

CLAUS-PETER MÄRZ · ERFURT

«SIEHE, DEIN KÖNIG KOMMT ZU DIR...»

Der «Einzug» in Jerusalem

Es wirkt wie eine Geste des Aufbruchs: Jesus besteigt vor den Toren Jerusalems einen Esel, und seine Begleiter reagieren auf dieses ungewöhnliche Zeichen mit Jubelrufen und Huldigungsgesten. Folgt man dem Text in den Evangelien, dann feiern sie die *«kommende Königsherrschaft unseres Vaters David»* (Mk 11,10), jubeln Jesus zu als dem *«Sohn Davids»* (Mt 21,9), preisen ihn als den *«König, der kommt im Namen des Herrn»* (Lk 19,38) und rufen ihn als *«König Israels»* aus (Joh 2,13). Grüne Zweige und Kleider werden auf dem Weg ausgebreitet und deuten eine improvisierte Huldigung des kommenden Königs an.

Narrativ bildet die Szene das Eingangstor zum letzten Wirken Jesu in Jerusalem und zur Passion; thematisch erscheint sie in ihrer differenzierten Präsentation des Königsgedankens wie eine theologische Hinführung zur Passionsgeschichte: schon im Voraus unterläuft sie die Aburteilung Jesu als *«König der Juden»* (Mk 15,1-10), zeichnet ein Gegenbild zur Verspottung des *«Leidenskönigs»* durch die Soldaten (Mk 15,16-20a) und eröffnet dem Leser bereits beim Eintritt in die Jerusalemer Tage das heilsgeschichtliche Verständnis des Kreuzestitulus (Mk 15,26).

Die Szenerie greift dabei in ihrer Symbolik tief in die Geschichte Israels zurück und nimmt mit der Prophetie Sach 9,9f einen Text auf, der nicht nur auf das Kommen des verheißenen messianischen Königs verweist, sondern dieses zugleich in spezifischer Weise beschreibt: er kommt *«arm»* und *«helfend»*, sitzend auf einem Esel und wird ein allumfassendes Friedensreich aufrichten.¹ Die großen Bilder der Vorzeit werden aufgegriffen, um den Lesern zu eröffnen, was da eigentlich geschehen ist, als Jesus zum Todespascha nach Jerusalem kam.

CLAUS-PETER MÄRZ, geb. 1947 in Leipzig, seit 1990 Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, seit 2003 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

1. Sach 9,9f – Königsmacht auf Gottes machtlosen Wegen

Für Israel waren von alters her die messianischen Erwartungen zumeist mit dem Königsgedanken verbunden. Namentlich in Zeiten des Niedergangs wurde die Hoffnung auf den wahren König aus dem Hause Davids neu aufgegriffen. Auch die Prophetie in Sach 9,9f ist dieser königlich-messianischen Traditionslinie zuzuordnen:

*«Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem!
 Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft;
 er ist demütig und reitet auf einem Esel,
 auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin.
 Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem,
 vernichtet wird der Kriegsbogen.
 Er verkündet für die Völker den Frieden;
 seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer
 und vom Eufrat bis an die Enden der Erde.»*

Der Spruch weist auf das Kommen des messianischen Königs, der sein Volk aus der Dunkelheit ins Licht führen und das Reich des endzeitlichen Friedens für alle Völker begründen wird. Singulär ist Sach 9,9f freilich durch die ungewöhnliche Beschreibung des kommenden Herrschers: Er ist «gerecht» und «hilfreich», seine Herrschaft ist Friedensherrschaft, er vernichtet das Kriegsgerät im eigenen Land. Er tritt nicht mit niederschlagender Macht auf, sondern kommt «niedrig» und «hilfreich». Dies alles macht Sach 9,9f zu einem besonderen Text. Eine ganz eigene Form der Messiaserwartung scheint auf, die in mancher Hinsicht an die Gottesknechtlieder des Deuterocesaja erinnert. Hintergründig weist die Gestalt des messianischen Königs dabei letztlich auf den sich erbarmend den Menschen zuwendenden Gott.

Die Auslegung hat Sach 9,9f zumeist mit der Zeit Alexander des Großen, insbesondere mit «dem Vormarsch Alexanders entlang der syrischen Küste im Jahre 332»² in Verbindung gebracht. Der Prophet habe den massiven Zugriff des Alexander bei der Eroberung der palästinensischen Küstenstädte vor Augen. Angesichts der tausende Opfer fordernden militärischen Machtpolitik des allseits bewunderten und von vielen als Gottesboten gepriesenen Alexanders zeichnet er in Sach 9,9f ein messianisches Gegenbild. A. Kunz hat statt dessen auf die Zeit «des Machtwechsels zwischen Ptolemäern und Seleukiden im syrisch-palästinensischen Raum» als möglichen Hintergrund hingewiesen und Sach 9,1-10 «als theologischen Gegenentwurf zum hellenistischen Gottkönigtum»³ bewertet. Beide Erklärungen weisen im Hinblick auf unsere Fragestellung in die gleiche Richtung: Sach 9,9f ist die

Vision des wahren Königs, der «arm» und «demütig» kommt und dessen Herrschaft nicht auf Unterwerfung gründet, sondern auf Friedfertigkeit und Zuwendung. Weil dieser König nach Sach 9,10 seine Herrschaft über die gesamte damals bekannte Welt ausdehnen soll, «bewegt sich der Spruch in einem sonderbaren Gegensatz: Der demütig einziehende König, der auf Waffen gänzlich verzichtet, ist der Herr der Welt, dem die Völker gehorchen.»⁴ Gerade so aber setzt der Text jene besondere Spannung zwischen Herrschaft und Ohnmacht frei, die für die frühe Gemeinde das Königtum Christi begründete.

Sach 9,9f repräsentiert dabei nicht die in Israel gängige Vorstellung vom königlichen Kommen des Messias, sondern eher eine eigen geprägte Form der Verheißung. Die Prophetie erwächst offenbar aus einer tiefen Betroffenheit und stellt der politischen Weltwirklichkeit ihrer Zeit die Verheißungen entgegen: Es kommt ein «anderer» König – und schon die Art und Weise seines Kommens stellt seine Friedfertigkeit unter Beweis. Denn er kommt nicht auf dem Schlachtross, sondern auf einem Esel. *Dieser* König ist Israels wahrer König. Nimmt man Sach 9,10 hinzu, dann tritt die Intention dieses Königtums noch stärker hervor: Weil er nicht auf menschliche Macht vertraut, sondern auf Gott, ist seine Herrschaft eine Friedensherrschaft, die die ganze Erde erfasst.

Für das Bekenntnis der frühen christlichen Gemeinde erweist sich dieser Text als hilfreich: Er bietet die Möglichkeit, die Bedeutung des Kommens Jesu in der Spannung von Hoheit und Niedrigkeit von der Schrift her zu legitimieren.

2. Mk 11,1-10 – der König im Namen des Herrn

Mk 11,1-10 setzt mit drei Ortsangaben ein, die den Leser darauf hinweisen, dass Jesus sich Jerusalem nähert und die Außenbezirke der Stadt erreicht hat.⁵ Dort, unmittelbar vor dem Eintritt in die Tempelstadt, setzt er ein Zeichen, das sein Kommen nach Jerusalem in das Licht von Sach 9,9f stellt: Er sendet zwei Jünger in das «gegenüberliegende Dorf», um dort einen, an einer bezeichneten Stelle angebundenen Esel zu holen. Die Beschaffung des Tieres wird nicht begründet, sondern durch die Erzählweise als hoheitlicher Akt verdeutlicht. Auftrag und Ausführung werden jeweils mit den gleichen Worten wiedergegeben, was beim Leser den Eindruck erweckt, dass alles bis ins Detail genau nach Jesu Auftrag ausgeführt worden ist.

Die beiden Abgesandten bringen den Esel zu Jesus, legen ihm ihre Kleider auf, und Jesus setzt sich auf das Tier. Damit tut er kund, dass er im Zeichen von Sach 9,9f nach Jerusalem geht: als der König, der dem Tode preisgegeben für die Seinen das Leben erwirkt. Das mitgezogene Volk reagiert mit Gesten und Rufen der Verehrung: Kleider und Zweige werden

auf dem Weg ausgelegt, durch Lobrufe werden «der Kommende im Namen des Herrn» und «die kommende Herrschaft unseres Vaters David» gepriesen. Danach bricht das Geschehen unvermittelt ab, und V. 11 vermerkt lediglich lapidar, dass Jesus nach Jerusalem und in den Tempel ging und sich alles anschaute.

Mk 11,1-10 erzählt somit nicht wirklich eine «Einzugsgeschichte». Der Text markiert vielmehr skizzenhaft die Umrisse eines Geschehens, das Sach 9,9f für einen Augenblick in Szene setzt und so anzeigt: Jesus kommt als der von Sacharja verheißene König, nicht mit militärischer Übermacht, sondern mit dem Erbarmen Gottes. Die Leser sollen in diesem Sinne in der geheimnisvollen und umrätselten Gestalt des «arm» und «hilfreich» auf dem Esel kommenden Königs den zum Leiden gehenden Jesus erkennen. Gewicht hat dabei auch die Tatsache, dass Jesus selbst den Befehl gibt, das Reittier zu holen, das an der den Boten eröffneten Stelle für ihn bereit steht: Er nimmt das Leiden an, ergreift es und akzeptiert, am Kreuz der König seines Volkes zu sein.

Schon von 8,27 an orientiert sich das Markusevangelium auf Jerusalem. Die erste Leidensweissagung verweist darauf, dass der «Menschensohn» in der Tempelstadt den Tod erleiden werde (8,31-33). Zwei weitere Verweise (9,30-32; 10,32-34) stellen den Lesern nochmals das kommende Leiden Jesu vor Augen und richten das Geschehen immer mehr auf seinen Tod in Jerusalem aus. Die Einzugsgeschichte nimmt diese unterschiedlichen Hinweise auf und führt sie in dem Verweis auf Sach 9,9f zusammen: Der da nach Jerusalem zum Leiden kommt ist der «arme» und «hilfreiche» König.

Mk 11,1-10 nimmt freilich nicht nur die Thematik auf, die den Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem bestimmt, der Text blickt noch mehr voraus auf die Passionsgeschichte, die zumindest in Kap. 15 deutlich vom Königsgedanken geprägt ist.⁶ Jesus wird als zeltotischer Aufrührer bzw. als politischer Messiasprätendent an Pilatus überliefert, verurteilt, verhöhnt und gekreuzigt. Letztlich sind Mk 14,55-65 und 15,1-20a in diesem Sinne ganz auf den Königstitel ausgerichtet.

Die Hintergründe dafür sind deutlich: Im Hinblick auf das Königtum in Israel reagierte Rom vielfach allergisch. Kaiser Augustus hatte nach dem Tod des Herodes den Königstitel keinem der drei Herodessöhne verliehen, sondern sie lediglich zu «Fürsten» ernannt und damit die Königswürde bei Rom belassen. Die Römer gingen deshalb in der Folge gegen jeden vor, der in Israel den Königstitel beanspruchte.⁷ Deshalb übergibt auch das Synhedrium Jesus mit der Anklage, dass er sich zum König machen wolle, an Pilatus, und der stellt die Frage nach dem Königstitel sogleich ins Zentrum der Befragung (Mk 15,1-7). Die Antwort Jesu – «Du sagst es!» – weist den Anspruch nicht zurück, will ihn aber offenbar in dem von Pilatus vorausgesetzten politisch-zeltotischen Verständnis auch nicht bejahen. Diese

Ambivalenz bestimmt die gesamte Passionsgeschichte, die ja nicht nur berichtet, sondern auch theologisch deutet. Sie «zeigt eine beachtliche Doppelposition: Sie will einerseits durch Schriftwort und Ausgestaltung Jesus als geweisagten Messias *beweisen*, andererseits aber den Gedanken der politischen Messianität *abweisen*. Die Gegensätzlichkeit der theologischen Tendenz ist nie ausgeglichen und spiegelt das Dilemma der nachösterlichen Reflexion, die Unschuld des Gekreuzigten zu verteidigen und gleichzeitig den Christos-Anspruch Jesu zu behaupten.»⁸ Die Einzugsgeschichte ist im weiteren Sinne diesem Bemühen zuzuordnen. Die frühe Gemeinde, in deren Umfeld auch die Passionsgeschichte entsteht, findet in Sach 9,9f offenbar einen wichtigen Beleg für die sich elementar von allem ungerechtem politischem Machtgebaren abhebende Art des Königtums Christi. Die in der Prophetie ausgedrückte Spannung zwischen dem Anspruch des kommenden Königs über diese Welt und der Machtlosigkeit seines Kommens sieht sie gerade im Weg Jesu bis zum Kreuz erfüllt.

Sieht man die «Einzugsgeschichte» in diesem Horizont, dann erscheint sie geradezu als eine theologische Einleitung in die Passionsgeschichte. Sie deutet die Verhörzenen, die Barabasgeschichte, die Verspottung und die Kreuzigung als «König der Juden», indem sie anzeigt, dass in all dem hintergründig Jesu Würde aufscheint. Zugleich aber stellt sie schon vor dem Prozess und der Kreuzigung heraus, dass Jesus nicht auf zelotisch-nationales Machtgebaren orientiert ist, sondern als der aller Gewalt entsagender, allein von Gott getragener und sein Erbarmen repräsentierender messianischer «König» nach Jerusalem kommt.

3. Mt 21,1-11; Lk 19,29-40; Joh 12,12-19 – die immer neu erzählte Geschichte vom Kommen Jesu nach Jerusalem

Neutestamentlich wird Mk 11,1-10 durch Matthäus, Lukas und Johannes rezipiert.⁹ Alle drei Texte bleiben zwar in der Grundaussage auf der von Mk 11,1-10 vorgegebenen Linie. Sie akzentuieren aber den Text entsprechend ihrer theologischen Orientierung.

Im *Matthäusevangelium* wird die Frage nach dem wahren Königs Israels schon in den Vorgeschichten angesprochen (Mt 2,1-23): Die Magier, die aus dem Osten nach Jerusalem kommen, suchen nach dem neugeborenen König der Juden (2,2), und das bringt die Stadt in Bewegung. Ganz Jerusalem sucht sich auf diese Kunde hin zu positionieren. Auch hier spielt das machtpolitische Kalkül eine entscheidende Rolle. Herodes setzt alles daran, den möglichen Thronprätendenten zu fassen und zu töten. Der Königsanspruch, der am Ende des Evangeliums zur Verurteilung Jesu führen wird, bringt ihn schon am Anfang seines Weges in Gefahr. Doch wie Mose vor dem Zugriff des Pharao gerettet wurde, so bewahrt Gott auch dieses Kind

vor den Nachstellungen des Herodes. Damit deutet sich an, wer der wahre König Israels ist. Diese «christologische Frage» wird freilich nicht direkt verhandelt, sondern mehr indirekt ins Spiel gebracht: sie «taucht gleichsam gespiegelt in der Reaktion der Menschen auf den Immanuel auf».¹⁰

Mt 21,1-9 greift dieses Thema beim Kommen Jesu nach Jerusalem wieder auf. Dabei hat der Evangelist den Einzug und die Tempelreinigung, die bei Markus als jeweils eigene Zeichen auseinander gehalten sind, «zu einem inhaltlich geschlossenen Ganzen komponiert, durch Eigentexte erweitert ... ihnen vor allem durch eine eindeutige theologische Sinngebung beachtliches Gewicht in seinem Evangelium gegeben.»¹¹ Durch die ausdrückliche Zitation von Sach 9,9f wird das Geschehen dem Leser unmittelbar als Erfüllung dieser Verheißung vor Augen gestellt. Im Interesse der Schrifterfüllung spricht Matthäus davon, dass der König auf zwei Eseln sitzt, weil er dies für die wortwörtliche Erfüllung des Prophetenspruchs hält.¹² Anders als bei Markus geschieht der Jubel nicht nur vor Jerusalem, sondern wird in die Stadt hineingetragen und ruft bei den Bewohnern Erstaunen hervor. Die Begleiter Jesu erklären: «Das ist der Prophet Jesus aus Nazareth.» (VV. 10f)

Auch im Lukasevangelium findet sich der Königsgedanke bereits am Anfang: Lk 2,1-20 konstatiert die Geburt des königlichen Retters aus dem Geschlecht Davids, dessen Kommen den Menschen «göttliches Wohlgefallen» und «Frieden» bringt. Mit Nachdruck ist auf die Davidssohnschaft Bezug genommen. Freilich markiert Lukas unterschiedliche Ebenen der Darstellung: Lk 2,1-6 erzählt von der Geburt des Kindes im Zusammenhang mit der Volkszählung des Augustus. Der Hinweis auf die Herkunft des Josef aus dem Haus Davids und Bethlehem als Ort der Geburt des Kindes deuten allerdings dessen besondere Bedeutung an. Die Distanz zwischen dem Kaiser und diesem Kind steht freilich von Anfang an nicht in Frage und wird noch dadurch herausgestellt, dass das Kind in eine Futterkrippe gelegt werden muss. Der zweite Teil lässt die Leser teilhaben an der Verkündigung der Engel, die dieses Kind als den erwarteten Retter verkünden. Sie preisen Gott und singen vom Frieden, der den Menschen durch diese Geburt zukommen wird. Die Gestalt der Maria, die alles aufnimmt und die Geschehnisse verstehend zusammenfügt, soll die Leser anregen, sich gleichermaßen verstehend auf das Geschehen einzulassen.

Lk 19, 29-38 knüpft an die Geburtsgeschichte an.¹³ Lukas fasst allerdings die verschiedenen Elemente zu einem stufenweisen Einzug Jesu in die Stadt bis hin zum Tempel zusammen.¹⁴ Diese Staffelung des Einzugs ermöglicht es, unterschiedliche Aspekte des Geschehens einzeln zur Geltung zu bringen: das Zeichen vor Jerusalem (VV 29-36), den Königseinzug (VV 37-40), die Klage über Jerusalem (VV41-44), den Eintritt in den Tempel (VV45-46). «Ziel des Einzugs wird bei Lukas die Reinigung des Tempels als Darstellung des Vollmachtsanspruches und als Voraussetzung einer ausgedehnten Lehr-

tätigkeit.»¹⁵ Das zeichenhafte Sitzen Jesu auf dem Esel ist abgehoben von der Jubelszene, die den Gesang der Engel vom Anfang aufnimmt und dem zujubelt, der kommt im Namen des Herrn.

Joh 12,12-19 lässt zwar Verbindungen zu den synoptischen Texten erkennen, ordnet die Geschichte aber um. Jesus kommt nach Bethanien und erweckt Lazarus von den Toten. Das Synhedrium beschließt daraufhin, Jesus zu töten. Eine Volksmenge holt ihn mit Jubelrufen nach Jerusalem. Unterwegs findet er einen Esel und setzt sich darauf. Johannes zeigt freilich an, dass den Jüngern die Bedeutung dieses Zeichens erst in der nachösterlichen Beschäftigung mit der Schrift aufgegangen ist. Die Geschichte ist durch Todesbeschluss des Synhedriums von vornherein (Joh 11,47-53; vgl. 12,10) deutlich auf die Passion bezogen. Sie hat durch die Einordnung in den von vielen unterschiedlichen Ansätzen durchzogenen Kontext nicht die gleiche argumentative Kraft wie bei den Synoptikern.

4. Die «Einzugsgeschichte» – Ansätze der Auslegung

Die Erzählung vom «Einzug in Jerusalem» setzt mit ihrer ungewöhnlichen Szenerie an zentraler Stelle ein hintergründiges Zeichen, das sowohl Jesu Hoheit als auch seine Niedrigkeit anzeigt. Sie findet sich bei allen vier Evangelien als Auftakt der letzten Tage Jesu in Jerusalem und öffnet den Raum für Jesu letztes öffentliches Wirken, das Mahl mit den Jüngern, die Befragung durch jüdische Obrigkeiten, den Prozess vor Pilatus, die Exekution, das Begräbnis und die Osterbotschaft.

Von der Frömmigkeitsgeschichte her ist das Verständnis des Textes nachdrücklich durch seine liturgische Rezeption bestimmt. Die liturgische Inszenierung des Textes in der Palmsonntagsprozession geht in ihren Anfängen bis ins 7. Jh. zurück, sie hat sich vom Osten, namentlich von Jerusalem her auch in der Westkirche ausgebreitet und ist schließlich zum festen Bestand der Palmsonntagliturgie geworden. In südlichen Gegenden hat sich der Gebrauch eines so genannten «Palmesels» eingebürgert: einer Figur, die Jesus auf dem Esel sitzend darstellte und nicht selten kunstvoll gestaltet und kostbar ausgestattet war. Sie wurde in der Prozession mitgeführt. «Die Grundstimmung dieser Prozession war fröhlich: Zwischen dem Quadragesimalfasten und dem Gedenken an Jesu Tod stand der durch den Ausblick auf den Triumph Jesu geprägte Palmsonntag.»¹⁶ Bis zum Tridentinum hat die Einzugsgeschichte in der katholischen Kirche – wie heute noch in den lutherischen Kirchen – als ein auf das weihnachtliche Kommen Jesu verweisender Leittext die Adventsfrömmigkeit geprägt.¹⁷

Neuere Formen der Rezeption haben unter dem Druck gesellschaftlicher Verwerfungen das Bild Jesu auf soziale Probleme hin geöffnet: Im Kommen Jesu zu den Letzten der Gesellschaft und in der Verweigerung gegenüber

denen, die sich für die Ersten halten. Bestimmend blieb der Grundgedanke der Demut und Armut, der diesem Königtum sein Gesicht gibt.

Eine ausdrückliche Gegenposition zu dieser Sicht, die das Einzugeschehen als Verweis auf Gottes Heilshandeln verstand und in Jesus einen Erlöser sah, der ohne Verstrickung in gewalttätige Aktionen das Reich Gottes verkündete, findet sich bei H. S. Reimarus. In den von G.E. Lessing veröffentlichten «Fragmenten des Wolfenbüttelschen Ungenannten» findet sich eine Ausführung zur Einzugesgeschichte. Sie liest in den Text das Bemühen Jesu hinein, ein weltliches Reich aufzurichten: Jesus «reitet ins Tor der Stadt Jerusalem, und es wird ein Zulauf des Volks, die ganze Stadt kömmt in Bewegung. Dieser außerordentliche äußerliche Aufzug, den Jesus nicht allein litte, sondern mit Fleiß veranstaltet hatte, konnte ja auf nichts anders, als auf ein weltliches Königtum abzielen: dass nämlich alles Volk Israel, so hier versammelt und vorher von ihm eingenommen wäre, mit einstimmen, und ihn einstimmig zum König ausrufen solle.»¹⁸

Die Vorstellung des Reimarus hat zwar für das Verständnis der Einzugesgeschichte keine Breitenwirkung gehabt. Sie hat aber eine Denkmöglichkeit skizziert, die bis in neuere Zeit immer wieder auch fragen ließ, ob der Einzug Jesu nicht doch als politisch-messianischer oder zelotischer Gestus verstanden werden müsse.¹⁹

Doch dies übersieht, dass, auch wenn die Szenerie durch mehrfache Adaptionen in die unterschiedlichsten Zusammenhänge gestellt worden ist, der Grundgedanke immer der Gleiche geblieben ist: die Hoheit Jesu zu preisen, zu feiern, weil sie aus frei gewählter solidarischer Niedrigkeit erwächst. Um dies zu verstehen, ist bei der Prophetie des Sacharja zu beginnen, die dem Ganzen ihren Stempel aufgeprägt hat. Johannes und Matthäus haben diesen Text deshalb auch der Einzugesgeschichte ausdrücklich beigegeben. Markus und Lukas lassen allein die Szenerie sprechen und verdeutlichen durch den Zusammenhang, dass der Text weder Marginales, noch Kurioses zur Sprache bringt, sondern in einem ungewöhnlichen Zeichen die Sendung Jesu, das Mysterium seines Kommens und Sterbens, als Nähe zu den Menschen einprägsam festschreiben will. Deutlich wird allenthalben: Bei der Ankunft Jesu vor Jerusalem geht es nicht um ein politisches Königtum Jesu, sondern um das von Gott her kommende messianische Königtum Jesu, das gezeichnet ist von Hoheit *und* Niedrigkeit, von Herrschaft *und* Erbarmen, von Gottesnähe *und* der Aufmerksamkeit für die Armen und Kleinen, die immer und überall «unten» sind und «unten» bleiben.

ANMERKUNGEN

¹ Ausdrücklich zitiert wird Sach 9,9f zwar nur in der Matthäus- und der Johannesfassung. Als theologischer Hintergrund ist die Prophetie aber für alle vier Fassungen konstitutiv – vgl. insgesamt C.-P. MÄRZ, «Siehe, dein König kommt zu dir...». *Eine traditionsgeschichtliche Studie zur Einzugsperikope* (EThS 43), Leipzig 1980.

² Vgl. etwa M. REHM, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (ESt NF 1), Kevelaer 1968, 166 – vgl. zur Begründung ebd. 164-167; so schon K. ELLIGER, *Ein Zeugnis aus der Jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr.*, in: ZAW 62 (1950) 63-115.

³ A. Kunz, *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10* (Herders Biblische Studien 17), Freiburg-Nasel-Wien 1997, 199-242.

⁴ M. REHM, *Messias* (Anm. 2), 172.

⁵ Betphage befand sich nach G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh ³1924, 268-273, im «Weichbild» Jerusalems und wird nach P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München ⁶1974, 839, «halakchisch zu Jerusalem gerechnet, und zwar als entlegenster Stadtteil.»

⁶ Vgl. Mk 15,2.9.12.18.26.32.

⁷ Vgl. etwa G. Theißen-A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen ³2001, 399-402.

⁸ E. DINKLER, *Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu*, in: *Zeit und Geschichte* (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 127-153.

⁹ Für die beiden synoptischen Seitenreferenten zum Markusevangelium liegt dies auf der Hand, auch für die Johannesfassung lässt sich – wie immer man dessen Quellenlage einschätzt, zumindest eine Mk 11,1-10 vergleichbare Fassung wahrscheinlich machen.

¹⁰ (Luz 120).

¹¹ W. TRILLING, *Der Einzug in Jerusalem* (Mt 21,1-17), in:

¹² Matthäus nimmt den erläuternden Parallelismus, der darauf hinweist, dass es sich um einen Esel – und zwar dem «Füllen» einer Eselin und nicht um ein Maultier handelt – in wortwörtlichem Verständnis als Verweis auf zwei Esel.

¹³ Vgl. etwa Lk 19,37b.38 mit Lk 2,10.13.14. 20

¹⁴ Vgl. die Angabe der einzelnen Stationen in Lk 19,29 (Betfage und Bethanien) .37 (Ölberg) .41 (Annäherung an die Stadt) .45 (Eintritt in den Tempel).

¹⁵ F. SCHÜTZ, *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (BWANT 89), Stuttgart 1969, 77.

¹⁶ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 18-25) (EKK I/3), Zürich /Düsseldorf und Neukirchen-Vluyn 1997, 191; hier finden sich S. 190-196 weitere Hinweise zur die Rezeptionsgeschichte.

¹⁷ Ebd. 190-196.

¹⁸ Vgl. G. E. LESSING (Hg.), *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Braunschweig 1778 II §§ 6 und 8.

¹⁹ Vgl. etwa K. KAUTSKY, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1908; R. EISLER, *Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten II* (RWB 9), Heidelberg 1930, 476-499; S. G. BRANDON, *Jesus an the Zealots*, Manchester 1967, 332-340. S. auch die Übersicht «The revolution thory from Reimarus to Brandon, in: E. BÄMMEL, Ch.F. MOULE (Hg.), *Jesus and the politics of his day*, Cambridge-New York 1984. Vgl. insgesamt C.-P. MÄRZ, «Siehe, dein König kommt zu dir...!» Anmerkungen zu möglichen politischen Implikationen der Einzugs Geschichte, in: W. RATZMANN, *Religion – Christentum – Gewalt*, Leipzig 2004, 39-55.