe; von ihnen ist der letzte — καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστοῦ βασιλέα εἶναι — so geformt, daß dadurch die Königsfrage des Pilatus erklärt wird; der erste aber so, daß dem Römer dieser βασιλεύς nicht als ungefährlich erscheinen kann — die Terminologie erinnert übrigens an die Lukasform der Geschichte vom Zinsgroschen.² Wenn man in Betracht zieht, daß Lukas die Anklage doch wohl als Verdrehung des Tatbestandes charakterisieren will,³ so wird man nicht behaupten dürfen, daß Lukas in diesen Versen Neues bringe, wird also auch nicht nach einem Wort Jesu wider die Steuern zu suchen haben. Vielmehr hat Lukas an einer Stelle, wo der älteste Bericht ergänzungsbedürftig war, Angaben eingesetzt, die ein den Umständen von Zeit und Ort Rechnung tragender, selbst überlegender und nicht lediglich Traditionen weitergebender Autor⁴ wohl aus der Situation erschließen durfte. Wenn heute ein Historiker lediglich auf Grund des Markustextes den Verlauf der Dinge darzustellen versucht, so wird seine Rekonstruktion nicht wesentlich anders aussehen wie die des Lukas. Also liegt gewiß kein Anlaß vor, die Rekonstruktion des Lukas für ungeschichtlich zu halten, aber ebensowenig ein Grund, in dem Vers Lc 23, 2 eine besondere Überlieferung aufzuspüren.

Ehe die Gegner Jesu ihre Anklage wiederholen, erklingt zum erstenmal das οὐδὲν εὐρίσκω ἄτιον aus dem Munde des Pilatus. Die Versicherung hat, weil sie unmittelbar nach Jesu εὐ λέγεις abgegeben wird, Befremden erregt; ein Blick auf die ganze Komposition der Szene bei Lukas zeigt, daß das Wort hier gebracht wird, um die dreimalige Wiederholung der Versicherung zu ermöglichen. Die neue Bekräftigung der Anklage bringt die Erwähnung Galiläas und ermöglicht so

¹ διατρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν vgl. zu dieser Selbstbezeichnung der Juden die Worte der jüdischen Ältesten über den Hauptmann von Kapernaum, die nur bei Lc (7, 5) stehen: ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν. — Die Anklage auf Erregung des Volkes wird 23, 5 wiederholt mit dem Zusatz, der die Herodesszene ermöglicht.

² Statt ἕξεται κήνων (oder ἐπικεφάλαιον) Καίσαρι δοῦναι ἢ οὐ (Mc 12, 14) hat Lc 20, 22 ἕξεται ἡμᾶς Καίσαρι φόρον δοῦναι ἢ οὐ. —

³ Den Widerspruch zwischen der Anklage und Lc 20, 25 betont auch B. Weiß, Quellen des Lc. 224. Wenn es sich um Entstellung des Tatsächlichen handelt, fällt aber jeder Grund dahin, für die sogenannte Quelle L eine besondere Darstellung der Szene zu postulieren.

⁴ Daß Lukas im Unterschied von den anderen Synoptikern den Stoff bewußt gesichtet und ergänzt hat, kann auch an anderen Stellen gezeigt werden. Vgl. meine Untersuchung „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer“ 84.

die Herodesszene. Von diesem Beitrag des Lukas zur Passionsgeschichte wird unten die Rede sein; hier sei darauf verwiesen, daß er den Evangelisten zu einem neuen Ansatz der Erzählung nötigt 23, 13: nun ruft Pilatus neben den Führern des Volkes auch dieses selbst vor seinen Richterstuhl. Damit ist wieder ein künstlerischer Fehler des Markustextes — der Sprung von der Vernehmung Jesu zur Verhandlung mit dem Volk — beseitigt, und zwar wiederum mit großer Zurückhaltung, ohne daß wie bei Johannes eine neue Darstellung der Sache unternommen wird. Der abermaligen Unschuldsversicherung des Pilatus folgt nun sogleich¹ die Bitte des Volkes um Barabbas; das hat zur Folge, daß die Notiz über diesen nachgebracht wird.² Der Dialog erfährt eine Steigerung durch die dritte Unschuldsversicherung, die den Gegner dermaßen in Harnisch bringt, daß Pilatus nachgeben muß. Und nun ist es bei Lukas wirklich ein Nachgeben gegenüber dem Volk: παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν. Und dann liest man weiter, da die Soldatenszene (s. u.) ausgefallen ist: καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν, nämlich die Juden!

So hat Lukas die Verhandlung vor Pilatus, wie sie bei Markus überliefert war, in zusammenhängender, geschichtlich wahrscheinlicher Darstellung nacherzählt; wie relativ treu er sie weitergibt, zeigt der Vergleich mit der ganz anders komponierten Pilatusszene des Johannesevangeliums. Nur drei Punkte sind es, an denen wir bei Lukas erhebliche Abweichungen von der Überlieferung bei Markus konstatieren: er macht Pilatus fast zum Verteidiger der Unschuld Jesu, er läßt Jesus den Juden übergeben werden, und er bringt eine Herodesszene. Die beiden erstgenannten Eigentümlichkeiten gehören zusammen; sie bezeugen eine und dieselbe Tendenz der Bearbeitung: den Pilatus zu entlasten und die Juden als die wahren Schuldigen hinzustellen. Daß man im Urchristentum so über die Gegner Jesu dachte,

¹ Lc 23, 17 hat wohl nicht für lukanisch zu gelten. Wenn der Vers ursprünglich fehlte, erklären sich die Varianten am besten: die Angleichung an Mc und Mt, wie sie K u. a. bieten, die bessere Bearbeitung, die 23, 17 hinter 23, 19 stellt (D u. die alte Syra), endlich die gelegentliche Auffüllung des Verses mit δέξιμον nach ἐνα, sogar mit δέξιμον δὲν ἤθελον.

² Mc 15, 7 scheint Name und Verbrechen des Barabbas als bekannt vorauszusetzen; Mt 27, 16 Lc 23, 19 stehen dem Namen fremd gegenüber (die Lesart Ἰησοῦν (τόν) B. im Mt-Text ist übrigens wohl kombinierte Ergänzung zu dem als Patronymikon erkannten Namen). Besonders beachtenswert ist aber, daß Lc 23, 25 den Namen gar nicht mehr nennt, sondern nur noch das Verbrechen: ihm liegt nicht an der Person, sondern an der erbaulichen Antithese. Es ist derselbe Evangelist, der 22, 61 den Petrus durch einen Blick seines Herrn gestraft werden läßt.

das zeigen nicht nur die Stelle I Thess 2, 15 und die Darstellungen im Matthäus- und Johannesevangelium, das beweist erst recht die außerkanonische Überlieferung im Petrusvangelium und der syrischen Didaskalia, die nicht Pilatus sondern Herodes den entscheidenden Befehl geben läßt. Wenn aber einmal feststeht, daß die Leidensgeschichte in dieser Richtung erweitert worden ist, dann wird man auch die genannten beiden Merkmale der Lukasbearbeitung als Ausdruck dieser Tendenz verstehen und sie dann wohl auch auf den Bearbeiter selbst zurückführen dürfen.

IV.

Wie steht es aber mit der dritten Zutat bei Lukas, der Herodeszene? Das Urteil über ihren historischen Wert wird so lange schwanken,¹ solange ihre literarische Art nicht festgestellt ist. Denn einer Einreihung unter die oben behandelten legendären Erweiterungen der Leidensgeschichte widerstrebt, wenn nicht die Episode selbst, so doch das, was Pilatus Lc 23, 15 über sie zu sagen weiß: Herodes steht hier nicht wie im Petrusvangelium an der Spitze der Jesus feindlichen Juden, er steht vielmehr eher an der Seite des Pilatus als einer, der keine Schuld an Jesus findet. Aber auch dies Moment, das die Juden noch mehr belasten könnte, tritt keineswegs in den Vordergrund; es fällt vielmehr von vornherein an der Herodeszene auf, daß sie selbst — von der Einleitung 23, 6—8 und dem Schluß 23, 12 sei vorläufig abgesehen — schlechterdings nichts Konkretes bietet. Herodes befragt Jesus, aber wonach? Jesus schweigt, wie er es nach Markus vor Pilatus getan hat. Dies ist der Anfang der Szene, und im sinaitischen Syrer auch ihr Schluß, denn dort folgt sogleich 23, 13. Allein dieser Text, den Wellhausen für den ursprünglichen hält, läßt sich doch wohl eher als Verkürzung begreifen: wer einmal die Herodesepisode erzählte, mußte die Handlung zu irgendeinem Abschluß, sei es auch nur zur Rücksendung an Pilatus, führen. Dagegen erscheint es verständlich, daß man 23, 10. 11 strich, vielleicht als unwesentlich, vielleicht als Dublette dessen, was Markus und Matthäus von der Pilatusverhandlung berichten;² dann war auch Lc 23, 12 unmöglich. Erklärt sich so

¹ Vgl. z. B. J. Weiß im Göttinger Bibelwerk: „geschichtlich ist gegen die Episode im ganzen nichts Ernsthaftes einzuwenden“, aber P. W. Schmidt, *Gesch. Jesu II* 56: „eine Operation, die . . . doch eben eine Veranstaltung des Lukas bleibt, sonst konnte der Vorgang den Seitenreferenten nicht unbekannt sein“. W. Brandt, *Die evangel. Geschichte* 111 ff., knüpft bei der Analyse der Herodeszene an I Kor 2, 8 an, aber die Beziehung dieser Stelle auf irdische Herrscher ist nicht haltbar.

² Vgl. Mc 15, 3, Mt 27, 12; Mc 15, 16—20, Mt 27, 27—31.

der Text der Syra Sin. mit seiner Auslassung von 23, 10—12 und der nun notwendigen, aber unschönen Korrektur von 23, 15 ἀνέπεμψα αὐτὸν πρὸς αὐτόν, so lassen sich die anderen Lesarten als Kompromisse zwischen diesem und dem Urtext gut verstehen.¹ Dieser Urtext hat also außer dem schon erwähnten Anfang noch zwei Motive aus der Vernehmung Jesu durch Herodes erwähnt: die Anklage der ἀρχιερείς und γραμματεῖς und die Verspottung des Delinquenten. Jene Anklage ist genau so farblos dargestellt wie Mc 15, 3; dort begriffen wir diese Darstellung aus dem Bestreben, den konkreten Inhalt der Szene, die Königsfrage, einzurahmen; hier ist kein konkreter Inhalt, der eingerahmt werden könnte! Und was die Verspottung Lc 23, 11 anlangt, so braucht man nur die Szene Mc 15, 16 ff. zu vergleichen, um zu sehen, daß, was bei Markus deutlich auf die αἰρία Jesu zugeschnittene Schilderung ist,² bei Lukas nur als Motiv verwendet wird und der Pointierung eigentlich entbehrt: wenn Jesus mit einem prächtigen Gewande bekleidet wird, so soll dies wohl ebenfalls eine Persiflage des Königsanspruchs sein — aber es steht nichts davon da. Die Herodesszene besteht also aus drei uns schon bekannten, in diesem Zusammenhang aber wenig deutlichen Motiven: Schweigen Jesu, Anklage durch die Hohenpriester und Schriftgelehrten, Verspottung durch Herodes und seine Soldaten;³ und dieses Material hat der Erzähler offenbar deshalb benutzt, weil er nichts Originales von der Sache zu sagen hatte. Lukas besaß also keine konkrete Überlieferung von den Vorgängen bei Herodes; wenn er die Szene trotzdem erzählte, so muß ihm die

¹ Die Syra Cur. und andere Zeugen haben einen Mischtext: 23, 15 lautet noch wie Syr. Sin., aber 23, 10—12 ist nicht ausgefallen; dann wirkt αὐτὸν πρὸς αὐτόν 23, 15 befremdlich, denn die Angeredeten wissen von der Sendung zu Herodes; sie sind ja selbst dabei gewesen. Aus diesem Befremden entstand in 23, 15 eine neue Korrektur: ἀνέπεμψα ὑμᾶς πρὸς αὐτόν (der Koine-Text), dessen ἀνέπεμψα dann wieder auf ein paar Zeugen des ursprünglichen Textes abgefärbt hat, vgl. v. Sodens zweiten Apparat auf S. 378 des Textbandes.

² So hat der Evangelist, so hat wohl auch schon der älteste Erzähler die Szene verstanden (wenn sie nicht vom Evangelisten stammt). Auf die historische Frage, ob die Soldaten mit der Verspottung einen herkömmlichen Brauch geübt haben, gehe ich hier nicht weiter ein.

³ Das Schweigen Jesu kann Lukas zur Weiterführung des Dialogs entbehren, da er die Szene anders aufgebaut hat; die Anklage durch die Mitglieder des Synedrums hat er schon am Anfang der Pilatusszene und in ausführlicherer Weise gebracht; somit kann sie an der Stelle ausfallen, wo Markus und Matthäus die Worte haben. Die Verspottung Jesu durch die Soldaten mußte fallen, weil ihn Pilatus dem Volk übergibt s. o. Aus dem Fehlen dieser Soldatenszene erklärt sich auch die besondere Einführung von Soldaten Lc 23, 36.

Tatsache, daß Jesus vor Herodes gestanden hat, wichtiger gewesen sein als das Wie.

Man hat in diesem Zusammenhang mehrfach auf die Stellen hingewiesen, an denen Lukas sonst den Herodes Antipas erwähnt. Er hat 13, 31 ff. ein Herrnwort an Herodes aufbewahrt, das Nachstellungen des Herodes zur Voraussetzung hat. Aber weder dort noch in unserer Szene findet sich eine Bemerkung, die jenen Vorgang mit dem Verhör von Herodes in Verbindung brächte. Dagegen greift Lc. 23, 8 deutlich genug auf 9, 7—9 zurück. Diese Perikope vom Urteil des Herodes hat Lukas mit Markus und Matthäus gemeinsam; er war aber genötigt, ihr eine besondere Abrundung zu geben, weil er die bei jenen folgende Geschichte vom Tode des Täufers nicht bringt. Mit diesem abrundenden Satz bereitet er nun die Herodesepisode vor. Die Worte *καὶ ἐζητεῖ ἰδεῖν αὐτὸν* sind also eine pragmatische Bemerkung des Evangelisten, und es ist keine Rede davon, daß jene überlieferte Perikope ihn veranlaßt hätte, die Herodesepisode der Leidensgeschichte einzufügen; im Gegenteil: um dieser Episode willen hat er jene Perikope redigiert.¹ Wenn uns also auch die Einleitung unserer Episode nichts über deren Acumen verrät, so bleibt der einzig pointierte Satz des ganzen Abschnittes schließlich 23, 12. Mit anderen Worten: Lukas hat nicht nur gewußt, oder zu wissen geglaubt, daß Jesus vor Herodes gestanden habe; er hat auch gehört, daß Herodes und Pilatus im Prozesse Jesu gemeinsame Sache gemacht haben. Diese Nachricht veranlaßte ihn, seiner Leidensgeschichte eine Herodesszene einzuverleiben, die des konkreten Inhalts ermangelt und lediglich aus bekannten Motiven aufgebaut ist. Woher stammt nun jene Nachricht?

V.

Der Name des Herodes Antipas kommt auch in der Apostelgeschichte vor. Sein Jugendfreund Manaen wird 13, 1 erwähnt; wichtiger für uns ist, daß 4, 27 seiner Mitwirkung in der Passionsgeschichte gedacht wird. In dem Gebet, das die Gemeinde, durch das Redeverbot des Synedriums schwer bedrängt, an Gott richtet, werden die Worte Ps. 2, 1 f. auf Herodes und Pilatus gedeutet. Wie bei allen rhetorischen oder brieflichen Einlagen im Text der Apostelgeschichte erhebt sich

¹ Über die ursprüngliche Pointe jener Perikope vgl. Wellhausen, Markus 50 f. Die Meinung Wellhausens aber, daß die Streichung dieser Pointe auch unsere Herodeserzählung beeinflußt habe, daß man „aus dem Bösewicht einen guten Mann“ gemacht habe, scheint mir zuviel Tendenz in dem literarischen Werdeprozeß der Evangelien vorauszusetzen. So eindeutig ist das Bild des Herodes in unserer Episode gar nicht.

auch hier die Frage, ob Tradition, ob Komposition vorliegt. Die Verse 4, 29 f. passen vortrefflich zu der Szene; so wird man, da von einer Nachschrift des Gebetes keine Rede sein kann, wohl annehmen dürfen, daß der Verfasser diese Worte aus der Situation heraus geschaffen habe. Anders aber steht es mit dem Anfang des Gebets. Über die partizipiale Prädikation $\delta\ \pi\omicron\iota\upsilon\varsigma\alpha\varsigma\ \kappa\lambda.$ braucht man nach Nordens Ausführungen — Agnostos Theos 201 ff. — nicht mehr viel Worte zu machen; ihnen verdanken wir es, wenn wir den Satz, hier liege eine „liturgische Formel“ vor, mit gutem Gewissen aussprechen dürfen nicht als ein Gefühls- oder Geschmacksurteil, sondern als eine wohlgesicherte literarhistorische These. Was den Inhalt der Formel anlangt, so beweist das Alte Testament von seinem ersten Satz an,¹ so beweisen zahlreiche altchristliche Stellen,² daß unser Text der geschichtlichen Reihe einzugliedern ist, die von jüdischen Kultus-Termini über die christliche Kultussprache hinweg zum fixierten Symbol der christlichen Kirche führt. Als besonderes Argument kommt hinzu, daß die Anrufung des Schöpfers Act 4, 24 durch die Situation keineswegs geboten ist. Aber ebensowenig die Zitierung von Herodes und Pilatus! Man achte nur auf den schlechten Zusammenhang zwischen 4, 28 und 4, 29: $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\lambda\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$, das sind ja gar nicht die Drohungen der genannten Potentaten, sondern der Synedristen, die jetzt; zu der Zeit, in der die Geschichte spielt, der Gemeinde nachstellen. So gut die freie Verwendung von Ps. 2, 1 f. in die Situation passen würde, so schlecht verträgt sich mit ihr die sklavische Ausdeutung: $\xi\theta\eta = \xi\theta\eta$ bei Pilatus, $\lambda\alpha\omicron\iota = \lambda\alpha\omicron\iota\ \text{Ἰσραήλ}$, $\beta\alpha\varsigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\iota\varsigma =$ Herodes, $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma =$ Pilatus (man achte auf die durch den Psalm bedingte Reihenfolge: Herodes, Pilatus!) Will man also nicht geradezu annehmen, daß der Verfasser den Anfang eines urchristlichen Gebets übernahm, so darf mindestens behauptet werden, daß er seinen Gebetsanfang aus zwei ihm durch die Gebetsprache überlieferten Motiven bildete: der Partizipialprädikation $\delta\ \pi\omicron\iota\upsilon\varsigma\alpha\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \omicron\upsilon\varrho\alpha\upsilon\acute{\alpha}\nu\omicron\nu\ \kappa\lambda.$ und der Deutung von Ps. 2, 1 auf Herodes und Pilatus.

Das scheint besonders glaublich, wenn wir erwägen, welch große Bedeutung Ps. 2 für das Urchristentum hatte: er „lud in jedem Wort zu messianischer Deutung ein“,³ er enthielt im 7. Vers einen Haupt-

¹ Gen 1, 1 vgl. bes. die Gebete LXX IV Reg. 19, 15=Is 37, 16 (mit diesem Gebet berührt sich das unsere überhaupt mehrfach, s. Wendt, Komm. z. App.), II Esra 19, 6, Esther 4, 17 Zusatz v. 3, Jer 39 (32), 17.

² Vgl. z. B. Act 14, 15, I Clem 60, 1, Hermas mand. I 1, Aristides Ap. I p. 3 Hennecke, Athenag. suppl. 4. 8, Irenaeus I 10, 1, Tertullian de virg. vel. 1, de praescript 13. 36.

³ Bousset, Kyrios Christos 83.

beweis des Christusglaubens, gleichviel ob er auf die Erhöhung¹ oder auf die Taufe² Jesu bezogen wurde; es wäre geradezu ein Wunder, wenn die urchristlichen Gemeinden nicht versucht hätten, auch die Anfangsworte dieses Psalms als Passionsbetrachtung zu lesen. Auch Justin, der Ap. I 40, 11 die fraglichen Worte und ihre Fortsetzung zitiert, wird die Verwendung nicht aus der Apostelgeschichte gelernt oder gar selber erfunden haben.³ Er sagt 40, 6 deutlich, was man aus dem Anfang des Psalms zu entnehmen habe: . . . ἔξ ὧν μαθεῖν ὑμῖν πάρεστι . . . πῶς μὴνύει τὴν γεγενημένην Ἑρωδίου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου τοῦ ὑμετέρου παρ' αὐτοῖς γενομένου ἐπιτρόπου σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ τοῦ Χριστοῦ συνέλευσιν. So dachten nicht nur der Verfasser der Acta und Justin, so dachte — dürfen wir nun urteilen — das Urchristentum.⁴ Wenn also Act 4, 25 ff. die Psalmworte auf die Verbindung des Herodes und Pilatus bezogen werden, so erfindet der Verfasser nicht einen messianischen Beweis, sondern er gibt ihn weiter. Man hat also im Urchristentum Ps 2, 1 f. auf die Passion Jesu Christi angewendet und konnte mithin erzählen: Könige und Herrscher haben sich gegen den Gesalbten des Herrn zusammengefunden; bei den ἀρχόντες dachte man an Pilatus, bei den βασιλεῖς an den einzigen, der in Frage kommen konnte, an Herodes Antipas.⁵

Damit stehen wir am Ende unseres Weges. Wir sahen, wie Lukas über die Verhandlung vor Herodes keine Überlieferung besaß, wie er auch mit der Darstellung jener Verhandlung keiner Tendenz folgte. Ein Interesse schien er einzig an der Tatsache zu besitzen, daß Jesus vor Herodes gestanden und Herodes sich bei diesem Anlaß mit Pilatus zusammengefunden hatte. Wir sahen andererseits, wie vermutlich schon ehe der Autor ad Theophilum schrieb, die Lektüre von Ps 2, 1 f. die Überzeugung vom Zusammengehen der beiden Potentaten im Prozeß Jesu produziert hatte; dieser Überzeugung hatte man in der

¹ Hebr 1, 5; 5, 5.

² Der durch D, Lat. vet., Patres bezeugte Text von Lc 3, 22, vielleicht auch Act 13, 33 f.

³ Er trägt noch einen anderen Weissagungsbeweis für die Herodesepisode vor dial. 103 p. 331a: ᾧ καὶ Πιλάτος χαρίζομενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἐπεμψε, καὶ τοῦτο γενησόμενον προειδώς ὁ θεὸς εἰρήκει οὕτως· καὶ δῆσαντες αὐτὸν εἰς Ἀκκουρίου ἀπήνεγκαν ἔνια τῷ βασιλεῖ (Hos 10, 6). Vgl. Tertullian adv. Marc. IV 42.

⁴ Von der neuerdings mehrfach verhandelten Frage, ob es sich bei solchen Theologumena um Gedanken der Urgemeinde oder um solche der hellenistischen Gemeinden handle, ist hier abzusehen, da jedes Kriterium zur Entscheidung fehlt.

⁵ βασιλεῦς heißt der Tetrarch schon Mc 6, 14 ff.

kultischen Sprache, vielleicht in einem Gebet, Ausdruck verliehen. Wenn nun ein Evangelist, der diese Überzeugung oft hatte aussprechen hören, Jesu Leiden beschrieb unter sorgfältiger Beachtung der Überlieferung, aber doch nicht ohne vor Korrekturen und Kombinationen zurückzuschrecken, wo er mit denselben der Wahrscheinlichkeit näherzukommen glaubte — sollte er jene Gemeindeüberzeugung ignorieren, nur weil ihm die Herodesepisode nicht überliefert war? So schuf Lukas die Szene aus ein paar übernommenen Zügen, ohne Legenden zu benutzen oder zu erdichten. Der Fall ist symptomatisch: der Weissagungsbeweis beeinflußt die kultische Sprache, diese produziert Tatsachen, die, solange die Überlieferung noch im Fluß ist, sogar noch in ein Evangelium Aufnahme finden.

„Gelitten unter Pontio Pilato“ — der Procurator ist durch das Symbolum aller Welt bekannt geworden; seinen Platz im Symbolum aber dankt er der Tatsache, daß unter seiner — wie wir annehmen dürfen, völlig verständnislosen — Mitwirkung sich das größte Ereignis unseres Gesichtskreises vollzog. Der Tetrarch hat nicht dabei mitgewirkt; sein schlechter Ruf in aller Welt ist auch eher durch den Tod des Täufers als durch den Tod Jesu bedingt; aber er hat doch seine Rolle in der Geschichte jenes größten Ereignisses erhalten. Beide Machthaber machen literarisch denselben Weg, aber in umgekehrter Richtung: von der Leidensgeschichte aus kam „der Pontius ins Credo“, der kultischen Sprache aber dankt Herodes Antipas seinen Platz in der Leidensgeschichte.