

Der König am Kreuz. Die Passionsgeschichten der Evangelien

Neutestamentliche Vorlesung im Wintersemester 2014/15

Vorlesungsplan

	1. Problemstellung
15. 10.	1.1 Die historische Frage: Wer war schuld am Tode Jesu? 1.2 Die theologische Frage: Welchen Sinn hat der Tod Jesu? 1.3 Die politische Frage: Wie steht der christliche Glaube zum Recht? 1.4 Die philologische Aufgabe: Wie wird der Tod Jesu dargestellt?
	2. Das literarische Zeugnis
22. 10	2.1. Die synoptischen Beziehungen 2.2 Die Beziehungen zwischen den Synoptikern und Johannes 2.3 Die Suche nach den ältesten Traditionen
	3. Der rechtsgeschichtliche Rahmen
29. 10.	3.1 Die Auskunft der Quellen 3.2 Der rechtliche Rahmen 3.2.1 Die Kapitalgerichtsbarkeit bei den Römern 3.2.2 Die Kapitalgerichtsbarkeit bei den Juden 3.3 Juristische Analogien zum Prozess gegen Jesus 3.4 Versuch einer historischen Rekonstruktion
	4. Der theologische Horizont
5. 11.	4.1 Die Suche nach theologischen Deutungsmotiven 4.2 Kontraste: Dunkler Tod – helle Auferstehung 4.3 Zusammenhänge: Verfolgter Prophet – Leidender Gerechter 4.4 Anstöße: Opfer und Hingabe 4.5 Zentrum: Sühne durch Stellvertretung
	5. Die Markuspassion
12. 11.	5.1. Komposition und Genese der Markuspassion 5.2 Die Verhaftung Jesu (Mk 14,43-52) 5.3 Das Verhör vor dem Hohen Rat (Mk 14,53-65)

19. 11. 5.4. Die Verleugnung durch Petrus (Mk 14,66-72)
 Exkurs: Zur Hermeneutik der Petrus- und Judasgeschichte
- 5.5. Der Prozess vor Pilatus (Mk 15,1-15)
 Exkurs: Zur Hermeneutik der markinischen Prozessgeschichten
26. 11. 5.6. Die Folterung durch die Soldaten (Mk 15,16-20a)
 5.7. Der Kreuzweg und die Kreuzigung Jesu (Mk 15,29b-41)
 5.8. Das Begräbnis Jesu (Mk 15,42-47)

6. Die Matthäuspassion

3. 12. 6.1. Komposition und Genese der Matthäuspassion
 6.2. Besonderheiten der Matthäuspassion

7. Das Lukaspassion

10. 12. 7.1. Komposition und Genese der Lukaspassion
 7.2. Die Verhaftung Jesu (Lk 22,47-53)
 7.3. Die Verleugnung durch Petrus (Lk 22,54-62)
 7.4. Die Verspottung Jesu durch die Wächter (Lk 22,63ff.)
 7.5. Das Verhör vor dem Hohen Rat (Lk 22,65-71)
17. 12. 7.6. Die Auslieferung an Pilatus (Lk 23,1-5)
 7.7. Die Konfrontation mit Herodes Antipas (Lk 23,6-12)
 7.8. Der Prozess vor Pilatus (Lk 23,13-25)
7. 1. 7.9. Der Kreuzweg und die Kreuzigung Jesu (Lk 23,26-49)
 7.10. Das Begräbnis Jesu (Lk 23,50-56)

8. Die Johannespassion

14. 1. 8.1. Komposition und Genese der Johannespassion
 8.2. Die Verhaftung Jesu (Joh 18,1-11)
 8.3. Das Verhör durch Hannas
 und die Verleugnung durch Petrus (Joh 18,12-27)
21. 1. 8.4. Der Prozess vor Pilatus (Joh 18,28 – 19,16a)
28. 1. 8.5. Kreuzigung und Kreuzestod (Joh 19,16b-30)
 8.5. Das Begräbnis Jesu (Joh 19,31-42)

9. Theologische Auswertung

- 4.2. 9.1. Die Erzählung der Passion als Erinnerung –
 Die Erinnerung an die Passion als Erzählung
- 9.2. Die Schuldfrage im Horizont der Heilshoffnung –
 Die Heilshoffnung im Angesicht der Schuldfrage
- 9.3. Der Tod Jesu im Licht seiner Auferstehung –
 Die Auferstehung Jesu im Schatten seines Todes
- 9.4. Das Unrecht an Jesus im Fokus der Gerechtigkeit Gottes –
 Die Gerechtigkeit Gottes im Unrecht an Jesus

Der König am Kreuz. Die Passionsgeschichten der Evangelien Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Die Passionsgeschichten der neutestamentlichen Evangelien halten einen Justizskandal fest, der zum Herzstück des christlichen Glaubens geworden ist: Der Messias stirbt am Kreuz, angeklagt als „König der Juden“. Die Kreuzesinschrift soll den Verurteilungsgrund kenntlich machen, wird aber in christlichen Augen zu einem paradoxalen Bekenntnis.

Die Provokation der Passionsgeschichten ist enorm.

- Sie werfen erstens die historische Frage auf: Wie ist es zur Kreuzigung gekommen? Wer hatte welche Verantwortung? Wie war der Ablauf des Geschehens?
- Die Passionsgeschichten werfen zweitens die theologische Grundfrage auf: Wo bleibt Gott, wenn Jesus stirbt? Die Evangelien geben ihre eigenen Antworten, wenn sie –auf der Basis von Traditionen – erzählen, was sich zugetragen hat, wie Jesus sich verhalten hat und welche Eindrücke er hinterlassen hat.
- Die Passionsgeschichten werfen drittens die politische Frage auf: Wie stellt sich der christliche Glaube zum jüdischen und zum römischen Recht? Wie werden die Machthaber gesehen, die den Tod zu verantworten haben? Welche Machtoptionen ergeben sich für das Christentum im Zeichen des Kreuzes?

Die Passionsgeschichten sind ein Beispiel urchristlicher Geschichtsschreibung, die im politisch sensiblen Umfeld den empfindlichen Punkt christlicher Theologie berührt; sie sind ein Beispiel neutestamentlicher Theologie, die wegen ihrer historischen Bezüge politisch brisant sind; sie sind auch ein Beispiel politischer Ethik, die in ihren historischen Bezügen und theologischen Gehalten entscheidende Orientierung gibt.

Den methodischen Schlüssel liefert die Erschließung der Passionsgeschichten als Erzählungen, die eine Erinnerung festschreiben. Die Vorlesung nimmt alle vier Passionsberichte in den Blick.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet ein Konzept kanonischer Exegese mit den Fragestellungen der historischen Bibelkritik. Der Bezug auf die Geschichte ist aus theologischen Gründen wesentlich. Die Erzählungen der Evangelien fangen das Geschehen der Passion aus einem bestimmten Blickwinkel ein und tauchen es in ein Licht des Auferstehungsglaubens, der das Interesse an Jesus schärft. Dieser Blickwinkel wird in der Vorlesung erschlossen; die historischen Bezüge werden durch Textvergleiche und die Heranziehung antiker Quellentexte kritisiert, verifiziert und differenziert.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz einer eigenständigen Lektüre neutestamentlicher Schlüsseltexte. Sie befähigt zur fundierten Kritik der antijüdischen These von den Gottesmördern wie diverser Scheintodthesen. Sie vermittelt die Fähigkeit, Erzähltexte als theologische Aussagen erster Ordnung zu erschließen. Sie schult die Urteilsfähigkeit im Kontext politischer Theologie, die in der aktuellen Debatte über Kreuze in Klassenzimmern, Krankenhäusern und Gerichtssälen die Brisanz eines Symbols erkennen lässt, das von Anfang an eine revolutionäre Bedeutung gehabt hat.

Prüfungsleistungen Im MTh kann die Vorlesung in M17 gebucht werden und fließt dann in die MAP ein.

Im BA gehört die Vorlesung zu M II; individuelle Prüfungsleistung: Fachgespräch (in der Woche nach Vorlesungsende) oder zu M VII (Teilnahme 1 CP).

Im MEd 2005 kann die Vorlesung in M D (Jesus Christus) im MEd 2013 im Modul B angerechnet werden. Individuelle Prüfungsleistung: Essay. Das Thema der Essays wird individuell in der Sprechstunde abgeklärt. Die Form des Essays wird auf der Homepage des Lehrstuhls vorgestellt:

http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/essay_-_homepage.pdf.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Mittwoch 12-13 und Donnerstag 13-14 Uhr in GA 6/151.

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de

Kontakt

Universitätsstraße 150 GA 6/150 (Sekretariat Elisabeth Koch)

D-44780 Bochum 0049 (0) 234 32-22403

www.rub.de/nt nt@rub.de

Literaturhinweise

Übergreifende Darstellungen

- Aitken, Ellen Bradshaw, *Jesus' Death in Early Christian Memory. The Poetics of the Passion* (NTOA/StUNT 5353), Göttingen - Fribourg, 2004.
- Blinzler, Josef, *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse*, Regensburg 1969.
- Bovon, François, *Les derniers jours de Jésus. Textes et événements* (EssBib 34), Genève ²2004.
- Brown, Raymond E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. 2 Vol. (AncBRL), New York 1994.
- Cohn, Chaim, *Der Prozess und Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, Frankfurt 1997.
- Delling, Gerhard, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Stuttgart 1972.
- Dschulnigg, Peter, *Der Tod Jesu am Kreuz im Licht der Evangelien*, in: ders., *Studien zu Einleitungsfragen und zur Theologie und Exegese des Neuen Testaments*, Leuven - Paris - Walpole 2010, 287-307.
- Fiedler, Peter, „... gekreuzigt durch Pontius Pilatus“. Erwägungen zum Problem der Verantwortung für den Tod Jesu, in: ders., *Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses* (SBAB.NT 35), Stuttgart 2005, 232-255.
- Frey, Jörg - Schröter, Jens (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT.1 181), Tübingen 2005.
- Gielen, Marlis *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung theologische Schwerpunkte*, Stuttgart u.a. 2008
- Green, Joel B., *The Death of Jesus. Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2/33), Tübingen 1988.
- Janssen, Friedrich., *Die synoptischen Passionsberichte. Ihre theologische Konzeption und literarische Komposition*, *Bibel und Leben* 14 (1973), 40-57.
- Kertelge, Karl (Hg.), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (QD 112), Freiburg 1988.
- Kurtz, Christina, *Der Prozess Jesu aus der Perspektive jüdischer Forscher. Überlegungen zum Vorwurf der Schuld der Juden am Tod Jesu*, in: *Kul* 13 (1998), 46-58.
- Légasse, Simon, *Le procès de Jésus. 2. La Passion dans les quatre évangiles* (LeDiv.C 3), Paris 1995.
- Limbeck, Meinrad (Hg.), *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern* (WdF 481), Darmstadt 1981.
- Linnemann, Eta, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Göttingen 1970.
- Lohse, Eduard, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh ²1984.
- Myllykoski, Matti, *Die letzten Tage Jesu. Markus und Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage* (STAT B 256.272), Helsinki 1991.1994.
- Reinbold, Wolfgang, *Der Prozess Jesu*, Göttingen 2006.

- Schneider, Gerhard, Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien (BiH 11), München 1973.
- Söding, Thomas, Brückenbau über dem Abgrund. Der Passionsweg Jesu in der Sicht des Pontifex, in: ders., Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Pappes (Theologie kontrovers), Freiburg - Basel - Wien 2011, 77-99.
- Söding, Thomas, Der König am Kreuz. Politik und Religion in der Passionsgeschichte, in: M. Bär – M.L. Hermann - T. Söding (Hgg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie. FS Claus-Peter März (ETHS 44), Erfurt 2012, 89-120.
- Vanhoye, Albert, La Passion selon les quatre Évangiles, Paris 1981.
- Vermes, Géza, Die Passion. Die wahre Geschichte der letzten Tage im Leben Jesu, Darmstadt 2006.

Matthäus

- Allison, Dale C., Anticipating the Passion: The Literary Reach of Matthew 26:47-27:56, in: CBQ 56/4 (1994), 701-714.
- Broer, Ingo, Bemerkungen zur Redaktion der Passionsgeschichte durch Matthäus, in: ders., Evangelienstudien (SBAB.NT 41), Stuttgart 2007, 156-173.
- Buck, Erwin, Anti-Judaic Sentiments in the Passion Narrative According to Matthew, in: Richardson, G. Peter - Granskou, David (Hgg.), Anti-Judaism in Early Christianity. Volume 1. Paul and the Gospels (SCJudESCJ 2), Waterloo 1986, 165-180.
- Descamps, Albert, Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion, in: M. Didier (Hg.), L'Évangile selon Matthieu, Gembloux 1972, 359-415.
- Fiedler, Peter, Die Passion des Christus, in: Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium (FS A. Vöglte), Stuttgart 1991, 299-319.
- Gielen, Marlis, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte (BBB 115), Bodenheim 1998.
- Heil, John Paul, The Death and Resurrection of Jesus. A Narrative-Critical Reading of Matthew 26-28, Minneapolis 1991.
- Huizenga, Leroy A, Obedience unto Death. The Matthean Gethsemane and Arrest Sequence and the Aqedah, in: CBQ 71/3 (2009), 507-526.
- Kraus, Wolfgang, Die Passion des Gottessohnes. Zur Bedeutung des Todes Jesu im Matthäusevangelium, in: EvTh 57/5 (1997), 409-427.
- Powell, Mark Allan, The Plot to Kill Jesus from Three Different Perspectives: Point of View in Matthew, in: D. J. Lull (Hg.), Society of Biblical Literature 1990 Seminar Papers (SBL.SPS 29), Atlanta 1990, 603-613.
- Senior, Donald, The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew, Collegeville 1990.
- Senior, Donald, Revisiting Matthew's Special Material in the Passion Narrative: A Dialogue with Raymond Brown, in: ETHL 70 (1994), 417-424.
- Söding, Thomas, Spaltung und Erschütterung. Golgatha in der Matthäuspassion, in: Ulrich Heinen - Anselm Steiger (Hg.), Golgatha in den Konfessionen und den Medien der frühen Neuzeit (AKG 113), Göttingen 2010, 1-23.

Markus

- Donahue, John R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBL.DS 10), Missoula 1973.
- Dormeyer, Detlev, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion*, Münster 1974.
- Dormeyer, Detlev, *Der Sinn des Leidens Jesu. Historisch-kritische und textpragmatische Analysen zur Markuspassion*, Stuttgart 1979.
- Dschulnigg, Peter, *Der Tod Jesu am Kreuz nach Mk 15,33-41*, in: B. Hermans, G. Berghaus (Hgg.), *Kreuzungen. Christliche Existenz im Diskurs*, FS H. Luthé, Mülheim 2002, 71-82.
- Feldmeier, Reinhard, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion* (WUNT II/21), Tübingen 1987.
- Herrmann, Florian, *Strategien der Todesdarstellung in der Markuspassion. Ein literaturgeschichtlicher Vergleich* (NTOA 86), Göttingen 2010.
- Kelber, Werner H., *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, Philadelphia 1976.
- Lescow, Theodor, *Die Markuspassion: eine antike Tragödie*, in: BN 127 (2005), 91-104.
- Mohr, Till A., *Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition* (ATHANT 70), Zürich 1982.
- Schenk, Wolfgang, *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Gütersloh 1974.
- Schenke, Ludger, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1-42*, fzb 4, Würzburg 1971.
- Schlier, Heinrich, *Die Markuspassion*, Einsiedeln 1974.
- Schreiber, Johannes, *Die Markuspassion. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin²1993.
- Sommer, Urs, *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für den Glauben* (WUNT II 58), Tübingen 1993.
- Weih, Alexander, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen* (FzB 99), Würzburg 2003.
- Zeller, Dieter, *Die Handlungsstruktur der Markuspassion. Der Ertrag strukturalistischer Literaturwissenschaft für die Exegese*, in: ders. *Jesus - Logienquelle - Evangelien* (SBAB.NT 53), Stuttgart 2012, 277-295.

Lukas

- Ahn, Yong-Sung, *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative. An East Asian Global Perspective* (BIS 80), Leiden - Boston 2006.
- Beck, B.E., "Imitatio Christi" and the Lukan Passion Narrative, in: W. Horbury, B. Mc Neil, *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Cambridge 1981, 28-47.
- Böttrich, Christfried, *Proexistenz im Leben und Sterben. Jesu Tod bei Lukas*, in: J. Frey, J. Schröter, *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT.1 181), Tübingen 2005, 413-436.
- Bovon, François, *The Lukan Story of the Passion of Jesus (Luke 22 -23)*, in: ders., *Studies in Early Christianity* (WUNT 1.161), Tübingen 2003, 74-105.

- Bovon, François, The Death of Jesus in Luke-Acts, in: ders., *New Testament and Christian Apocrypha. Collected Studies II* (WUNT.1 237), Tübingen 2009, 146-157.
- Bücheler Anton, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23* (FTS 26), Frankfurt a.M. 1978.
- Gollwitzer, Helmut, *Jesu Tod und Auferstehung nach dem Bericht des Lukas*, München⁶ 1979.
- Harrington, Jay M., *The Lukan Passion Narrative: the Markan Material in Luke 22,54-23,25. A Historical Survey: 1891-1997* (NTTS 30), Leiden 2000.
- Heusler, Erika, *Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse* (NTA NF 38), Münster 2000.
- Kany, Roland, *Der lukanische Bericht von Tod und Auferstehung Jesu aus der Sicht eines hellenistischen Romanlesers*, in: *Novum Testamentum* 28 (1986), 75-90.
- Karris, Robert. J., *Luke: Artist and Theologian. Luke's Passion Account as Literature*, New York 1985.
- Kloppenborg, John S., *Exitus clari viri: The Death of Jesus in Luke*, in: *Toronto Journal of Theology* 8/1 (1992), 106-120.
- Kraus, Wolfgang, *Das jüdische Evangelium und seine griechischen Leser. Zum lukanischen Verständnis der Passion Jesu*, in: *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums*, in: R. Gebauer und M. Meiser (Hgg.), *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums*, FS O. Merk (MThSt 76), Marburg 2003, 29-43.
- Matson, Mark A., *In Dialogue with Another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke* (SBL.DS 178), Atlanta 2001.
- Mowery, Robert L., *The Divine Hand and the Divine Plan in the Lukan Passion*, in: *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers* (SBL.SPS 30), Atlanta 1991, 558-575.
- Neyrey, Jerome H., *The Passion According to Luke: A redaction Study of Luke's Soteriology*, New York 1985.
- Scaer, Peter J., *The Lukan Passion and the Praiseworthy Death* (NTMon 10), Sheffield 2005.
- Schneider, Gerhard, *Das Verfahren gegen Jesus in der Sicht des dritten Evangeliums (Lk 22,54-23,25). Redaktionskritik und historische Rückfrage*, in: ders. *Jesuüberlieferung und Christologie. Neutestamentliche Aufsätze 1970-1990* (NT.S 67), Leiden 1992, 276-295.
- Senior, Donald, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*, Wilmington 1989.
- Sterling, Greg, *Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke*, in: *HThR* 94/4 (2001), 383-402.
- Untergassmair, Franz Georg, *Kreuzweg und Kreuzigung Jesu. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen „Kreuzestheologie“* (PaThSt 10), Paderborn 1980.
- van Henten, Jan Willem, *Jewish Martyrs and the Lukan Passion Narrative Revisited*, in: R. Bieringer G. Van Belle J. Verheyden (Hgg.), *Luke and His Readers. Festschrift A. Denaux* (BETHL 182), Leuven 2005, 325-344.

Johannes

- Dauer, Anton, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium: eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30*, München 1972.
- de Boer, Martinus C., *Johannine Perspectives on the Death of Jesus* (CBET 17), Kampen 1996.

Thomas Söding

- de la Potterie, Ignace, La Passion de Jésus selon l'Évangile de Jean. Texte et Esprit (LiB 73), Paris 1986.
- Frey, Jörg, Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums, in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I (WUNT.1 307), Tübingen 2013, 485-554.
- Haenchen, Ernst, Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten, in: H. Conzelmann et al (Hg.), Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge, Gütersloh, 1968, 55-78.
- Hahn, Ferdinand, Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung», in: ders., Studien zum Neuen Testament. Band I. Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien (WUNT.1 191), Tübingen 2006, 603-688.
- Knöppler, Thomas, Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994.
- Neyrey, Jerome H., „Despising the Shame of the Cross“. Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative», in: ders., The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective, Grand Rapids - Michigan - Cambridge 2009, 412-438.
- Nielsen, Helge Kjaer, John's Understanding of the Death of Jesus, in: J. Nissen, S. Pedersen (Hgg.), New Readings in John. Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel Arhus 1997 (JSNT.S 182), Sheffield 1999, 232-254.
- Stimpfle, Alois, Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums (BZNW 57), Berlin 1990.
- Söding, Thomas, Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes, in: zur Debatte 39/3 (2009) 1-4.
- Söding, Thomas, Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes, in: ZThK 103/1 (2006), 2-25.
- Weidemann, Hans-Ulrich, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht (BZNW 122), Berlin - New York, 2004.

Theologie des Neuen Testaments

- Berger, K., Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel ²1996.
- Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments (UTB 639), hrsg. v. O. Merk, Tübingen ⁹1984.
- Childs, B. S., Die Theologie der einen Bibel, 2 Bde., Freiburg i. Br. [u. a.] 1994.1996.
- Conzelmann, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (UTB 1446), bearb. v. A. Lindemann, Tübingen ⁵1992.
- Dormeyer, D., Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 2010.
- Gnilka, J., Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick (NEB.E 1), Würzburg 1989.
- Ders., Theologie des Neuen Testaments (HThK.S 5), Freiburg i. Br. [u. a.] 1994.
- Goppelt, L., Theologie des Neuen Testaments (UTB 850), hrsg. v. J. Roloff, Göttingen 1991 (Nachdruck ³1978).
- Hahn, F., Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., Tübingen 2002.

- Hübner, H., Biblische Theologie des Neuen Testaments, 3 Bde., Göttingen 1990.1993.1995.
- Jeremias, J., Neutestamentliche Theologie. Bd. 1: Die Verkündigung Jesu, Göttingen ⁴1988.
- Kümmel, W. G., Die Theologie des Neuen Testaments in seinen Hauptzeugen. Jesus – Paulus – Johannes (GNT 3), Göttingen ⁵1987.
- Lohfink, G., Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998.
- Lohse, E., Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5/1), Stuttgart [u. a.] ⁴1989.
- Niederwimmer, K., Theologie des Neuen Testaments. Ein Grundriss, Wien 2003.
- Schelkle, K. H., Theologie des Neuen Testaments, 4 Bde./5 Tle., Düsseldorf 1968.1973.1970.1974.1976.
- Schnelle, U., Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007.
- Segalla, G., Teologia Biblica del Nuovo Testamento, Turin 2006.
- Strecker, G., Theologie des Neuen Testaments, hrsg. V. F.-W. Horn, Berlin/New York 1996.
- Stuhlmacher, P., Biblische Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., Göttingen ²1997.1999.
- Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ³2003.
- Thüsing, W., Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments, 3 Bde., Münster ²1996.1998.2001.
- Weiser, A., Theologie des Neuen Testament. Bd. 2: Theologie der Evangelien (Studienbücher Theologie 8), Stuttgart [u. a.] 1993.
- Wilckens, U., Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde./6 Tle., Neukirchen-Vluyn ²2005. ³2011. ²2011.2005.2007.2009.

1. Problemstellung

a. Der Tod Jesu ist ein Skandal (1Kor 1,23). Er ist ein Justizskandal, weil ein Unschuldiger zum Tode verurteilt worden ist. Er ist ein Politskandal, weil Jesus als Terrorist verfolgt worden ist, der er nie war. Er ist ein Kirchenskandal, weil der Kreuzestod Jesu mörderische Aggressionen gegen Juden befeuert hat. Er ist vor allem ein Gottesskandal, weil die Frage, wie Gott (wenn es ihn gibt) den Tod seines Sohnes (wenn Jesus es denn ist) hat zulassen können, gar gesteuert hat, unter den Nägeln brennt.

b. Der Skandal des Kreuzestodes Jesu darf nicht vertuscht, sondern muss aufgedeckt werden. Deshalb ist die Theologie gefragt, im Kern die Exegese. Sie muss die Quellentexte, in erster Linie die vier neutestamentlichen Evangelien, analysieren und interpretieren, um die Frage zu beantworten, wie die Passion Jesu dargestellt worden ist, und um mit dieser Antwort die historische Frage nach der Schuld am Tode Jesu zu stellen, die theologische nach dem Sinn des Todes Jesu und die politische nach dem Verhältnis des Christentums zu Recht und Gesetz.

c. Wegen der enormen Wirkungsgeschichte liegt bis in die jüngste Forschung hinein ein sehr großer Ideologieballast auf dem Thema und den Texten. Dieser Ballast kann nicht einfach ignoriert werden. Aber er muss kritisiert und transzendiert werden – durch methodisch kontrollierte, politisch sensibilisierte, theologisch orientierte Exegese.

1.1 Die historische Frage: Wer war schuld am Tode Jesu?

a. Der Tod Jesu ist, von einem neutralen Zeitgenossen betrachtet, ein Kollateralschaden der römischen Herrschaft über Palästina, eine üble Fußnote in der Statthalterchaft des Pilatus, eine Intrige des Hohen Rates – und für ganz wenige das Ende ihrer Hoffnungen.

Der Tod Jesu ist aber, wirkungsgeschichtlich betrachtet, ein epochales Ereignis wie kaum ein zweites. Die Geschichte des Christentums ist ohne ihn nicht zu denken. Zwar wäre ohne den Auferstehungsglauben der Tod Jesu reine Vergangenheit und allenfalls das traurige Ende eines Märtyrers. Aber mit dem Osterglauben entwickelt sich der Tod Jesu im christlichen Glauben als Wendepunkt der Heilsgeschichte.

- Die Erfahrung des Todes hat die Jesusbewegung in die tiefste Krise geführt; die Bewältigung und Verkündigung des Todes hat ihr nachösterlich enormen Aufschwung gegeben.
- Das Paschamysterium (das Geheimnis des Todes wie der Auferstehung am Paschafest, das zum christlichen Osterfest geworden ist) ist der Herzschlag der Liturgie.
- Das Kreuzzeichen ist – mit der Hand geschlagen, an die Wand gehängt und um den Hals getragen – das Erkennungszeichen des Christentums geworden.

Eine Kulturgeschichte des Christentums lässt sich, konzentriert auf das Kreuz, schreiben.

Vom Standpunkt des Glaubens aus betrachtet, ist das Ereignis des Kreuzestodes die stärkste Irritation und die größte Ermutigung.

b. Wegen seiner geschichtlichen Kontingenz und Relevanz ist die historische Frage nach den Umständen des Kreuzestodes Jesu moralisch enorm aufgeladen.

- Auf der einen Seite steht der antijüdische Vorwurf des Gottesmordes: Jesus wird als Gott gesehen, der ans Kreuz geschlagen wird. Die Juden werden kollektiv in Haftung genommen, weil man in ihnen die Verantwortlichen für den Kreuzestod Jesu sieht. Ihre Schuld verlangt in diesem Denkkreis eine Strafe. Gott selbst habe diese Strafe verhängt: durch die Zerstörung des Tempels und die Vertreibung aus dem Land Israel. „Der ewige Jude“, der ruhelos von Ort zu Ort zieht, wäre demnach das Sinnbild des unerlösten, verstockten, verdammten Menschen.

Diese Lesart ist zwar nie unbestritten geblieben und durch die historisch-kritische Exegese in eine Krise geraten, war aber im Grunde bis zur Shoa dominant. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg ist auf katholischer wie auf evangelischer Seite ein Umdenken erfolgt, dass weder eine Kollektivschuld in Rede stehen noch politische und juristische Verantwortung unbesehen als moralische Schuld und als Sünde betrachtet werden kann.

In der Zwischenzeit sind Versuche entstanden, die jüdische Seite gänzlich zu entlasten und die Verantwortung allein den Römern in die Schuhe zu schieben. Aber bei diesem Manöver ist die apologetische Absicht unverkennbar; den Evangelien, die (vermutlich) allesamt von Judenchristen oder Gottesfürchtigen geschrieben worden sind, werden des Antijudaismus geziehen (ironischer Weise von Heidenchristen); es herrscht dieselbe Gleichsetzung von Verantwortung, Schuld und Sünde wie in dem alten Anschuldigungsmodell, nur mit umgekehrtem Vorzeichen.

- Auf der anderen Seite steht die Schwierigkeit, dass der Tod Jesu relativiert wird: sei es, dass es nur ein Scheintod gewesen sei (wie in der Gnosis), sei es, dass nicht Jesus gekreuzigt worden sei (wie nach dem Koran), sei es, dass der Tod nur als Unfall der Heilsgeschichte gedeutet wird, der durch die Auferstehung schnell repariert worden sei.

Diese Relativierung ist im Christentum immer eine Außenseitermeinung gewesen, die aber die theologischen Schwierigkeiten, die sich aus dem Faktum ergeben, wiedergibt, wenngleich mit umgekehrtem Vorzeichen.

Die komplementäre Gefahr ist eine Fixierung der Theologie auf den Tod am Kreuz, die nicht wahrnimmt, wie wesentlich die Inkarnation, das Leben und die Auferweckung Jesu ist.

Das Leiden Christi ist die große religiöse Erzählung des Christentums geworden: dass zwischen Gott und dem Tod keine letzte Distanz, sondern eine letzte Nähe besteht und dass Gott alle Menschen, die den Tod sterben, durch Anteilnahme zum ewigen Leben berufen hat.

c. Die theologische und ideologische Aufladung der Passionsgeschichte zeigt die Relevanz wie die Notwendigkeit einer historischen Recherche, die *sine ira et studio* vorgenommen wird, aber um die Brisanz der Forschungen und ihrer Ergebnisse weiß, indem sie sich mit der Wirkungsgeschichte kritisch auseinandersetzt.

Weiterführende Literatur:

Hubert Frankemölle, *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums*, Mainz 2003.

1.2. Die theologische Frage: Welchen Sinn hat der Tod Jesu?

a. Der theologische Blick auf den Kreuzestod Jesu versucht, die Beziehung zu erkennen, die er zu Gott hat. Dieser Blick ist der von Menschen, die zum Glauben an Gott gekommen sind. Die Theologie reflektiert die Kohärenz, den Intellekt, dieses Glaubens. Im Christentum steht der Blick zur Diskussion, der durch Jesus gelenkt wird.

b. In theologischer Perspektive wird der Tod Jesu zur größten Glaubensfrage.

- Die Theodizeefrage, die nach der Vereinbarkeit zwischen dem Glauben an den allmächtigen, allgütigen, allweisen Gott und dem unschuldigen Leiden dieser Welt fragt, hat nicht nur die Leidensgeschichte der Menschheit, sondern auch die Leidensgeschichte Jesu zum Gegenstand. Im Horizont des christlichen Glaubens ist das Leiden Christi eine exorbitante Herausforderung, die Gottesfrage zu beantworten.
- Die Heilsfrage sieht sich mit der vom Neuen Testament inspirierten Antwort konfrontiert, dass *im Kreuz* das Leben sei. Diese Antwort wird aber zur doppelten Frage: Einerseits fragt sich, ob „ich“ so schlecht bin, dass ich ohne ein solches Lebensopfer nicht gerettet werden kann, andererseits fragt sich, ob nicht ein anderer Weg denkbar sei, der zur Rettung führte. Die erste Frage spitzt sich zu, weil, Gott sei Dank, die wenigsten Menschen Schwerverbrecher sind und die Todesstrafe (zwar vielfach vollstreckt, aber) von Menschenrechtsorganisationen geächtet wird; die zweite Frage, weil der Verdacht entsteht, durch den Kreuzestod würde die Zuwendung Gottes zu den Menschen und die Zuwendung Jesu in seiner Verkündigung zu seinen Mitmenschen unter einen Vorbehalt gestellt, und durch das Kreuz liege ein tiefer Schatten auf der Auferstehung.
- Die Wahrheitsfrage richtet ihre Aufmerksamkeit auf die neutestamentliche Überlieferung: Ist sie nicht „geschönt“ resp. bewusst karikiert, damit der Kern der christlichen Lehre deutlich wird – auf Kosten Jesu und derjenigen, die, wie seine Jünger, sich vom Kreuz abgewandt, oder es, wie Pilatus und Kaiaphas, bewusst herbeigeführt haben?
Gleichzeitig fragt sich aber auch, ob die neutestamentliche Theologie des Todes Jesu, die sich in dessen frühen Bekenntnissen und Reflexionen des Glaubens zeigt, aber bis in die Dogmen und die gegenwärtige Dogmatik hinein prägend geworden ist, die Ereignisse schönen oder ob sie im Gegenteil die Augen für das Geschehen öffnen, indem sie seine Abgründe und Grenzen erkennen lassen.

Die Glaubensfrage kann durch Theologie nicht beantwortet, aber geklärt werden: was hinterfragt und was geglaubt wird, was nicht in Frage zu stellen und nicht zu glauben ist, wie Glauben und Fragen zusammengehören, kann auf theoretischer Ebene nur durch Theologie beschrieben werden – in der Exegese durch die Arbeit an und mit den Texten.

Weiterführende Literatur:

Michael Böhnke, Gerd Neuhaus, Mirjam Schambeck, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Th. Söding und Eva Stögbauer, *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg - Basel - Wien 2007.

Gerhard Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992.

1.3 Die politische Frage: Wie steht der christliche Glaube zum Recht?

a. Jesus ist von einem römischen Richter zum Tode verurteilt worden, als „König der Juden“, heißt: als politischer Aufrührer, als fanatischer Terrorist, als militanter Gotteskämpfer. Diese Verurteilung ist eine schwere Hypothek für die Verbreitung des Christentums im römischen Reich. Von römischen Historikern wird das Christentum als wilder Aberglaube nicht zuletzt deshalb gekennzeichnet, weil ein Gekreuzigter als Gott verehrt wird.

b. Die Rechtsfragen stellen sich als Machtfrage. Das römische Reich kennt keine Gewaltenteilung. Durch die Verurteilung Jesu kommt das Problem auf, ob Jesus in einer Fundamentalopposition zum Imperium steht und ob deshalb auch so etwas wie eine Erbfeindschaft zwischen Staat und Kirche in der Passionsgeschichte angelegt ist.

c. Aus heutiger Sicht ist die Rechts- wichtiger als die Machtfrage. Denn das autokratische Regime der Römer, ein demokratisch verbrämter Prinzipat, ist definitiv Vergangenheit, so viele Diktaturen es auch gibt. Auch die sublime Sakralisierung der Politik, für die Rom steht, das eine politische Theologie forciert, ist als Irrweg erkannt, der tendenziell totalitär ist. Aber das römische Recht ist – neben der griechischen Philosophie und der jüdisch-christlichen Theologie – ein anerkanntes Kulturgut ersten Ranges, wiewohl sich die Justiz unter dem Einfluss des Judentums wie des Christentums, der Aufklärung und der Moderne stark verändert hat.

d. Der Verdacht steht im Raum, das Urchristentum wolle Jesus als politisch harmlos hinstellen – auf Kosten der Juden. Pilatus werde entschuldigt, der Hohe Rat samt dem Mob in Jerusalem werde belastet – das Ganze nur, damit die Christen bessere Missionschancen hätten.

Der Verdacht ist weder offensichtlich unbegründet noch ohne weiteres berechtigt. Er verlangt nach einer kritischen Prüfung, die auch die Wirkungsgeschichte berücksichtigt. Die lateinische Auslegungstradition ist traditionell kritischer als die orthodoxe. In der äthiopischen Kirche wird Pilatus gar zum Heiligen – weil er die Unschuld Jesu erkannt habe. Bei Augustinus und Hieronymus hingegen ist er ein Versager, der nicht nur Jesus ans Messer geliefert, sondern auch das römische Recht korrumpiert hat.

Weiterführend Literatur:

Jan Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München³2006.

Helen Katharine Bond, Pontius Pilate in in History and Interpretation (SNTS.MS 100), Cambridge 1998.

1.4 Die philologische Aufgabe: Wie wird der Tod Jesu dargestellt?

a. Die historische, theologische und politische Frage kann nur durch eine philologische Analyse der Quellentexte beantwortet werden.

b. Die mit weitem Abstand wichtigsten Texte sind die neutestamentlichen Evangelien. Sie sind ebenso historisch und politisch wie theologisch wesentlich.

- Die Evangelien sind nicht neutrale Reportagen, sondern engagierte Glaubenszeugnisse. Sie ergreifen entschieden die Partei Jesu. Sie sind von der Unschuld wie der Heilsbedeutung Jesu zutiefst überzeugt. Sie gewinnen diese Überzeugung aus dem Glauben an die Auferstehung Jesu wie aus der Erinnerung an seine Verkündigung, die sie aus der Überlieferung der Augenzeugen darstellen und weiter überliefern.

Die Frage ist, ob der Auferstehungsglaube die Erinnerung an Jesus trübt oder schärft und ob die Parteilichkeit für Jesus die Fakten verzerrt oder durch die Opferperspektive eine wesentliche Dimension des Geschehens ausleuchtet, die von der neutralen Zone aus gar nicht zu erkennen wäre.

- Die Evangelien sind aus dem Abstand mindestens einer Generation geschrieben worden, greifen aber auf ältere Überlieferungen zurück. Sie stehen untereinander in enger Beziehung, lassen sich aber nicht ohne weiteres ausgleichen. Die Evangelien schildern die Verurteilung Jesu nicht ohne Widersprüche, aber jeweils sehr eingehend. Sie liefern die ausführlichsten und detailliertesten Berichte von einer Kreuzigung der gesamten antiken Literatur.

Die Frage ist, wie mit den Gemeinsamkeiten und Unterschieden, den Bestätigungen, Ergänzungen und Widersprüchen methodisch sauber umgegangen werden kann – in historischer, theologischer und politischer Perspektive.

Die Passionsgeschichten der Evangelien müssen von ihren eigenen Voraussetzungen und Zusammenhängen her erschlossen, unparteiisch auf ihren Quellenwert hin geprüft, empathisch auf ihre theologischen Überzeugungen hin untersucht und kritisch auf ihre politische Tendenz hin analysiert werden. Die Gattungsfrage ist entscheidend. Die Evangelien sind – in einem weiten Sinn des Wortes – Biographien.¹ Das ermöglicht eine historische Rückfrage wie eine theologische Auswertung und politische Positionsbestimmung, verlangt aber strenge methodische Disziplin.

Die ältere Exegese hat die Vergleiche zwischen den Evangelien im Wesentlichen genutzt, um die ältesten Schichten und von ihnen her die Fakten zu rekonstruieren. Die heutige Exegese bleibt historisch interessiert und stelle diachronische Analysen an, interessiert sich aber immer auch für die Art und Weise der Darstellung, weil erstens die kanonischen Texte es waren, die Geschichte gemacht haben, und zweitens durch die diversen Darstellungen das Geschehen nicht nur in Erinnerung gehalten, sondern in seinen Bedeutungsdimensionen ausgelotet wird.

¹ Vgl. *Richard A. Burridge*, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids – Cambridge²2004 (1992).

c. Weit geringere Bedeutung haben römische und jüdische Texte. Sie sind theologisch *eo ipso* unergiebig, aber auch zahlen- wie umfangsmäßig gering. Sie werden gleichberechtigt als Quellentexte herangezogen. Sie können den rechtsgeschichtlichen Rahmen erkennen lassen. Aber sie haben lange nicht das Gewicht der neutestamentlichen Überlieferung, weil sie ihrerseits nicht neutral, sondern positioniert sind und weil sie nur Kurzinformationen enthalten.

Weiterführende Literatur:

Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen⁸2013.

2. Das literarische Zeugnis

a. Die Passionsgeschichten haben in den Evangelien das größte Gewicht. Sie bilden durchweg den größten Erzählkomplex. Auch wenn das Urteil, das Markusevangelium sei eine „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“², auch für dieses Evangelien falsch ist, laufen viele Fäden in der Passionsgeschichte zusammen und werden dort zu einem dicken Erzählstrang gebündelt.

b. Auf den ersten Blick zeigen sich starke Unterschiede zwischen den synoptischen Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas einerseits, dem Johannesevangelium andererseits. Die auffälligsten Unterschiede bestehen darin, dass Johannes zwar vom Letzten Abendmahl, aber nicht von den Gaben von Brot und Wein erzählt, sondern von der Fußwaschung (Joh 13,1-20) und dass er lange Abschiedsreden Jesu überliefert (Joh 14-16), die mit einem intensiven Gebet enden (Joh 17), während bei den Synoptikern nur Lukas eine kurze Tischrede Jesu überliefert (Lk 22,24-38), die aber, bis auf die Ansage der Verleugnung durch Petrus, ein ganz anderes Thema hat. Allein diese starke Differenz verlangt eine eigene methodische Behandlung, auch wenn die Passionsgeschichte im engsten Sinn, die von der Verhaftung bis zum Begräbnis läuft, eine größere Nähe aufweist.

2.1. Die synoptischen Beziehungen

Auf der Basis der Zwei-Quellen-Theorie ist Markus das älteste Evangelium, das Matthäus und Lukas als Quelle benutzt haben. Diese Theorie ist nach wie vor die am besten begründete Hypothese, aber sie kann lange nicht alle literarischen Probleme lösen, die in der Passionsgeschichte auftreten.

- Die Redenquelle spielt keine Rolle, weil in ihr die Passion Jesu zwar angekündigt, aber nicht erzählt wird.
- Theoretisch wäre auf dem Gebiet der Passionsgeschichte durchaus denkbar, dass die traditionelle Überzeugung, Markus habe Matthäus leicht gekürzt, richtig wäre; es sind nur Beobachtungen im Rest der Evangelien, die auch für die Passionsgeschichte den Schluss nahelegen, Matthäus habe Markus bearbeitet und erweitert. Welches Material er dabei womöglich zusätzlich verwendet hat, muss an Ort und Stelle untersucht werden.
- Die Lukaspassion zeigt nicht wenige Abweichungen von der Markuspassion (und der Matthäuspassion). Wie sich die Abweichungen erklären, ist nicht ohne weiteres klar. Während ein Teil der Forschung mit redaktioneller Arbeit größeren Ausmaßes rechnet, zieht ein anderer Teil die Bearbeitung einer eigenen Tradition in Erwägung.

Auf der Basis der Zwei-Quellen-Theorie mit dem entscheidenden Punkt der Markuspriorität muss in der Passionsgeschichte (wie sonst auch) das Standardmodell erheblich differenziert werden, um den literarischen Befund zu erklären. Die Anklage vor Pilatus (Mk 15,2-5 parr.) ist ein Paradebeispiel.

² So *Martin Kähler*, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892), hg. v. E. Wolf (TB 2), München ⁴1969, 60, Anm.

2.1.1 Das markinische Zeugnis

Die Markuspassion ist – wenigstens auf der Wegstrecke von der Verhaftung bis zum Begräbnis – eine kohärente Größe.

- Zeit und Raum sind einheitlich.
- Die Übergänge zwischen den Episoden sind schlüssig gestaltet.
- Die Akteure sind klar identifiziert.
 - Jesus ist die Hauptfigur: Das unschuldige Opfer behält durch Reden und Schweigen seine Souveränität. Jesus stirbt mit einem Gebet, der Frage nach Gott (Mk 15,34 – Ps 22,2). Die Antwort ergibt sich durch die Auferstehung (Mk 16,1-8).
 - Die Gegner sind klar, in erster Linie die Hohenpriester und Schriftgelehrten mit ihrer Polizeitruppe (Mk 14,43 par.), dann Pilatus mit seinen Soldaten (Mk 15,2-20 parr.), aber auch Judas, der zum Kreis der Zwölf gehört (Mk 14,43).
 - Die Helfer Jesu sollten seine Jünger sein. Aber sie verraten (Mk 14,43: Judas), verlassen (Mk 14,50) und verleugnen (Mk 14,56-62: Petrus). Umgekehrt ist es ausgerechnet der römische Hauptmann, der Leiter des Hinrichtungskommandos, der sich – ganz am Schluss, als es schon zu spät ist – zu Jesus bekennt (Mk 15,39). Ebenso sind es die bislang nicht erwähnten Frauen aus Galiläa, die bis unter das Kreuz kommen und das Geschehen „von ferne“ beobachten (Mk 15,40f.).

Die Passionsgeschichte wird als ein menschliches Drama erzählt, in dem auf verborgene Weise Gott seine Hand im Spiel hat.

Die Kohärenz der Markuspassion ist die Spannung einer Geschichte, die eine Katastrophe bis zum bitteren Ende erzählt – das aber eine Wende zum Guten herbeiführt.

Weiterführende Literatur:

Paul-Gerhard Klumbies, Der Mythos bei Markus (BZNW 108), Berlin: de Gruyter 2001

2.1.2 Das matthäische Zeugnis

Die Matthäuspassion folgt weitgehend Markus und entwickelt dieselbe kreuzestheologische Erzähldramatik, setzt aber durch den Vorbau der Lebensgeschichte Jesu und den Einbau eigener Passionsszenen eigene Akzente.

- Jesus ist der leidende Gottesknecht, der die Gewaltlosigkeit, die er in der Bergpredigt fordert, selbst bis zum Ende lebt, wie das Schwertwort bei seiner Verhaftung in Gethsemane zum Ausdruck bringt (Mt 26,52).
- Der Suizid des Judas³ spiegelt auf verzerrte Weise den Heilstod Jesu und stellt die Frage nach dem Fluch im Widerspruch zum Segen Gottes (Mt 27,3-7).
- Pilatus wird von seiner Frau gewarnt und wäscht seine Hände in Unschuld, verurteilt aber dennoch Jesus zum Kreuzestod (Mt 27,19).
- Das Volk (Mt 27,25: „Sein Blut über uns unsere Kinder“) übernimmt, in Schuld und Tragik verstrickt, die Verantwortung für den Tod Jesu⁴, unterstellt sich dabei allerdings, ohne es zu wissen, der Sühnewirkung des Todes Christi.

Den Tod Jesu gestaltet Matthäus als Apokalypse auf Golgotha: als Zerstörung, die zu neuem Leben führt.

- Das Zerreißen des Tempelvorhangs (Mt 27,51) bleibt auch bei Matthäus ein vieldeutiges Zeichen, sei es des Gerichtes, sei es des Heiles.
- Die Erschütterung der Erde, das Spalten des Felsen, die Öffnung der Gräber, das Erscheinen der Toten sind aus der alttestamentlichen und frühjüdischen Prophetie und Apokalyptik Motive der Endzeit, die Matthäus auf die neunte Stunde des Todes Jesu vorzieht, um die Kreuzigung als eschatologische Wende, als Antizipation der Vollendung vorzustellen (Mt 27,52ff.).

Die apokalyptische Note verstärkt die kosmische Bedeutung des geschichtlichen Geschehens: Die Passion Jesu ist ein welterschütterndes Geschehen.

Weiterführende Literatur:

Th. Söding, Spaltung und Erschütterung. Golgotha in der Matthäuspassion, in: Ulrich Heinen - Anselm Steiger (Hg.), Golgotha in den Konfessionen und den Medien der frühen Neuzeit (AKG 113), Göttingen 2010, 1-23.

³ Zur historischen Einordnung und zur Aufarbeitung der problematischen, von Antijudaismen kontaminierten Auslegungsgeschichte vgl. *Hans-Josef Klauck*, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg - Basel - Wien 1987; *Martin Meiser*, Judas Iskariot. Einer von uns, Leipzig 2004.

⁴ Vgl. *Rainer Kampling*, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA 16), Münster 1984.

2.1.3 Das lukanische Zeugnis

Die Lukaspassion weicht stärker von der Markuspassion ab, auch wenn sie einen ähnlichen roten Faden aufweist.

Veränderungen finden sich zum einen in der Gestaltung von Perikopen, zum anderen aber auch im Einbau neuer Szenen.

- Stark verändert ist die Szene vor dem Hohen Rat. Während Jesus dort nach Markus (14,53-72) und Matthäus (26,57-75) zum Tode verurteilt wird (Mk 14,64 par. Mt 26,66), findet nach Lukas kein Prozess, sondern ein Verhör im Haus des Hohenpriesters statt (Lk 22,24-71), das keine Zeugenaussagen, sondern nur eine Befragung Jesu kennt und nicht mit einem Todesurteil endet, sondern die Anklage vor Pilatus wegen Volksverhetzung vorbereitet (Lk 23,1-5).
- Im Pilatusprozess überliefert Lukas nichts vom beredten Schweigen Jesu, das aber Markus und Matthäus betonen (Mk 15,5 par. Mt 27,14).
- In den Pilatusprozess baut Lukas – als einziger Evangelist – eine Szene ein, die Jesus – auf Geheiß des Pilatus – mit seinem Landesherrn Herodes Antipas konfrontiert, den Jesus aber keines Wortes würdigt (Lk 23,6-12): Er ist der Mörder des Täufers Johannes (Lk 3,19f.); Jesus nennt ihn – ohne heimliche Bewunderung, vielmehr mit öffentlicher Abscheu – einen „Fuchs“, der auch ihm nach Leben trachtet (Lk 13,31-35).
- In die Kreuzwegszene baut Lukas eine Begegnung Jesu mit den Frauen Jerusalems ein, die Mitleid zeigen, aber von Jesus auf die kommende Zerstörung der Stadt vorbereitet werden (Lk 23,27-32).
- Die Kreuzigungsszene wird durch eine ganze Reihe von Worten Jesu und durch neue Arrangements der Figuren als menschliche Katastrophe vor Augen geführt, die stark emotionalisiert, aber von Jesus aufgefangen wird, weil er sie mit Gott verbindet (Lk 23,33-49).

Die Lukaspassion weist signifikant höhere Abweichungen von der Markuspassion als die Matthäuspassion auf. Sie hat ein eigenes Gesicht, weil sie einerseits zeigt, dass Jesus (nach Gethsemane) mit seinem Leidensgeschick versöhnt ist, und deshalb andererseits zeigen kann, wie Jesus im Leiden Menschen mit Gott versöhnt.

Weiterführende Literatur:

Paul-Gerhard Klumbies, Das Sterben Jesu als Schauspiel nach Lk 23,44-49, in: BZ 47 (2003) 186-205.

2.2 Die Beziehungen zwischen den Synoptikern und Johannes

- a. Auf der Wegstrecke von der Verhaftung über die Verurteilung und Kreuzigung bis zum Begräbnis gibt es zwar im Einzelnen starke Unterschiede, aber im Ganzen starke Parallelen zwischen der synoptischen Tradition und dem Johannesevangelium. Es gibt keinen anderen Abschnitt in den Evangelien, bei dem die Nähe so groß ist wie in der Passionsgeschichte. Die johanneische Perikopenfolge entspricht im wesentlichen der synoptischen.
- b. Einen großen Unterschied gibt es in der Beschreibung der jüdischen Beteiligung. Nach Johannes hat es nur eine Art Voruntersuchung im Haus des Hannas gegeben (Joh 18,12-27), deren Ergebnis die Überstellung an Kaiaphas (Joh 18,24) und weiter an Pilatus (Joh 18,28) ist, wo es zur Anklage und Verurteilung kommt.
- c. Während nach allen Synoptikern Jesus im Pilatusprozess auf die Frage, ob er der „König der Juden“ sei, nur ein: „Du sagst es“ von sich gibt (Mk 15,2 parr.), entspinnt sich nach Johannes ein langes, kontroverses Gespräch zwischen dem Richter und dem Angeklagten (der sofort die Rollen tauscht), das die Gelegenheit bietet, die wichtigsten Punkte der Verkündigung Jesu noch einmal zur Sprache zu bringen (Joh 18,28 – 19,16).
- d. Im Kreuzigungsbericht gibt es Speziesszenen: die Diskussion über die Kreuzesinschrift zwischen den Hohenpriestern und Pilatus (Joh 19,19-22), die Verbindung des Lieblingsjüngers mit Maria unter dem Kreuz (Joh 19,25ff.), das Kreuzeswort („Es ist vollendet“ – schon Tradition keine Rolle spielt. Dieser Lieblingsjünger ist nicht, wie Teile der Forschung annehmen, eine rein ideale, sondern eine idealisierte historische Gestalt, wie sich insbesondere aus der Debatte über seinen natürlichen Tod ergibt, die aus Joh 21,21ff. ergibt.

2.3 Die Suche nach den ältesten Traditionen

a. Die Passionsgeschichten bieten die einzigartige Gelegenheit, durch einen genauen Vergleich verlässliche Aussagen sowohl über die Geschichte zu treffen (s.u. Kap. 3) als auch über die Perspektive der Evangelien (s.u. Kap. 5-9). Der erste Schritt muss eine Vergewisserung über die literarischen Beziehungen sein.

b. Nach Lage der Dinge kann die Suche nach den ältesten Traditionen und dem Wachstum zu den kanonisch gewordenen Geschichte nicht zu gesicherten, sondern nur zu wahrscheinlichen Urteilen gelangen.

- Die Differenzen erklären sich zum einen aus unterschiedlichen Traditionen, die eingearbeitet worden sind, zum anderen aber auch aus der dichterischen Freiheit, besser: dem literarischen Gestaltungswillen, der in der Antike auch bei Biographen selbstverständlich gewesen ist. Diese Freiheit erklärt sich einerseits aus der Orientierung an den Adressaten, denen das Geschehen von ihren eigenen Voraussetzungen her erläutert werden soll, andererseits aus den Überzeugungen hinsichtlich der Wichtigkeit und Charakteristik, die durch die Arbeit an der Erinnerung und durch die Entwicklung theologischer Einsichten gewachsen ist. Sie zeigt sich in Ausschnitten und Pointierungen, in Reduktionen und Amplifikationen, in Kombinationen und Inszenierungen; freie Erfindungen sind höchst unwahrscheinlich.

Die Gemeinsamkeiten sind so groß, dass eine verbindende Tradition anzunehmen ist; die Unterschiede sind so groß, dass redaktionelle Variationen nur einer Überlieferung nicht ausreichen.

c. Die Matthäuspassion lässt sich im Ganzen als redaktionelle Erweiterung der Markuspassion erklären. Die Weiterungen gehen nicht nur auf den Evangelisten zurück, sondern wahrscheinlich auf eine mündliche Einbettung der Markuspassion im Überlieferungsprozess, die den Evangelisten beeinflusst hat. Ihr Charakteristikum ist die apokalyptische Dramatisierung.

d. Die Markuspassion ist keine Erfindung des Evangelisten; sie beruht auf einer – mündlichen oder schriftlichen – vormarkinischen Passionsgeschichte, die im wesentlichen den heutigen Textbestand erfasst hat. Es gibt keine besonderen Stileigentümlichkeiten gegenüber dem Rest des Evangeliums. Das spricht für den starken Einfluss der Passion auf das gesamte Evangelium und für eine durchgängige Bearbeitung der Tradition durch den Evangelisten.

e. Die Lukaspassion weist zu viele Besonderheiten auf, als dass sie sich allein durch eine Markusbearbeitung erklären ließe, die durch Einzeltraditionen ergänzt worden wäre. Wahrscheinlicher ist, dass Lukas sich neben dem Markusevangelium auch einer anderen Quelle hat bedienen können. Der Evangelist orientiert sich prinzipiell an Markus; im Zweifel aber folgt er der Alternativquelle.

f. Die Johannespassion lässt sich nicht aus einer Synoptikerredaktion erklären. Sie hat ein eigenes Profil: literarisch, historisch und theologisch. Sie erklärt sich aus Jerusalemmer Traditionen, die der Lieblingsjünger verbürgt. Einen Einfluss der synoptischen Passionstradition kann es an verschiedenen Stellen geben; aber der Duktus folgt der johanneischen Eigentradition.

3. Der historische Bezug

a. Die Kreuzigung Jesu war ein öffentlicher Akt politischer Justiz. Er fand nach dem Neuen Testament unter Beteiligung jüdischer und römischer Autoritäten statt: in der (Teil-)Provinz Judäa, mit einem Provinzialen aus Galiläa als Opfer. Deshalb muss die Kreuzigung Jesu in die römische und jüdische Gerichtsbarkeit der Zeit eingeordnet und juristisch aus diesem Kontext erschlossen werden.

b. Die Quellenlage ist problematisch. Ein Prozessprotokoll in der *causa* Jesu ist nicht überliefert und vielleicht auch nie geschrieben worden. Die römischen und jüdischen Texte zur Rechtsgeschichte sind jung. In der juristischen und judaistischen Forschung wird kontrovers diskutiert, wie weit sie in die neutestamentliche Zeit zurückdatiert werden können. Insofern sind nur Plausibilisierungen möglich; das Neue Testament bildet den mit Abstand wichtigsten Bezugspunkt.

c. Der „längste ‚kurze Prozess‘“ der Weltgeschichte“ (Shalom Ben-Chorin) emotionalisiert und zieht die Aufmerksamkeit von Pseudo-Experten auf sich, braucht aber genau deshalb eine nüchterne Beurteilung im Sinne einer Plausibilitätsprüfung und Kontextualisierung des Neuen Testaments.

3.1 Die Auskunft der Quellen

a. Vom Prozess Jesu berichten – neben Tacitus (*ann.* 15,44) und Josephus (*ant.* 18,3,3) – die vier Evangelien. Ein offizielles Protokoll hat sich nicht erhalten oder ist nicht angefertigt worden. Die Evangelien sind keine objektiven Tatsachenberichte, sondern Glaubenszeugnisse der Leidensgeschichte Jesu. Die Autoren sind von der Unschuld Jesu überzeugt; sie glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten; sie sehen im Tod Jesu die Kulmination seines Heildienstes. Sie haben aber aus christologischen Gründen ein lebhaftes Interesse an der Geschichte. In den Evangelien wird sie nicht besprochen, wie in den Glaubensformeln, sondern erzählt: aus theologischen Gründen und mit theologischen Interessen. Historisch wertlos sind spätere Talmud-Stellen (bSanh 43a).

b. Die Evangelien stimmen mit Tacitus und Josephus darin überein, dass Pontius Pilatus Jesus hat kreuzigen lassen: Er hat das Todesurteil gefällt und vollstrecken lassen. Das Credo hält dieses Faktum fest: *crucifixus sub Pontio Pilato*.

Mit Josephus stimmen die Evangelien darin überein, dass es zum Pilatusprozess aufgrund einer Anklage von Seiten des Hohen Rates gekommen ist.

Ohne dass es bei Tacitus und Josephus eine Parallele gäbe, stimmen alle vier Evangelien weiterhin in folgenden Punkten überein:

- Jesus ist als „König der Juden“, d.h. als politischer Messias, der zu einer Art heiligem Krieg gegen Rom aufrufen wollte, von Pilatus verurteilt worden. Diese Schuld stand beim oder über dem Kreuz geschrieben (*titulus*).
- Der Hohepriester Kaiaphas hat, unterstützt von Mitgliedern des Hohen Rates, Jesus gefangen gesetzt und vor Pilatus angeklagt.
- Jesus ist wegen seines – direkten oder indirekten – Anspruchs, als messianischer Sohn Gottes die Herrschaft Gottes zu vermitteln, verhaftet worden, um verurteilt und hingerichtet werden zu können.
- Der Anklage vor Pilatus ist bewusst und gegen die Intention Jesu eine politische Wendung gegeben worden, indem Jesus als Aufrührer hingestellt wurde.

b. Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es beträchtliche Unterschiede zwischen den Evangelien in der Darstellung der jüdischen Seite.

- Nach Markus und Matthäus findet in der Nacht eine Vollversammlung des Hohen Rates statt. Jesus wird mit widersprüchlichen Zeugenaussagen konfrontiert und auf Befragung des Hohenpriesters nach seinem Messiasbekenntnis von allen wegen Gotteslästerung verurteilt (Mk 14,53-65 par. Mt 26,57-68).
- Nach Lukas versammelt sich der Hohe Rat unter dem Vorsitz des Hohenpriesters bei Tagesanbruch zu einer Anhörung Jesu, die zur Erkenntnis seiner „Schuld“ führt, den Messiasanspruch erhoben zu haben (Lk 22,66-71).
- Nach Johannes (18,12-27) kommt es nicht zu einer Ratsversammlung und schon gar nicht zu einem jüdischen Todesurteil, sondern zu einer Befragung Jesu im Haus des Hannas, des Schwiegervaters von Kaiaphas, die im Sande verläuft, aber den bereits längst vorher gefassten Beschluss bestätigt, Jesus aus Gründen politischer Opportunität zu opfern (Joh 11,45-53).

Einige Unterschiede gibt es auch in der Darstellung des Pilatusprozesses.

- Markus und Matthäus erzählen von der Geißelung als Begleitstrafe zur Kreuzigung (Mk 15,15 par. Mt 26,26); nach Lukas (23,16) und Johannes hingegen (19,1) ist sie eine eigene Strafe, mit der Pilatus den Volkszorn besänftigen will, um die Kreuzigung vermeiden zu können.
- Pilatus sieht nach Markus in Jesus einen Unschuldigen, verurteilt ihn aber, um die aufgeputzte Menge zufrieden zu stellen (Mk 15,15).
- Matthäus akzentuiert das Wissen des Pilatus um Jesu Unschuld: Seine Frau hat einen Albtraum wegen der möglichen Hinrichtung des unschuldigen Jesus (Mt 22,19); er selbst, da er gegen den inszenierten Volksauflauf nicht ankommt, wäscht sich die Hände in Unschuld (Mt 27,24), während das Volk ruft: „Sein Blut über uns und unsere Kinder!“ (Mt 27,25).
- Lukas lässt die Synhedristen neben dem messianischen Königsanspruch weitere Anklagepunkte nennen: Volksverhetzung (*seditio*) und Aufruf zum Steuerboycott (Lk 23,2.5.14); er schiebt, von Pilatus als Ablenkungsmanöver gedacht, die Episode mit Herodes Antipas ein, dem Landesvater Jesu (Lk 23,6-12); Pilatus ist von Jesu Unschuld überzeugt, gibt aber dem Drängen der Masse nach (Lk 23,24f.).
- Johannes baut den Pilatusprozess zu einer Schlüsselszene des ganzen Evangeliums aus, in der die Wahrheits- und die Machtfrage im Zentrum stehen (Joh 18,28 – 19,16). Pilatus entzieht sich dem Anspruch Jesu: „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38). Er will, von Jesu Schuld nicht überzeugt, Jesus freilassen und gibt ihn dennoch zur Hinrichtung frei, weil er fürchtet, nicht mehr als „Freund des Kaisers“ zu gelten (Joh 19,12), wenn er den – vermeintlichen – Aufrührer laufen lässt.

Die Unterschiede scheinen nicht zufällig, sondern innerhalb der Passionsgeschichten schlüssig.

c. Die Gemeinsamkeiten zwischen den Evangelien passen zum Bild der außerbiblischen Quellen, bedürfen aber einer Überprüfung. Die Unterschiede sind zu groß, als dass sie harmonisiert werden könnten. Sie verlangen nach einer Erklärung, die sich der Genese und der Intention der Passionsgeschichten widmet.

3.2 Der rechtliche Rahmen

a. Der juristische Rahmen der beiden Passionsprozesse lässt sich rechtsgeschichtlich justieren. Jüdisches und römisches Recht spielen eine Rolle. Ihr Zusammenspiel ist prekär, hat aber rund sechs Jahrzehnte durchaus funktioniert.

b. Rechtshistorisch werden vor allem normative Texte ausgewertet. Wie es in der Realität aussah, ist weit weniger klar. Der Paulusprozess in der Apostelgeschichte spiegelt bei aller literarischen Gestaltung wider, wie wenig man sich oft an das geschriebene Recht gehalten hat.⁵ Ebenso sind Erzählungen über Strafverfahren, wie sie bei Josephus vorkommen, aufschlussreich, um den Rechtsalltag zu rekonstruieren. Gleichwohl gibt das kodifizierte Recht einen ersten Eindruck, was möglich gewesen ist.

3.2.1 Die Kapitalgerichtsbarkeit unter den Römern

a. Die römische Kapitalgerichtsbarkeit⁶ war weit genauer geregelt als in der Umwelt, aber weit offener als in modernen Rechtsstaaten. Insbesondere muss damit gerechnet werden, dass es in den Provinzen oft Willkürurteile gegeben hat, die meist nicht weiter kommentiert worden sind. Gleichwohl lassen sich Eckdaten markieren, zwischen denen Spielräume für Varianten entstanden sind. Im römischen Prozessrecht ist die Befragung der Ankläger wie des Angeklagten durch den Richter entscheidend (wie der Pilatusprozess im Neuen Testament auch dargestellt wird). Die Prozesse sind öffentlich. Die Anklage erfolgt nicht von Amts wegen, sondern privat. Der Angeklagte darf sich verteidigen. Der Urteilsspruch wird vom Richter nach reiflicher Überlegung und ggf. nach Beratung gesprochen; die Strafe wird von ihm überwacht.⁷

b. Aus den späteren römischen Rechtstexten lässt sich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ableiten, dass die Kreuzigung als besonders schwere Todesstrafe galt, die nur in Ausnahmefällen (allerdings durchaus nicht selten) verhängt worden ist, nur bei schwersten Verbrechen. Römische Bürger zu kreuzigen, war untersagt. Gekreuzigt wurden nicht Reiche, sondern Arme, nicht Freie, sondern Sklaven, nicht Bürger, sondern Provinziale. Typische Delikte waren Aufstand, Hochverrat, Terrorismus, Mord, Tempelraub. In Ciceros Plädoyer für den angeklagten römischen Senator Rabirius kommen das Image und die Umstände des Kreuzestodes klar zum Ausdruck (*pro Rabirio* 15,6). Die Kreuzigung ist keine Erfindung der Römer; sie wurde auch im Judentum praktiziert; aber dort, wo die Römer die Herrschaft innehatten, wurde sie nur von ihnen ausgeübt. Deshalb ist es nicht ganz richtig, aber auch nicht unplausibel, sie eine typisch römische Strafe zu nennen.

⁵ Vgl. Heike Omerzu, *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115), Berlin 2002.

⁶ Der Klassiker ist Theodor Mommsen, *Römisches Strafrecht* (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft I/4), Leipzig 1899 (Nachdruck Aalen 1990). Neuer und ausgreifender: Wolfgang Kunkel, *Römische Rechtsgeschichte*, Köln – Graz 521967, Heinrich Honsell, *Römisches Recht*, Berlin 2010. Knapper: Jan Dirk Harke, *Römisches Recht. Von der klassischen Zeit bis zu den modernen Kodifikationen*, München 2007.

⁷ Vgl. Wolfgang Kunkel, *Prinzipien des römischen Strafverfahrens*, in: ders., *Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte*, hg. v. H. Niederländer, Weimar 1974, 23.

c. Die in den Evangelien überlieferte Anklage Jesu als „König der Juden“ passt in dieses Schema. Die politischen Anklagepunkte, die – nur – Lukas markiert (Lk 23,2: „Wir haben herausgefunden, dass er unser Volk aufhetzt und es hindert, dem Kaiser Steuern zu zahlen, und dass er sagt, er selbst sei Messias, ein König“), konkretisieren den Vorwurf, Jesus habe eine Revolte vom Zaun brechen wollen, und passen zur Kreuzigung. (Ob Lukas den Prozess plausibilisiert oder die politische Färbung sichtbar macht, kann offen bleiben.)

c. Die juristischen Verhältnisse in Judäa werden durch die politische Neuordnung definiert, die 6 n. Chr. von den Römern vorgenommen worden ist (Jos., *bell.* 2,117; *ant.* 18,2). Die Absetzung des Herodes-Sohnes Archelaos führt dazu, dass alle politischen und juristischen Vollmachten vom Statthalter wahrgenommen werden. Judäa gehört politisch zur kaiserlichen Provinz Syrien, genießt aber kulturelle, politische und juristische Autonomie. Der Statthalter regiert als Stellvertreter des Kaisers. Er muss Kapitalprozesse persönlich und namens des Kaisers führen, ohne dass er sich vertreten lassen könnte. Er urteilt im Namen des Kaisers; nur er führt das scharfe Schwert des römischen Strafrechts.⁸ Die starke Konfrontation im Johannesevangelium mit der Anerkennung des Kaisers passt genau zu dieser rechtsgeschichtlichen Konstellation.

d. Die Römer haben rechtspolitisch mit den lokalen Eliten in den Provinzen zusammengearbeitet. So gibt es in Jerusalem eine begrenzte Rechts- und Polizeigewalt des Hohen Rates (vgl. Joh 18,31: „Nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz!“). Allerdings liegt die Rechtsaufsicht bei den Römern; der Statthalter hat immer das letzte Wort. Nur an den Kaiserhof in Rom selbst kann man appellieren – was Paulus nach Apg 25,11 macht, als der Prozess, der ihm vor dem Statthalter gemacht wird, verschleppt wird.

e. Die Rahmenbedingungen passen zur Notiz, die der römische Historiker Tacitus macht (*ann.* 15,44): Pontius Pilatus wird als Richter namhaft gemacht, der im Auftrag des Kaisers Tiberius handelt. Aus dem Kontext ergibt sich, dass „Aberglaube“ (*superstitio* – übertriebene Religiosität) im Raum stehen, Unruhe, Aufstand und Übel. (Einen ähnlichen Eindruck erweckt Sueton, *Claud.* XXV). Für Tacitus scheint klar, dass die Irrungen und Wirrungen, von denen Rom zur Zeit Neros heimgesucht wurde, sich auf Jesus zurückführen lassen, soweit es die Christen betrifft.

Weiterführende Literatur:

Guido O. Kirner, *Strafgewalt und Provinzialherrschaft. Eine Untersuchung zur Strafgewaltspraxis der römischen Statthalter in Judäa (6-66 n. Chr.)* (Schriften zur Rechtsgeschichte 109), Berlin 2004.

⁸ Vgl. Klaus Rosen, *Der Prozeß Jesu und die römische Provinzialverwaltung*, in: Harald Dickerhoff (Hg.), *Festgabe für Heinz Hürten*, Frankfurt/Main 1988, 121-143.

3.2.2 Die Kapitalgerichtsbarkeit bei den Juden

a. Der wichtigste Quellentext ist der Mischnahtraktat „Sanhedrin“, der nicht vor Ende des 2. Jh. n. Chr. kodifiziert worden ist, also zu einem Zeitpunkt, als es den Hohen Rat nicht mehr als lebendiges Organ der Rechtsprechung gegeben hat. Das mindert den Quellenwert erheblich. Die Mischnah kodifiziert nicht gesprochenes, sondern ideales Recht.

b. Nach der Mischnah im Traktat Sanhedrin kommt dem Hohen Rat die Kapitalgerichtsbarkeit zu (TSanh 10,2). Gotteslästerung gilt als Hinrichtungsgrund (Lev 24,15f.), allerdings nur die lästerliche Ausrufung des Gottesnamens als Blasphemie (Sanh 7,5), nicht ein Messiasanspruch; die Hinrichtungsart ist dann die Steinigung. Das Verfahren soll in Ruhe und Ordnung durchgeführt werden. Entscheidend sind Zeugenvernehmungen; mindestens zwei Zeugenaussagen müssen übereinstimmen (Dtn 17,6; 19,15; vgl. TSanh XI 1); Geständnisse zählen nicht. Nachtsitzungen sind verboten. Zwischen der Beweiserhebung – durch Zeugenbefragung – und dem Urteil soll eine Nacht liegen; allerdings soll auch zügig vollstreckt werden (Sanh 4,1). Am Sabbat oder an einem Festtag darf kein Prozess durchgeführt werden.

c. Im Vergleich mit dem mischnischen Recht ergeben sich eklatante Widersprüche zum Prozess vor dem Hohen Rat, wie er nach Matthäus und Markus mit einem Todesurteil beendet wurde: Es gab nach beiden Evangelisten keine übereinstimmenden Zeugenaussagen, sondern ein Bekenntnis, das als Geständnis gewertet wurde; die Verhandlung war nachts; das Urteil wurde in derselben Sitzung zuungunsten des Angeklagten gesprochen; die Blasphemie beruhte auf einem Messiasanspruch, nicht auf einer lästerlichen Aussprache des Gottesnamens; es wurde am Vorabend des Paschafestes verhandelt.

Dieser eklatante Widerspruch löst widersprüchliche Deutungen aus.

- Nach der einen Richtung gab es keinen Prozess vor dem Hohen Rat, der mit einem Todesurteil geendet hätte; die markinische und matthäische Erzählung ist weitgehend Fiktion.⁹
- Nach der anderen Richtung gab es durchaus einen Prozess mit Verurteilung Jesu als Messias, der aber nach einem anderem Verfahren durchgeführt worden ist, weil nicht das – recht milde – Recht der Mischnah, sondern sadduzäisches Recht gegolten habe, das strenger gewesen sei (sich aber nicht aus den Quellen rekonstruieren lasse).¹⁰

Die Entscheidung kann nicht allein auf der Basis einer Analyse der jüdischen Rechtsquellen erfolgen, sondern muss auf der Basis des (widersprüchlichen) Neuen Testaments vorgenommen werden.

d. Josephus hat im Testimonium nicht über eine regelrechte Verhandlung berichtet, aber von einer Initiative „der Vornehmsten unseres Volkes“ berichtet (*ant.* 18, 3,3), also von Mitgliedern des Hohen Rates. Das lässt verschiedene Formen der Mitwirkung am Prozess zu.

⁹ Vgl. *Chaim Cohn*, *Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, Frankfurt (Main) 2001.

¹⁰ So *Josef Blinzler*, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg⁴ 1969.

3.3 Juristische Analogien zum Prozess gegen Jesus

a. Jesus war nicht der einzige Mensch, der in der religiös aufgeheizten und politisch nervösen Atmosphäre Judäas in der Zeit zwischen 6 und 66 n. Chr. (als der jüdische Krieg ausbrach), eines todeswürdigen Verbrechens angeklagt worden ist. Eine Reihe von Analogien lassen Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennen.

b. Die Geschichte Jesu mit der Ehebrecherin (Joh 8,1-11), spät ins Johannesevangelium aufgenommen, spielt darauf an, dass auf Ehebruch die Todesstrafe stand (Dtn 22,22; Lev 20,10); Hinrichtungsart sollte die Steinigung sein (Ez 16,38-41; 23,45-48; Jub 30,8f.), nach der Mischnah die Erdrosselung (Sanh XI 1,6). Allerdings sind die Paragraphen eher symbolisch als real gemeint. Bis auf spektakuläre Einzelfälle ist keine Hinrichtung wegen Ehebruchs überliefert. Deshalb ist auch Joh 8,1-11 eher ein Lehrstück darüber, dass Jesus dafür einsteht, dass Sünder an ihrer Schuld nicht zu sterben brauchen, als ein Beleg für die Praxis der Todesstrafe im Judentum zur Zeit Jesu.

c. Das Martyrium des Stephanus (Apg 6,8 – 8,1) ist historisch gesichert. Das juristische *Procedere* ist jedoch unklar. Folgender Ablauf lässt sich rekonstruieren: Die Vorwürfe werden von Mitgliedern hellenistisch-jüdischer Synagogen in Jerusalem erhoben (Apg 6,9), die den „Hellenisten“, zu denen Stephanus gehörte (Apg 6,1-7), geographisch und biographisch besonders nahe standen. Sie wenden sich an den Hohen Rat, um Klage zu führen (Apg 6,12f.). Der Vorwurf, „Lästerreden gegen Mose und Gott“ zu führen (Apg 6,11), ist äußerst schwerwiegend und wird durch den Vorwurf konkretisiert, mit Berufung auf Jesus „gegen diesen heiligen Ort und gegen das Gesetz“ zu reden (Apg 6,13f.) – was Lukas als falsche Anklage brandmarkt. Nach der Rede des Stephanus (Apg 7,1-53) und seiner Himmelsvision (Apg 7,55f.) läuft die Sache aus dem Ruder. Dem Hohen Rat entgleitet der Prozess. Der Mob regiert auf der Straße. Stephanus wird in einem Akt der Lynchjustiz gesteinigt; die Steinigung ist (anders als die Kreuzigung) die vom Gesetz vorgesehene Strafe für Gotteslästerer (Lev 24,11-16). Die Stephanusgeschichte taugt nicht als Parallele, sondern ist eine Ausnahme.

c. Josephus erzählt kurz von der Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus (*ant.* 20,200 89,1). Sie sei durch den Hohenpriester Hannas den Jüngeren in einer Zeit der Vakanz zwischen den Statthaltern Festus (der gestorben war) und Albinus veranlasst worden: Der Hohe Rat habe ihn und andere wegen „Gesetzesbruchs“ zum Tod durch Steinigung verurteilt. Das aber habe den Widerspruch (wahrscheinlich) der Pharisäer ausgelöst, die Hannas sofort bei König Agrippa (dem zwischenzeitlich von Rom geduldeten Herrscher) und bei Albinus angeklagt haben; in Folge dessen wird Hannas seines Amtes enthoben. Die Parallele belegt eine Kompetenzüberschreitung, die sanktioniert wird, und bestätigt damit im Gegenzug, was die Regel gewesen ist.

d. Josephus erzählt auch von einem Unheilspropheten namens Jesus ben Ananias (*bell.* 6, 300-309), der 62 n. Chr. den Untergang Jerusalems und des Tempels vorhergesagt hat, deshalb von „angesehenen“ Bürgern, wahrscheinlich Synhedristen, verhaftet, verhört, gefoltert und dem Statthalter Albinus vorgeführt wurde, der ihn habe geißeln lassen, aber beim Verhör auch nur immer dieselben Weheworte aus ihm herausbekommen habe – weshalb er ihn für wahnsinnig erklärt und freigelassen habe. Die Parallelen zum Jesusprozess liegen auf der Hand, auch wenn der Ausgang ein anderer war. Es reicht die Initiative angesehener Jerusalemer – den Prozess führt der Prokurator, der sein eigenes Urteil fällt.

3.4. Versuch einer historischen Rekonstruktion

a. Im Wesentlichen passen die Prozessberichte in den rechtshistorischen Rahmen, der für römische Kapitalprozesse in Judäa (das zur kaiserlichen Provinz Syrien gehörte) um 30 n. Chr. rekonstruiert werden kann. Vieles bleibt allerdings unsicher.

b. Die Quellen fließen spärlich; die neutestamentlichen Evangelien sind nicht die unwichtigsten, aber sie sind z.T. vieldeutig. Als Parallele ist auch der Prozess gegen Jesus ben Ananias 30 Jahre später lehrreich, von dem Josephus berichtet (*bell.* 6,300-309). Weiter ab liegen die Christenprozesse in Bithynien, über die sich Plinius d.J. um 130 n. Chr. in Briefen an Kaiser Trajan erkundigt (ep. X 96). Tacitus und Josephus tragen zur Plausibilisierung bei.

3.4.1 Die Rolle des Hohenpriesters und des Hohen Rates

a. In der Beschreibung der Rolle des Hohenpriesters und des Hohen Rates gehen die Darstellungen erheblich auseinander. Ob der rechtliche Rahmen gesprengt worden ist, bedarf genauer Untersuchung. Die große Schwierigkeit der unterschiedlichen Darstellung in den Evangelien ist nicht leicht zu beheben.

b. Der markinischen und matthäischen Szene eines Synhedralprozesses mit Todesurteil stehen erhebliche rechtliche Bedenken gegenüber. Die Quellen der Mischna zum Prozessrecht, aus denen das zur Zeit Jesu geltende sadduzäische Recht rekonstruiert werden müsste, sind deutlich jünger als das Neue Testament. Legt man sie dennoch zugrunde, hätte es keine Verurteilung aufgrund eines (angeblichen) Geständnisses, sondern nur aufgrund übereinstimmender glaubwürdiger Zeugenaussagen geben dürfen, kein Todesurteil, ohne dass es eine Nacht überschlafen worden wäre, keine Vollstreckung am Tag der Verurteilung, keine Verhandlung während der Nacht. Freilich ist es nicht irgendein, sondern ein hochtheologischer Messiasanspruch, der als blasphemisch beurteilt worden sein soll, wie nach anderen neutestamentlichen Überlieferungen aus dem öffentlichen Leben Jesu auch (vgl. Mk 2,1-12 parr.).

c. Die lukanische Variante, dass der Hohe Rat zusammengetreten sei, um Anklagepunkte zu sammeln, setzt eine (außerordentliche) Versammlung des Hohen Rates voraus. Dann würden die Prozessregeln, die aus der Mischnah überliefert sind, nicht greifen, selbst wenn sie bereits in Kraft gewesen wären. Freilich wird auch gar nicht der Eindruck eines Rechtsbruchs erweckt: Es treten keine falschen Zeugen auf; es ist keine nächtliche Versammlung; es kommt nicht zu einem Todesurteil. Im Zentrum steht wie bei Markus und Matthäus die Messiasfrage, die durch die Gottessohnschaft zugespitzt wird.

Zwei Erklärungsmöglichkeiten werden diskutiert:

- Lukas wusste nur von einer lockeren Versammlung einiger Verantwortlicher in seiner Sondertradition, hat aber unter dem Einfluss der Markuspassion das ganze Synhedrion sich versammeln lassen, um die eigentliche Verantwortung zu benennen.
- Lukas hat die Markuspassion historisch plausibler gemacht und sowohl die falschen Zeugen als auch das Urteil gestrichen.

Beide Varianten sind recht kompliziert. Einfacher ist die Erklärung, dass Lukas auch hier seiner Sondertradition folgt, die im wesentlichen dem lukanischen Bild entsprechen hat.

d. Am wenigstens offiziell war die jüdische Beteiligung nach der johanneische Überlieferung, dass unter der Ägide des Hannas und Kaiaphas eine kleine Gruppe von Synhedristen den Pilatusprozess vorbereitet hat.

e. Im jüdischen Verfahren spielte nach allen Berichten der Messiasanspruch Jesu die entscheidende Rolle. Markus und Matthäus nennen auch Jesu Tempelkritik, allerdings nur im Munde falscher Zeugen die johanneische seine Jünger und seine Lehre (Joh 18,19). Nicht jeder Messiasanspruch wäre Grund für eine Verfolgung und Auslieferung zur Tötung gewesen. Aber Jesus verkündet Gottes Herrschaft so, dass die Frage virulent wird, wie die Gottessohnschaft des Messias sich zur Einzigkeit Gottes verhält. Das haben die Evangelien auf unterschiedliche Weise stark akzentuiert. Nach Joh 11,45-53, ob die Szene eine historische Imagination ist oder nicht, war machtpolitisches Kalkül im Spiel. Beides passt gut zur Anklage vor Pilatus als „König der Juden“.

f. Der Vergleich erlaubt ein Plausibilitätsurteil. Am besten passt die johanneische Konstellation sowohl zum rechtlichen Rahmen als auch zu den historischen Analogien. Die lukanische ist nicht weit von ihr entfernt. Die markinische Version, von der Matthäus abhängt, lässt sich als Dramatisierung erklären; sie fällt nicht aus dem Rahmen der Gestaltungsfreiheit, die Historikern der Antike zugebilligt wurde, muss aber im Lichte der anderen Überlieferungen kritisch gesehen werden, sofern es um die historischen Referenzen geht.

3.4.2. Die Kreuzigung „unter Pontius Pilatus“

- a. Die Kreuzesstrafe ist zur Zeit Jesu eine römische Strafe. Sie trifft Mörder, Terroristen, Aufständische. Sie wird nicht bei römischen Bürgern, sondern bei Sklaven und Provinzialen verhängt. Sie gilt als schändlichste Todesart überhaupt. Nach Dtn 21,23 (vgl. Gal 3,13) gilt: „Verflucht ist, wer am Holze hängt“. Die Tempelrolle aus Qumran (11 QTR) bestätigt das Wissen um den Fluch des Kreuzestodes für die Zeit Jesu. Die jüdische Strafe für Gotteslästerung ist die Steinigung (vgl. Apg 8).
- b. Die Kapitalgerichtsbarkeit (das *ius gladii*) lag, nachdem Judäa 6 n. Chr. Provinz geworden war, in den Händen der Römer (Ios., *bell.* 2,117; *ant.* 18,2). Johannes beschreibt geltendes Recht: „Uns [Juden] ist es nicht gestattet, jemanden hinzurichten!“ (Joh 18,31). Vermutlich bezog sich das römische Privileg nicht nur auf die Vollstreckung, sondern auch auf die Verhängung eines Todesurteils. Nur der Prokurator persönlich kann – durch kaiserliches Mandat – einen Kapitalprozess führen. Ausnahmen, z.B. die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus (vgl. Ios., *ant.* 20,200), bestätigen die Regel; das Martyrium des Stephanus (Apg 7-8) ist ein Akt von Lynchjustiz, nachdem der Prozess aus dem Ruder läuft. Pilatus allein hat die Zwangsgewalt (*coercitio*); er hat sich ein eigenes Urteil gebildet; er hat Jesus zum Tode verurteilt und durch seine Soldaten das Urteil vollstrecken lassen.
- c. Pilatus wird nicht aus eigener Initiative, sondern aufgrund einer Beschuldigung tätig, die letztlich vom Hohenpriester verantwortet wird. Jesus ben Ananias ist ein Parallelbeispiel (*bell.* 6, 300-309).
- d. Strittig ist, ob Pilatus einen reinen Verwaltungsakt (*recognitio*) – aufgrund einer Denunziation oder einer eher formlosen Anklage – gesetzt oder einen regelrechten Prozess (*pro tribunale*) – aufgrund einer förmlichen Anklage – geführt hat. Die Grenzen waren wohl fließend. Die Synoptiker und Tacitus (*imperitante per procuratorem*) lassen an das erste denken; Johannes gibt dem „Prozess“, der eher ein Strafverfahren war, zum Schluss einen offizielleren Anstrich: Pilatus „setzte sich auf seinen Richterstuhl an dem Ort, der Lithostrotos, auf hebräisch aber Gabbata heißt“ (Joh 19,13). Der Kreuzestitel weist auf ein Urteil des Pilatus; deshalb ist der johanneische Anstrich plausibler.
- e. Der harte Kern aller vier Berichte ist die (römisch gestellte) Frage: „Bist du der König der Juden?“ samt der vielsagenden Antwort „Du sagst es“ und dem beredten Schweigen Jesu. Mit hinreichender Sicherheit kann daraus auf eine Anklage wegen Staatsverbrechens (*perduellio*) oder Majestätsverbrechen (*crimen maiestatis imminutae*) geschlossen werden. Lukas hat es exemplifiziert (Lk 23,1-5). Johannes baut mit Hilfe „theologischer Rhetorik“ (Klaus Rosen)¹¹ den Grundstock aus; dass er im Pilatusprozess, der bei ihm besonders ausführlich ist, geschichtliche Erinnerungen aufnimmt, wird von der Forschung nahezu einhellig abgelehnt, ist aber doch in Erwägung zu ziehen. Die Synoptiker reduzieren, Johannes amplifiziert.

¹¹ Kurzer Prozeß. Was ist historische Wahrheit? Die Passionsschilderung der Evangelien erlaubt eine rechtliche Würdigung, in: F.A.Z. 6. April 2004 (Nr. 82) 40.

f. Hat Pilatus das „Du sagst es!“ als Geständnis (*confessio*)¹² oder das Schweigen Jesu als Widerspenstigkeit (*contumacia*) gewertet? Oder hat er dem Druck der Menge nachgegeben und wollte den Hohenpriestern einen Gefallen tun? Hat er aus dem Verhalten Jesu und den aufregenden Umständen genug Anhaltspunkte gehabt, um Unruhestiftung (*seditio*) zu erkennen? Die neutestamentlichen Berichte betonen, dass Pilatus eigentlich von Jesu Unschuld überzeugt gewesen sei und ihn wider besseres Wissen doch verurteilt habe, um seine Position vor der Öffentlichkeit zu wahren. Die Botschaft: Wäre es nach (römischem) Recht und Gesetz gegangen, hätte Jesus freigelassen werden müssen; Pilatus aber war ein schlechter Richter und Sachwalter Roms. Die apologetische Absicht ist unverkennbar, die historische Substanz wahrscheinlich hoch. Die Hinrichtung Jesu ist ein Akt politischer Justiz.

Weiterführend Literatur:

C. Paulus, Einige Bemerkungen zum Prozess Jesu bei den Synoptikern, in: ZSRG102 (1985) 437-445

Otto Betz, Probleme des Prozesses Jesu, Aufstieg und Niedergang der ... christlich-jüdischen Beziehungen", in: Neue juristische Wochenschrift (1992) 1019ff.

Paul Mikat, Art. Prozeß Jesu II. Rechtsgeschichtlich, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8 (1999) 676-678 (Lit.)

¹² So Weddig Fricke, Standrechtlich gekreuzigt. Person und Prozess des Jesus aus Galiläa, Buchschlag bei Frankfurt (Main) 1986 (Nachdr.. Hamburg 1988, rororo 8476, rororo Sachbuch).

4. Der theologische Horizont

a. Das Geschehen des Todes verlangt nach einer Deutung, weil Jesus im Namen Gottes aufgetreten und im Namen Gottes angeklagt worden ist. Wie Gott sich zum Gekreuzigten verhält, wie Jesus selbst seinen Tod mit Gott verbunden hat, sind Fragen im Herzen christlicher Theologie.

b. Die Fragen haben sehr früh zu Antworten geführt, die nicht nur das Gedächtnis durch Erzählen schärfen, sondern auch dem Glaubens durchs Bekenntnis eine Sprache geben. Im Zusammenspiel entsteht der theologische Horizont, in den die Passionsgeschichten eingezeichnet sind, den sie aber auch selbst mitbestimmen.

4.1 Die Suche nach theologischen Deutungsmotiven

a. Im Neuen Testament entsteht sehr schnell eine große Vielfalt von Deutungsmodellen. Ihr „Sitz im Leben“ kann die Katechese und die Liturgie sein. Einerseits bilden sich Bekenntnisse aus, die genuin mit der Taufe verknüpft sind, andererseits Erzählungen, die in den Gemeindeversammlungen und Gottesdiensten umlaufen. Die Bekenntnisse lassen sich zum einem gewissen Teil aus den Briefen gewinnen, besonders den paulinischen, weil der Apostel nicht selten mit vorpaulinischen Traditionen arbeitet, die er zitiert und interpretiert. Die Erzählungen sind einerseits in die Evangelien eingeflossen und haben das Gedächtnis Jesu geprägt, andererseits in die Apostelgeschichte, wo sie die Erinnerung an die Erstverkündigung lebendig halten. Allerdings gibt es keine O-Töne. Die Exegese muss die späteren Texte darauf hin überprüfen, welche jüngeren Traditionen sie eingearbeitet oder nachgeahmt haben.

b. Die Schnelligkeit der theologischen Lehrbildung erklärt sich aus der enormen Schwierigkeit des Problems und aus der Bedeutung des Glaubens für die Entstehung der Kirche. Es bedarf einer internen Verständigung und externen Verkündigung, für die gute Begriffe, Bilder, Motive, Episoden gefunden werden mussten.

c. Kein einziges Motiv, kein einziger Text kann alles über den Tod Jesu sagen. Die Exegese fragt in erster Linie, welchen Aspekt welches Motiv und welcher Text gut sichtbar machen kann. Das Neue Testament legt nicht auf eine bestimmte Sprache fest, aber sie gibt Formen und Formeln zu, die Gewicht haben und gegenwärtig neu erschlossen werden müssen, gerade wenn sie sperrig sind.

d. Jesus tritt mit seinem Leben und mit seinem Leiden in einen Erwartungshorizont ein, der es erlaubt, unter bestimmten Aspekten seinen Tod zu sehen und zu deuten. Die Suche, auf die sich die neutestamentlichen Gemeinden und Autoren gemacht haben, um dem Tod Jesu eine Sprache zu geben, führt sie in erster Linie ins Alte Testament, weil es die Urkunde des Glaubens an den einen Gott ist, den auch Jesus geteilt hat, und ins zeitgenössische Judentum, weil dort die alttestamentliche Theologie vitalisiert, aktualisiert, transformiert worden ist. Allerdings wird auch in der paganen Umwelt nach Ausdrucksmöglichkeiten Ausschau gehalten, weil erstens das Alte Testament selbst kein monolithischer Block, sondern ein geschlossenes Ganzes ist und zweitens das Evangelium nicht nur in der Sprache derer verkündet werden muss, die zu Hörern des Wortes werden sollen, weil der Glaube zu verbreiten ist, sondern auch

in dieser Sprache auch verkündet werden kann, weil es Bezüge zwischen dem Evangelium und den Weltkulturen gibt, die von einem Gott gestiftet sind.

4.2 Kontraste: Dunkler Tod – helle Auferstehung

a. In den Missionspredigten der Apostelgeschichte dominiert der Kontrast zwischen dem menschlichen Handeln, das aus Unwissenheit zur Kreuzigung, und dem göttlichen Handeln, das aus Liebe zur Auferstehung führt. Nach der Apostelgeschichte verwenden sowohl Petrus (Apg 2,22ff.; 3,17ff; 5,30) als auch Paulus (Apg 13,27-31) das Schema.

b. Das Dunkle des Todes wird durch das Attest der Unwissenheit, in der Jesus gekreuzigt worden ist (Lk 23,34; Apg 3,17), nicht aufgehellt; aber das Motiv zeigt, dass nicht die Belastung der Schuldigen, sondern die Rettung durch Gott das Thema ist. Die Unwissenheit ist allerdings nicht unschuldig; deshalb ist sie zwar ein mildernder Umstand, aber kein Grund für einen Freispruch („Unkenntnis schützt vor Strafe nicht.“).

c. Das Kontrastschema setzt nicht einfach menschliche Schuld gegen göttliches Heil, sondern unterfängt den Tod, den Jesus stirbt, vom Heilswillen Gottes, der die Menschen nicht zu seinen Marionetten macht, aber in seiner Vorsehung immer schon weiter ist als jeder menschliche Gedanke: ihm unendlich voraus und über. Deshalb ist auch der Tod Jesu nach dem Kontrastschema ein theologisches Ereignis, nicht erst die Auferstehung. Aber die theologische Deutung wird eher postuliert als erschlossen.

d. Das Kontrastschema bringt nicht die Heilsbedeutung, sondern das *factum brutum* des Todes Jesu als theologisches *essential* zum Ausdruck – und die schöpferische Kraft Gottes im Gegensatz zur Zerstörungskraft von Menschen.

e. Über das Kontrastschema kommt keine Theologie des Todes Jesu hinaus – nur um den Preis, die Realität des Sterbens wie des neuen Lebens zu leugnen. Allerdings ist der Kontrast dann kein purer Gegensatz, wenn auf beiden Seiten Gott seine Hand im Spiel hat. Deshalb ist das Motiv theologisch ausbau- und anschlussfähig. Es gehört nach der Apostelgeschichte zu Predigten, ist also geeignet, einen ersten Zugang zu schaffen. Es ist wegen seiner Einfachheit nicht schon das älteste; es ist vielmehr ein didaktisch reduziertes.

4.3 Zusammenhänge: Verfolgter Prophet – Leidender Gerechter

Während das Kontrastschema einen Gegensatz aufbaut, den nur Gott zusammenhält, sind andere Motive geeignet, den Zusammenhang zwischen dem Leben und dem Sterben Jesu zu erhellen.

4.3.1 Der verfolgte Prophet

a. Nach alttestamentlicher Auffassung, hat Israel die Propheten immer wieder überhört und abgelehnt, verfolgt und verstoßen (Neh 9,26). Die Rabbinen haben das nicht geleugnet. Der wahre Prophet ist der ursprünglich verfolgte. So sagt es das Sprichwort Jesu: „Der Prophet gilt nichts im eignen Land“ (Joh 4,44).

b. Jesus selbst steht mit dem Täufer Johannes, seinem Verwandten und Vorläufer, das gewaltsame Geschick eines Propheten unmittelbar vor Augen.

c. Im Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-12 parr.), in der Leidens- und Gerichtsprophetie (z.B. Lk 13,31ff; Lk 11,46-51 par. Mt 23), aber auch in Zeugnissen nachösterlicher Theologie (Apg 7,52; 1Thess 2,14) ist das Motiv des leidenden Propheten gegenwärtig. Die synoptische Überlieferung ist aber so breit und tief, dass damit gerechnet werden sollte, dass Jesus selbst sich als Prophet gesehen hat und die Ablehnung, auf die er gestoßen ist, mit seiner Sendung in Verbindung gebracht hat (vgl. Mk 4,3-9 parr.).

d. Durch das Motiv des leidenden Propheten kann dreierlei gezeigt werden:

- Jesu Leiden ist die Konsequenz seiner prophetischen Sendung durch Gott.
- Jesu Tod unterstreicht die Legitimität seines Anspruchs.
- Jesu Leiden ist wie sein Wirken auf das Gottesvolk ausgerichtet - in Gericht und Heil.

Allerdings werden auch Grenzen deutlich: Das Leiden des Propheten trägt keinen eigenen Sinn. Es zeigt nur die Schwierigkeit, Gottes Wort in einer Welt der Schwerhörigen und Lautstarken zu Gehör zu bringen. Es zeigt auch die Intensität des persönlichen Einsatzes, den ein Prophet für seine Botschaft unternimmt – lässt aber doch ein Scheitern ahnen, das nur durch Gott noch ins Positive gekehrt werden kann, so dass im Rückblick Schuldbewusstsein, Reue und guter Vorsatz entstehen.

Weiterführende Literatur:

Alexander Weihs, Jesus und Schicksal der Propheten Das Winzergleichnis (Mk 12,1-12) im Horizont des Markusevangeliums (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

4.3.2 Der leidende Gerechte

a. Das Alte Testament kennt in den Psalmen (22; 31; 34; 69; 140) und Weisheitsbüchern (Weish 2,12-20) die Figur des leidenden Gerechten: eines Menschen, der leidet, weil er in einer ungerechten Welt gerecht ist, aber in seiner Qual nicht von Gott lässt – und schließlich auch von Gott gerettet wird.

b. Jesus hat in den Seligpreisungen (Lk 6,20-23 par. Mt 5,3-12) seinen Jüngern die Verfolgung um Gottes willen prophezeit, aber verheißen, dass Gott unverrückbar auf der Seite der Gerechten steht. Jesus selbst hat in Gethsemane in Todesnot gebetet, wie ein Gerechter nur beten kann (Mk 14,32-42 parr.). Dieses Gebet kann zwar kein O-Ton Jesu sein, ist aber genau auf das Vaterunser abgestimmt und fängt insofern ein, dass Jesus sich als Gerechter Gott anvertraut hat, in der Erwartung dessen, was auf ihn zukommen sollte. Das Todesgebet Jesu nach Markus und Matthäus ist mit Ps 22,2 die Klage des leidenden Gerechten, der vor Gott seine Not herausschreit, um wider alle Umstände doch Rettung zu finden.

c. Durch das Motiv des leidenden Gerechten kann dreierlei gezeigt werden:

- Jesus, obgleich verurteilt, ist unschuldig und gerecht.
- Jesus leidet, weil seine Verfolger schuldig sind.
- Jesu Auferweckung erweist sich als Rechtfertigung des Gerechten

Der leidende Gerechte nimmt das Leiden an – in der Hoffnung wider Hoffnung, dass Gott es zum Guten wendet.

4.4 Anstöße: Opfer und Hingabe

a. Schwierig wird es, wenn der Tod Jesu nicht als Teil des Problems, sondern der Lösung gesehen wird, also als Mittel der Versöhnung. Nur dies könnte zwar so etwas wie die Integrität des gesamten Lebens Jesu reflektieren; aber es erheben sich die schweren Einwände, ob der grausame Tod nicht hätte vermieden werden können oder gar müssen: nicht nur denen, die ihn verschuldet haben, sondern auch von Jesus und von Gott selbst.

b. Der Glutkern der neutestamentlichen Soteriologie sind aber gerade jene Motive, die den Tod Jesus nicht nur als den Preis betrachten, den man schlimmstenfalls zahlen muss, um sich selbst treu zu bleiben, sondern als Weg, Gott und die Menschen definitiv zu verbinden, so dass ihr Heil gewirkt wird.

4.4.1 Der leidende Gottesknecht

a. Im Alten Testament gibt es als Unikat das Vierte Lied vom Gottesknecht (Jes 52,13-53,12), in dem ein leidender Gerechter, ein verfolgter Prophet (vgl. Jes 42,1-9; 49,1-9; 50,4-9), das ihm zugefügte Unrecht vor Gott auf sich nimmt, damit die Übeltäter, die es verursacht haben, nicht bestraft werden, sondern eine Vergebung erlangen, die nicht „billig“ ist, sondern aus dem Leiden selbst heraus geschieht, durch das Opfer. So wird das Leiden nicht gottgefällig, aber auf die Bitte seines Knechtes hin von Gott zum Guten gewendet, für das Opfer und für die Täter. Gott steht zu seinem leidenden Knecht, indem er sein Leiden zur Sühne für die ihm angetane Schuld erklärt. Allerdings ist die Identität dieses Knechtes unklar. Im Kern ist vom „Opfer“ die Rede.

b. Das Opfer dient in antiken, polytheistischen Kulturen der Beeinflussung und Besänftigung der Gottheit, die ihrerseits auf Opfer angewiesen ist, um ihren Status und ihren Einfluss zu behaupten. Es herrscht das Prinzip des *do ut des*. Das Opfer ist dann etwas Eigenes, das der Gottheit dargebracht wird, damit sie diejenigen, die opfern, leben lässt.

Diese Vorstellung ist allerdings im biblischen Monotheismus grotesk, weil Gott ja immer schon der Schöpfer ist, dem alles gehört, und weil er jenseits der Welt und ihrer Tauschgeschäfte lebt. Deshalb zielt die prophetische Opferkritik genau gegen die Verwechslung der Rollen, die Verzweckung der Opfer, die Veräußerlichung des Kultes. Allerdings soll der Kult nicht abgeschafft, sondern erneuert werden. Er soll Gottes- und Nächstenliebe miteinander verbinden, weil er von der Last der Sünde befreit, indem er Vergebung schafft. Die Vergebung setzt das Opfer voraus – nicht weil Gott in seinem Zorn gnädig gestimmt werden müsste, sondern weil es zum Ethos der Vergebung gehört, dass sich der Täter seiner Schuld bewusst wird und dass er sich in die Vergebung voll einbringt. Das Opfer ritualisiert und symbolisiert – und ist insofern human, als es den Täter leben lässt, auch wenn er durch seine Gabe stirbt.¹³

In Jes 53 ist das Opfer kein Tier, sondern ein Mensch. Er ist insofern Opfer, als ihm Gewalt zugefügt wird, gegen seinen Willen (*victima*). Aber er lenkt die Schuld nicht auf die Täter zurück, sondern nimmt sie an, damit sie ihnen vergeben wird. Deshalb gibt es er sein Leben als Opfer (*sacrificium*). Ein solches Opfer darf nie erzwungen

¹³ Vgl. Adrian Schenker, Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham, in: Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992, 45-66.

werden – von Gott nicht und von Menschen nicht; es ist immer nur freiwillig denkbar, dann aber die äußerste Möglichkeit einer Erlösung durch Anteilnahme.

c. Im Judentum gibt es erst aus neutestamentlicher Zeit sichtbare Reflexe: dass ein Märtyrer zwar nicht den Tätern, aber dem ebenfalls schuldigen Volk die Sünde vergibt (4Makk 6,27ff.; 17,21f.).

d. Im Neuen Testament gibt es vorösterliche (Joh 1,29: „Seht, das Lamm Gottes ...“) und nachösterliche (1Kor 15,3-5: „für unsere Sünden gestorben“; Röm 4,25: „hingegen unserer Übertretungen wegen, auferweckt unserer Rechtfertigung wegen“; 1Petr 2,22-25) Glaubenszeugnisse, die von Jes 53 inspiriert sind. In der Jesustradition ist es vor allem die Abendmahlsüberlieferung, die einschlägig ist (Mk 14,22-25 parr.). Deren Historizität ist nicht prinzipiell, aber *en detail* umstritten. Allerdings wird Jesus wenigstens im Rückblick als der leidende Gottesknecht gesehen, der sein Leben geopfert hat, um die Sünder mit Gott zu versöhnen. Wegen der Abendmahlsüberlieferung und weil die jesajanische Prophetie für ihn so wichtig ist, liegt es nahe, dass er seinen eigenen Todesweg als Opfergang im Sinn des Gottesknechtes gesehen hat.

e. Durch das Motiv vom leidenden Gottesknecht kann dreierlei gezeigt werden:

- Das „Für uns“/„Für die Vielen“ resp. das „Um unseretwillen“/„Um der Vielen willen“ ist der Sinn seines Sterbens gemäß der Heiligen Schrift.
- Das Leiden Jesu hat in seiner Proexistenz und Theozentrik Heilsbedeutung.
- Weil Jesus der Sohn Gottes ist, kann sein stellvertretender Tod universale und eschatologische Sühne schaffen.

Der leidende Gottesknecht lässt von Gott seinen Tod zum Grund des Lebens für die Täter machen, weil er es als Opfer annehmen lässt. Die Motive des leidenden Gerechten wie des verfolgten Propheten werden eingespielt, weil der jesajanische Gottesknecht ein gerechter Prophet ist. Aber der Tod des Gerechten, die Verfolgung des Propheten wird dadurch mit Sinn gefüllt, dass die ursprünglich ganz anders beheimatete Opferthematik als Deutekategorie für eine Versöhnung der Menschen mit Gott herangezogen wird, die im Prozess der Vergebung die tödliche Sünde nicht unsichtbar, sondern sichtbar macht. Dadurch geschieht eine radikale Humanisierung des Opfers.

f. Die Frage nach der Identität des Gottesknechtes, die in Jes 53 wie im Judentum und in der Exegese bis heute offen bleibt (vgl. Apg 8,32ff.), wird – im Glauben – durch die Identifikation mit Jesus geklärt, so dass sich vom Alten Testament ein Blick auf Jesus ergibt, der dann auf die Deutung des Gottesknechtsliedes abfärbt.

Weiterführende Literatur:

zum Opfer

Caroline Fevrier, *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10)*, Turnhout 2009

Karin Finsterbusch – Armin Lange – K.F. Diethard Römfeld (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Numen 112), Leiden 2002

zu Jes 53

Hermann Spieckermann, *Gottes Liebe zu Israel* (FAT 33), Tübingen 2001, 141-153.

4.4.2 Der Erlöser

- a. Das Motiv des Lösegeldes wird an vielen Stellen des Neuen Testaments angespielt:
- Nach Mk 10,45 par. Mt 20,28 beschreibt Jesus sich als „Menschensohn“, der „zu dienen“ gekommen ist „um sein Leben zu geben als Lösegeld für viele“.
 - Nach 1Tim 2,6 hat Jesus Christus sein Leben als „Lösegeld für alle“ gegeben.
 - Nach 1Kor 6,19f. und 7,23 ist für die Gläubigen ein teurer Preis gezahlt worden, durch den sie freigekauft worden sind.
Nach Gal 3,13f. und Gal 4,5 sind die Gläubigen „herausgekauft“ (oder „losgekauft“) worden „vom Fluch des Gesetzes“ resp. vom „Gesetz“.
 - Nach 1Petr 1,18f. ist das „kostbare Blut“ Jesu der Preis, um den die Gläubigen erkauft worden sind.
Nach 2Petr 2,1 wird es falsche Lehrer geben, die leugnen, dass Christus die Christen gekauft hat, so dass sie ihm, dem Herrn, gehören.
 - Nach Offb 5,9f. und 14,3f. hat Gott die Gläubigen freigekauft, damit sie als Priester im Gottesdienst mitwirken können.
 - Nach Apg 20,28 wird komplementär gesagt, dass Gott sich durch das Blut seines eigenen Sohnes die Kirche „erworben“ hat.

Auch dort, wo explizit von „Erlösung“ (ἀπολύτρωσις: Lk 21,28; Röm 3,24; 8,23; 1Kor 1,30; Eph 1,7.14; 4,30; Kol 1,14; Hebr 9,15; 11,36), wörtlich allerdings: „Auflösung“ oder „Entlassung“ die Rede ist, kann das Lösegeld-Motiv im Hintergrund stehen.

b. Das Bild des Lösegeldes hat einen alttestamentlichen Haftpunkt im Exodus. Er wird an nicht wenigen Stellen als Freikauf aus der Sklaverei interpretiert (Dtn 15,15; 21,8; 24,18; 2Sam 7,23; Mi 6,4; Ps 78,42 u.ö.). Der Aspekt ist die neue Zugehörigkeit, das Eigentumsverhältnis Gott gegenüber, das sich im Gesetzesgehorsam bewähren soll. Allerdings bleibt offen, wer das Geld bekommt, und ob es zu Recht gezahlt wird.

c. Auch das alttestamentliche Motiv hat wie das neutestamentliche eine historische Referenz.

- Ein erster historischer Bezugspunkt ist der Freikauf von Kriegsgefangenen. Für sie musste – und konnte – auch nach Beendigung des Krieges ein Lösegeld gezahlt werden, damit sie in die Heimat zurückkehren konnten. Dazu konnte in seiner Stadt oder seiner Familie eine Sammlung veranstaltet werden (vgl. Philo, *Flacc.* 60 und dagegen Josephus, *ant.* XV 156); manchmal musste der Freigeverkaufte später das Geld wieder abstottern und zurückerstatten. Ähnlich kann man von Lösegeld zur Beendigung einer Geiselnahme sprechen.
- Ein zweiter historischer Bezugspunkt ist der Freikauf von Sklaven. Teils konnte er fingiert sein, indem die Sklaven ihr eigenes Lösegeld vor- und nachfinanzierten, teils konnten auch Freunde und Gönner den Preis entrichten.
- Ein dritter historischer Haftpunkt ist die Befreiung aus der Schuldhafte. Wer seine Schulden nicht bezahlen kann, wird äußerstenfalls von den Gläubigern inhaftiert oder versklavt, damit er seinen Besitz verliert und seine Schulden abarbeitet (Ex 22,2; Lev 25,39ff. 47ff.; Dtn 15,12; 2Kön 4,1; Neh 5,1-13; Jes 50,1; Am 2,6; 8,6). Nach Lev 25,48f. hatten die Verwandten die Pflicht, nach Möglichkeit die Schuldklaven freizukaufen.

Diese Referenzen bilden keine Blaupausen, zeigen aber Anknüpfungspunkte für ein differenziertes Verstehen.

d. Die neutestamentlichen Belege setzen unterschiedliche Akzente:

- Mk 10,45 par. Mt 20,28 sowie 1Tim 2,6 akzentuieren den unbegrenzten Einsatz Jesu für die Befreiung der Versklavten. Der Sklaventod am Kreuz ist die äußerste Konsequenz seines Dienstes.
- 1Petr 1,18f. erhellt die ungeheure Höhe des Preises und damit den Wert derer, die der Erlösung bedürftig sind.
- Gal 3,13f. und Gal 4,5 akzentuieren den Herrschaftswechsel unter dem Aspekt des Zieles, Offb 5,9f. und 14,3f. unter dem des Vollzuges. 2Petr 2,1 betont nicht mehr die Befreiung, sondern nur noch den neuen Gehorsam.
- 1Kor 6,19f. und 7,23 machen am hohen Preis, der für die Gläubigen entrichtet wurde, die Verpflichtung fest, nun dem neuen Herrn zu dienen.

Durchweg ist Jesus Christus derjenige, der den Preis bezahlt, und zwar mit seinem Leben (Mk 10,45 par. Mt 20,28) resp. seinem Blut (1Petr 1,18f.). Er selbst ist das Lösegeld. Der Erlöser ist die Erlösung. Offen bleibt die Frage, wem er das Geld entrichtet.

- Da die Menschen, die er erlöst, sich in der selbst- oder fremdverschuldeten Sklaverei des Todes befinden, wird oft gedeutet, dass Jesus – mit seinem Tod – den Teufel auszahlt. Dann würde das Motiv die Kehrseite des Bildes von Mk 3,27 bilden, dass er wie ein Dieb in Beelzebuls Haus eindringt, um ihn auszuplündern, heißt: die Menschen, die in seiner Gewalt sind, zu befreien. Aber es ist unvorstellbar, dass Jesus dem Teufel Tribut leistet.
- Die Alternative besteht darin, dass er den Lösepreis Gott bezahlt, weil ihm die Menschen gehören, die sich versklavt haben und in die Gefangenschaft der Sünde geraten sind. Die Zahlung leistet den Ausgleich, ohne den es nur eine billige Gnade (Bonhoeffer) gibt.

Jesus befreit aus der Sklaverei des Bösen, indem er durch sein Sterben den Preis bezahlt, den die Sünde kostet, damit hin diejenigen nicht zu entrichten brauchen, die sich von der Sünde haben versklaven lassen und gar nicht in der Lage wären, ihn zu zahlen. Die Zahlung leistet den Ausgleich, ohne den es nur eine billige Gnade (Dietrich Bonhoeffer) gibt. Das Motiv des Lösegeldes erhellt nicht den Preis, den man für sich zahlen muss, also etwa um einer Sache treu zu bleiben, sondern den man für andere zahlt, damit sie, die sich selbst nicht helfen können, ihre Schulden loswerden.

Weiterführende Literatur:

Knut Backhaus, „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu im Markusevangelium, in: Th. Söding (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium* (SBS 163), Stuttgart 1995, 91-118.

Elisabeth Hermann-Otto, *Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt* (Studienbücher Antike 15), Hildesheim u. a. 2009.

4.5 Zentrum: Sühne durch Stellvertretung

a. Das Sühnemotiv ist theologisch schwierig, weil seit der Interpretation durch Anselm von Canterbury (*Cur Deus homo*, ca. 1094-98) das juristische Denken im Schema von Beleidigung und Genugtuung Gottes dominiert (Satisfaktionslehre). Zu ihrer Zeit progressiv, leidet die Theorie darunter, dass sie sich Gott als den Empfänger von Ausgleichsleistungen vorstellt, die Menschen erbringen, während er nach dem biblischen Zeugnis in der Sühne der Gebende ist.

In nicht wenigen katholischen und orthodoxen Traditionen hat die Sühnetheologie dominiert, bis weit in die Frömmigkeit hinein. Sie ist aber im Neuen Testament nur ein, wenngleich starkes Motiv.

b. Ob Jesus selbst seinen Tod als Sühne gesehen hat, bleibt strittig, weil die Evangelien allenfalls eine implizite, aber keine explizite Sühnetheologie überliefern. Anders in drei wichtigen neutestamentlichen Briefen:

- Paulus erläutert im Herzstück des Römerbriefes den Heilstod Jesu als Sühne (Röm 3,21-26). Weitere Stellen sind strittig.
Paulus denkt an den heiligen Ort im Tempel, das Zentrum des Allerheiligsten, den Raum über dem innersten Altar, wo einst die Bundeslade die Gegenwart Gottes anzeigte (Ex 25,17-22), später aber eine heilige Leere herrschte, die den unsichtbaren Gott auf intensivste Weise repräsentierte. An diesen Ort sprengte der Hohepriester am Großen Versöhnungstag, *iom kippur*, das Opferblut, um für die unbewussten Sünden Vergebung zu erlangen (Lev 16). Paulus identifiziert diesen Ort der Gegenwart Gottes, die Erlösung stiftet, mit dem gekreuzigten Jesus, der von den Toten auferweckt worden ist.
- Der Hebräerbrief macht aus der Sühnetheologie das Zentrum der Soteriologie: Jesus ist der Hohepriester, der sich selbst opfert (Hebr 2,17; vgl. 9,5).
Der Brief setzt beim Dienst des Priesters an, durch ein Sühneopfer Versöhnung zu wirken (Hebr 2,17). Er radikalisiert aber diesen Dienst, weil er von dem einen Menschen geleistet wird, der Gottes Sohn ist; deshalb steht er nicht in der levitischen Ordnung, sondern in der ewigen Melchisedeks (Hebr 5,6.10; 6,20; 7,11.17.21.24 – Ps 110,4). Entscheidend ist, dass er nicht erst für eigene Sünden büßen muss, sondern ganz im Dienst am Heil anderer aufgehen kann, und nicht mit fremdem Blut, sondern mit seinem eigenen sühnt, also niemanden funktionalisiert, sondern sich selbst hingibt. Deshalb ist diese Sühne „ein für allemal“ (Hebr 7,27; 9,12; vgl. 10,2).
- Der Erste Johannesbrief verbindet die Theologie der Agape Gottes mit dem Sühnetod Jesu (1Joh 2,2; 4,10).
Der Brief in johanneischer Tradition erläutert nicht den Begriff der Sühne, sondern setzt ihn voraus, um mit seiner Hilfe die Intensität des Beistandes Jesu (1Joh 2,1f.) und die Unbedingtheit der Liebe Gottes zu erhellen (1Joh 4,8ff.).

Die Sühnetheologie ist also eine Reflexionsgröße. Das griechische Wort hat mit Gnade und Vergebung zu tun (Lk 18,13). Im Aktiv ginge es darum, Gott gnädig zu stimmen, im neutestamentlichen Passiv geht es darum, begnadigt zu werden.

c. In der alttestamentlichen Sühnetheologie gewinnt die Opfertheologie eine spezifische Ausprägung. Während das Sündopfer (Lev 4; vgl. Jes 53) den Aspekt hat, die tödliche Macht der Sünde im Tod eines Tieres zu symbolisieren, ist der Akzent des Sühnopfers, dass die Opfernden bewusst eine gerechte Strafe für ihr Vergehen akzeptieren, die zu ihrem Glück symbolisch, in ritueller Form, erlitten werden kann. Durch die Sühne werden also die Täter dadurch von ihrer Schuld befreit, dass sie Gottes Strafe akzeptieren und als symbolische Wiedergutmachung ein Tier opfern.

d. Paulus scheint der erste zu sein, der explizit diese Sühnetheologie durch die Christologie transformiert. Er könnte allerdings in Röm 3,25 traditionelle Motive aufnehmen. Er denkt in erster Linie typologisch: Jesus ist der Ort eschatologischer Vergebung, weil er der Ort eschatologischer Gottesgegenwart ist. Paulus identifiziert Jesus aber nicht nur als Ort der Sühne, sondern interpretiert ihn auch dreifach:

- „Durch den Glauben“ nennt den anthropologisch-soteriologischen Aspekt: Es ist der rechtfertigende Glaube, durch den die Sühnewirkung vermittelt wird.
- „In seinem Blut“ nennt den christologisch-soteriologischen Aspekt: Es ist der Gekreuzigte in der Hingabe seines Lebens, durch den Gott Sühne schafft. Die nächste Parallele ist die Herrenmahlstradition (1Kor, 11,23ff.: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut“).
- „Zum Erweis seiner Gerechtigkeit“ nennt das Ziel des Geschehens und lenkt zum Subjekt des Satzes zurück. Gott, der seine Gerechtigkeit durch Jesu Kreuzestod *erwiesen* hat, offenbart dies im Evangelium.

Durch diese Kontextualisierung gelingt Paulus die Personalisierung der Sühnetheologie, ohne die sie keine Glaubensfrage wäre.

e. Der Hebräerbrief arbeitet die paulinische Kulttheologie aus, indem er die Humanität und Theozentrik des Heildienstes Jesu mit alttestamentlichen Bausteinen rekonstruiert.

f. Der Erste Johannesbrief setzt alles auf die Liebe – und deutet die Sühne als Erweis der Größe, die diese Liebe in einer Welt des Unheils hat. Liebe kostet. Das schreckt Jesus nicht ab.

Weiterführende Literatur:

Bernd Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn ²2000.

5. Die Markuspassion

a. Die Markuspassion ist die älteste Leidensgeschichte. Sie folgt einem Aufbau, der historische Erinnerung mit theologischer Orientierung verbindet, ist aber nicht frei erfunden, sondern baut auf einer vormarkinischen Tradition auf, deren Umfang umstritten ist.

b. Die Markuspassion vermittelt auf der Ebene des Kanons einen ersten Gesamteindruck der Leidensgeschichte, der zur Basis vor allem der Matthäuspassion geworden ist, aber auch die Lukas- und die Johannespassion beeinflusst hat.

5.1. Komposition und Genese der Markuspassion

5.1.1 Komposition

a. Die Markuspassion ist im selben Episodenstil wie das gesamte Evangelium geschrieben. Durch gezielte Auswahl und Gestaltung entsteht ein geschlossener Gesamteindruck, der die historischen, juristischen und theologischen Aspekte zu einer Einheit verbinden soll, wiewohl eine historisch-kritische Exegese Brüche und Spannungen aufzeigen kann.

b. Die Hauptfigur ist durchweg Jesus selbst. Auch wenn er zum Opfer gemacht und umgebracht wird, ist er die alles entscheidende Bezugsperson. Durch die Komposition der Markuspassion kommt diese narrative Christologie klar zum Ausdruck.

Mk 14,43-52	Jesus wird verhaftet
Mk 14,53-65	Jesus wird vom Hohen Rat verhört und verurteilt
Mk 14,66-72	Jesus wird von Petrus verleugnet
Mk 15,1-15	Jesus wird von Pilatus verhört und verurteilt
Mk 15,16-20a	Jesus wird verspottet
Mk 15,20b-32	Jesus wird gekreuzigt
Mk 15,33-41	Jesus stirbt
Mk 15,42-47	Jesus wird begraben

Das Grundgerüst ist durch die Ereignisfolge vorgegeben, die plausibel rekonstruiert wird. Allerdings ist die Erzählung literarisch stark gestaltet: erstens durch Fokussierung, zweitens durch Reflexion. Die Fokussierung geschieht durch christologische Konzentration; erhellend ist der Strukturvergleich mit 1Kor 15,3-5 („gestorben – begraben ... [auferstanden – erschienen – vgl. Mk 16,1-8]). Die Reflexion geschieht durch den permanenten Bezug auf das Alte Testament, besonders intensiv in den Worten Jesu selbst (Mk 14,61f. – Dan 7,13f.; Mk 15,34 – Ps 22,2).

c. Durchweg ist Jesus im genauen grammatikalischen Sinn des Wortes „passiv“: An ihm wird gehandelt. Da er aber – zuletzt in Gethsemane (Mk 14,32-42) – dieses Leiden angenommen hat, ist er in der Passivität aktiv: Er ist nicht nur die Hauptperson, um die sich alles dreht. Indem er sich verhaften, verhören, verurteilen, verleugnen, verspotten und kreuzigen lässt, bringt er das, was mit ihm gemacht wird, mit dem in Verbindung, was er macht: die Nähe der Gottesherrschaft zu erschließen.

- Bei der Verhaftung wird er durch den Judaskuss identifiziert, verweist aber auf die Schrift, um den Heilswillen Gottes ins Spiel zu bringen (Mk 14,48f.).
- Beim Verhör vor dem Hohen Rat lässt er die falschen Anschuldigen über sich ergehen, um sich dann aber vor dem Hohen Priester als messianischer Gottessohn und Menschensohn zu bekennen (Mk 14,61f.).
- Vor Pilatus spiegelt er die Frage des Richter, ob er der König der Juden sei, zurück, und schweigt dann (Mk 15,2.5).

Der einzige Passus, in dem Jesus aktiv ist, ist paradoxerweise sein Sterben. Er stirbt mit der Klage von Ps 22,2 (Mk 15,34. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“). Dieses Wort ist das erste Wort, das von Jesus nach dem: „Du sagst es“ vor Pilatus (Mk 15,2) überliefert wird. Sein Schweigen ist passiver Widerstand im genauen Sinn des Wortes.

5.1.2 Genese

a. Die Markuspassion ist keine freie literarische Gestaltung, sondern, wie die Evangelien insgesamt, traditionsgebundene Literatur. In der Exegese herrscht weitgehende Einmütigkeit, dass Markus eine vormarkinische Tradition aufgenommen hat, aber keine Einmütigkeit, wie umfangreich diese Tradition gewesen ist oder welche Gestalt sie gehabt hat.

b. Im 20. Jh. stand die Frage nach der Unterscheidung von Tradition und Redaktion im Vordergrund, weil man durch Quellenkritik näher an die Ereignisse wollte, um den Quellenwert besser einschätzen zu können. Als typisch markinisch galt dann oft nur, was Markus an den Traditionen verändert habe. Angesichts der Widersprüchlichkeit literarkritischer Hypothesen und der literarischen Kohärenz eines traditionsabhängigen Textes ist die Bedeutung der Diachronie im 21. Jh. stark zurückgegangen. Sie ist nicht obsolet; man muss aber methodisch mit diversen Hypothesen spielen und Alternativen bedenken. Entscheidend ist die Analyse und Interpretation des kanonisch gewordenen Endtextes.

c. Eine Grundsatzfrage lautet, ob es eine zusammenhängende vormarkinische Passionsgeschichte oder nur Einzelüberlieferungen gegeben hat, die erst Markus zusammengefügt hat.

- Rudolf Bultmann denkt an zwei Pole: Verhaftung und Vorstellung vor dem Hohen Rat (Mk 14,43-52.53a) und Pilatusprozess sowie Kreuzigung (Mk 15,1-5.15b24a.37)¹⁴.

Dieses Modell lässt aber die Frage nach Zusammenhängen offen und arbeitet – in verschiedenen Varianten – mit sehr vielen Zusatzannahmen, so dass Wachstumsmodelle sehr unterschiedlichen Zuschnitts kreiert werden. Im Ergebnis würde Markus einen Zusammenhang rekonstruiert haben, der sich mehr oder weniger von selbst ergibt, und – vor allem durch die Verhandlung vor dem Hohen Rat – ohne Rücksicht auf juristische Probleme die Szene christologisch aufgeladen haben.

- Die Vertreter einer größeren vormarkinischen Einheit weisen auf Charakteristika gerade dieser Perikopenfolge hin:
 - Einheit des Ortes (aus der Stadt zum Ölberg durch die Stadt nach Golgotha),
 - Einheit der Zeit – mit durchlaufender Tageszeiten und kontinuierlicher Stundenzählung ab dem Todesbeschluss (Mk 14,1f.), immer genauer in der Kreuzigungsgeschichte werdend,
 - Einheit der Handlung mit einer ununterbrochenen Ereigniskette, in der an den diversen Orten Spezifika verhandelt werden (z.B. die Messiasfrage vor dem Hohen Rat und die Aufstandsfrage vor Pilatus), aber eines sich aus dem anderen in narrativer Schlüssigkeit ergibt.

Das Geflecht der Bezüge ist deutlich enger als im Rest des Evangeliums.

Aus diesem Grund ist die Annahme einer vormarkinischen Passionstradition wahrscheinlicher als der Schluss auf versprengte Einzeltraditionen.

¹⁴ Geschichte der synoptischen Tradition (1921), 8. Auflage (FRLANT 29), Göttingen 1967, 282-308.

d. Wenn mit einer vormarkinischen Tradition gerechnet wird, gehen die Ansichten weit auseinander.

- Eine extreme Auffassung vertritt Rudolf Pesch¹⁵: Der Evangelist folge im wesentlichen bereits seit Mk 8,27, dem Messiasbekenntnis des Petrus, einer literarischen Vorlage. Dann wäre allerdings dessen Autor ein *alter ego* des Evangelisten selbst. Die ab Mk 8,27 gesammelten Überlieferungen sind zwar kompositorisch auf die Passion ausgerichtet, aber in sich so disparat, dass weitere Überlegungen zur Traditionsgeschichte angespielt werden müssten.
- Auf der anderen Seite der Extreme liegt Josef Ernst¹⁶: Nur die Kreuzigung, das Begräbnis und die Auffindung des leeren Grabes hätten zum vormarkinischen Traditionsbestand gehört, weil hier als zentrale Bezugsfigur der leidende Gerechte zu erkennen sei und weil nur hier die Stundenzählung beobachtet werden könne. Allerdings bliebe dann unerklärt, weshalb es zu dem großen Vorbau gekommen ist. Ernst verweist auf liturgische Vorgaben und christologischen Interessen – die aber durch Überlieferung hätten substantiiert werden müssen.

Zwischen beiden Extremen zeichnet sich ein breites Feld größerer Wahrscheinlichkeiten ab.

- Recht weit steckt Peter Dschulnigg die Grenzen ab: Ab Mk 10,32 folge der Evangelist im wesentlichen seiner Tradition.¹⁷ Dafür spricht, dass der Erzählbogen spätestens ab dem Einzug in Jerusalem straff gespannt ist. Die vormarkinische Passionsgeschichte wäre dann so etwas wie ein Jerusalemer Kurz-Evangelium. Wahrscheinlicher ist aber eine Konzentration auf das Passionsgeschehen im engeren Sinn, zumal z.B. das Doppelgebt (Mk 12,28-34) bei Lukas mitt in der Verkündigung Jesu platziert ist (Lk 10,25-35).
- Wilfried Eckey lässt die Tradition mit dem Einzug beginnen, aber nur die narrativen Episoden bis zum Begräbnis umfassen.¹⁸ Hier ist die Unsicherheit durch literarkritische Einschnitte höher, die literarische Geschlossenheit aber größer.

In jedem Fall sprechen starke Indizien dafür, dass die Perikopenfolge von Mk 14,43 – 15,46 im wesentlichen vormarkinisch ist und vom Evangelisten in sein Werk en bloc aufgenommen wurde, nicht ohne dass es sprachlich und theologisch bearbeitet worden wäre. Ein durchgesponnener Faden ergibt sich von Mk 14,1 (Todesbeschluss) bis Mk 16,8 (Grabesevangelium). Hier ist der Kern der vormarkinischen Tradition zu suchen. Kaiaphas bleibt ungenannt; vielleicht war er noch Hoherpriester (bis 36 n. Chr.), als die Geschichte erstmals erzählt wurde. Dass der Name als bekannt vorausgesetzt wird, spricht in jedem Fall für eine starke Tradition der Kontinuität.

¹⁵ Das Markusevangelium (HThKNT II/2), Freiburg i. Br. 1977, 1-27.

¹⁶ Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981, 394-397.

¹⁷ Das Markusevangelium (ThHKNT), Stuttgart 2007, 43ff.

¹⁸ Das Markusevangelium, Neukirchen-Vluyn ²2008, 27f.

5.2 Die Verhaftung Jesu (Mk 14,43-52)

- a. Die markinische Verhaftungsszene ist – wie sich im synoptischen Vergleich zeigt – von großer Nüchternheit. Zwei Schwerpunkte ragen heraus: der Judaskuss und das Selbstzeugnis Jesu. Eine Besonderheit ist die Flucht des nackten Mannes (Mk 14,51f.), die – nur bei Markus – einen farbigen Schlussakzent setzt.
- b. [Kontext] Die Erzählung ist nicht isoliert, sondern nur im Zusammenhang der Passionsgeschichte zu betrachten. V. 43 setzt den Schluss der Gethsemane-Geschichte (V. 42), aber auch den Entschluss des Judas, Jesus zu verraten (Mk 14,10f.), und die Ankündigung des Geschehens durch Jesu voraus (Mk 14,17-21). Die Verhaftung verlief im Sande, würde sie nicht vom Verhör fortgesetzt.
- c. [Struktur] Die Erzählung folgt den einfachen Baugesetzen populären Erzählens.

Mk 14,43-46	Die Verhaftung Jesu mit dem Judaskuss
Mk 14,47	Der Schwertstreich eines Anwesenden
Mk 14,48f.	Das Selbstzeugnis Jesu
Mk 14,50ff.	Die Flucht der Jünger

Durch diese einfache Gestaltung kommen subtile Bezüge zum Ausdruck.

- Jesus wird von Judas, „einem der Zwölf“, durch einen Kuss, das Zeichen der Freundschaft identifiziert – und dadurch ans Messer geliefert; Jesus hingegen identifiziert sich selbst durch den Hinweis auf sein öffentliches Wirken, das die Nacht-und-Nebel-Aktion der Verhaftung desavouiert.
- Die Jünger Jesu, seine Begleiter, verhalten sich in jeder Hinsicht unangemessen.
 - Judas verrät ihn.
 - Die Jünger Jesu fliehen (Mk 14,50).
Das Gegenbild des nackten Jünglings ist eine humoristische Persiflage, bei der einem das Lachen im Hals stecken bleibt.
Offen bleibt, wer das Schwert geführt hat.

Die Bezüge sind dadurch konstituiert, dass Jesus nach dem Gethsemane-Gebet bereit ist, den Weg des Leidens zu gehen – ohne dass er das Unrecht nicht mehr beim Namen nannte, während die Jünger ihm zwar die Treue versprochen haben (Mk 14,26-31), aber so schwach werden, wie sich das in Gethsemane beim Schlaf der Drei gezeigt hat (Mk 14,32-42).

d. [Genese] Die Episode macht nur als Teil eines größeren Ganzen Sinn und gehört deshalb zur vormarkinischen Traditionsgeschichte. Oft werden die Verse 48 und 49 als redaktionelle Zutat gesehen.¹⁹ Dann würde rein das Geschehen geschildert worden: sein: Kuss – Verhaftung – Schwertstreich – Flucht der Jünger. Tatsächlich kommentiert Jesus weder Judas noch die Gewaltaktion. Überdies macht Mk 14,48f. nur Sinn im Verweis auf eine Vorgeschichte, wie Markus sie in seinem Evangelium (paradigmatisch) erzählt. Aber die Verse sind eine kritische Stellungnahme Jesu, die – indirekt – den Judaskuss wie den Schwertstreich aufheben.²⁰ Wenn der Schwertstreich nicht von einem Jünger, sondern von einem Passanten ausgeführt ist, erklärt sich, dass Jesus keinen Kommentar abgibt (anders als nach den Synoptikern). Deshalb sind sie eher traditionell. Sie setzen allgemeines Wissen voraus, was für Jesus typisch gewesen ist, aber nicht spezifisch genau die Perikopen, die Markus überliefert und gestaltet hat.

¹⁹ So von *Joachim Gnilka*, *Das Evangelium nach Markus I (EKK II/1)*, Neukirchen-Vluyn 1979, 269.

²⁰ So *Peter Dscxhulnigg*, Mk 375.

5.2.1 Die Rolle des Judas

- a. Mk 14,43-46 schildert nur das Ende einer langen Entwicklung, die zum Verrat führt.
- Schon von der ersten Erwähnung an wird Judas als Verräter ausgewiesen (Mk 3,14-19). Stereotyp heißt es: „einer der Zwölf“ (Mk 14,10; vgl. 14,20).
 - Im Unterschied zu den anderen Evangelisten ist Markus allerdings sehr zurückhaltend, was Details und moralische Belastungen angeht.

Markus konzentriert sich auf das Dass – nicht auf das Wie. Dadurch konzentriert er sich auf das Kernproblem. Es liegt für ihn weniger bei einer Psychologie des Judas (die er nicht bietet) denn auf der Verschränkung von göttlichem und menschlichem Handeln in der Passion Jesu.

b. Nach Mk 14,43-46 handelt Judas zielstrebig und erfolgreich: Er betritt den Ort, identifiziert Jesus, wie zuvor verabredet, mit einem Kuss und lässt dann die Polizisten machen. Im Evangelium ist nicht mehr von ihm die Rede (anders als nach Matthäus, der vom schrecklichen Suizid des Judas erzählt). Im Fokus von Mk 14,43-53 handelt es sich um eine offene Denunziation. Judas führt das Verhaftungskommando an und zeigt den Bewaffneten, wen sie binden und abführen sollen. Der Kuss zeigt den Verrat der Freundschaft.

c. Im Licht der Vorangehenden werden die Dimensionen seines Handelns (aus der Sicht des Evangelisten) deutlich.

- Das stereotype Grundwort heißt παραδίδομι (*paradidomi*), zu Deutsch: „übergeben“, „ausliefern“ – oder, als moralisches Wertungswort, „verraten“ (Mk 3,19; 14,10f; 14,20). Hier spielt alles zusammen: Judas übergibt Jesus den Händen der Bewaffneten; er liefert ihn den jüdischen Behörden aus. Das ist ein Verrat. „Ausliefern“ ist deshalb oft die beste Übersetzung.
- Nach Mk 14,10ff. wird der Vorsatz deutlich. Geld ist bei Markus nicht das Motiv, sondern die Prämie (Mk 14,11). Nach Mk 14,11 sucht Judas nach einem günstigen Moment. Das erklärt sich vor dem Hintergrund von Mk 14,1f., dass die Hohenpriester Jesu vor dem Fest und am liebsten still und heimlich habhaft werden wollen, weil er im Volk so beliebt ist. Mk 14,43-46 erzählt dann die prompte Umsetzung: Mitten in der Nacht knapp vor der öffentlichen Paschafeier am nächsten Tag findet sich eine Gelegenheit.
- Nach Mk 14,17-21 sagt Jesus, ohne Judas, beim Namen zu nennen, den Verrat eines Tischgenossen aus dem Zwölferkreis voraus – ohne dass alle wissen, nur Judas käme in Betracht. Vielmehr fragen alle, ob sie es seien – und gestehen damit indirekt, selbst die Rolle des Judas spielen zu können.
- In Vers 21 wird die Dialektik von Schuld und Versöhnung, Gnade und Strafe auf der dunklen Seite der Medaille ansichtig. Dem „Wehe“ für Judas entspricht das Heil für die Vielen (Mk 14,22-25).
- Nach Mk 14,41f. kündigt Jesus das, was ab Mk 14,43 erzählt wird, in einer Dialektik an, die Judas' Schuld mit Gottes Heil untrennbar verknüpft.

Bei Markus wird das Paradox des Heilshandelns Gottes, ohne das es keine Rettung geben würde, nicht auflösen, sondern darstellen.

d. Der Kern der neutestamentlichen Soteriologie besteht darin, dass aus Tod Leben entsteht und aus Sünde Heil. Der Grund besteht darin, dass die Rettung nicht an der Not vorbei, sondern nur durch sie hindurch geschieht und Vergebung nicht aus sicherer Entfernung, sondern nur in Anteilnahme am Leid der Opfer.

Dem entspricht:

- Judas lädt schwere Schuld auf sich; er ist in das unschuldige Leiden Jesu verstrickt, ohne dass es für ihn nach Markus eine Ausrede gäbe. Aber Gott wendet das Böse zum Guten – wie es der Schrift entspricht.
- Die Gnade Gottes, die den Kreuzestod nicht als Anlass zur Vernichtung, sondern als Moment der Erlösung nimmt, entlastet nicht Judas, sondern deckt seine Schuld auf, ohne dass aber Gott auf seine Rolle als Rächer festgelegt bliebe.

Im Gegenüber von Mk 14,21 und 14,41 zeigt sich die Dialektik des Heiles, das durch das Gericht sich verwirklicht, weil Liebe ohne Gerechtigkeit blass und Gerechtigkeit ohne Liebe hart wäre.

- In Mk 14,21 deckt das „Wehe“, eine prophetische Redegattung, die Unausweichlichkeit einer Strafe im Gericht auf, die notwendig ist, wenn zwischen Gut und Böse zu unterscheiden ist. „Besser nie geboren“ heißt: dem Tod geweiht. Allerdings folgt aus dem Wehe nicht die Verdammung.
- In Mk 14,41 bleibt offen, wer das Subjekt der Auslieferung ist: Judas oder Gott. Die Alternative ist aber falsch, weil Gott ja nicht an Menschen vorbei, sondern durch sie und mit ihnen handelt – wodurch sie nicht zu Marionetten, sondern gerade im Gegenteil zu Freien werden. Umgekehrt hindert Judas durch seinen Verrat Gott nicht an der Durchführung seines Heilsplanes, sondern muss es sich gefallen lassen, dass er zum Werkzeug göttlicher Gnade wird, auch wenn ihm das nicht bewusst ist oder er es ablehnen würde.

Gerade weil es keine Moralisierung gibt, kommt die Härte des Konfliktes wie die Größe der Lösung bei Markus besonders klar zum Ausdruck.²¹

e. Judas ist der Anführer einer „Schar“ (ὄχλος). Der Text verwendet keinen militärischen oder polizeilichen Fachausdruck, vielleicht um das Improvisierte und Unrechtmäßige der Verhaftung Jesu aufzuzeigen. Die mitgeführten Waffen weisen sie aber als Trupp aus, der in einer irgendwie offiziellen Mission unterwegs ist. Der Ausdruck „Knecht des Hohenpriesters“ (Mk 14,47) weist in dieselbe Richtung. Der Aspekt ist die (ungeordnete) Menge. Die Festnahme ist Gewaltanwendung. Die Fortsetzung zeigt, dass es – im vorgegebenen Rahmen – rechtens war. Es handelt sich um eine Rotte des Hohenpriesters, wahrscheinlich nicht um eine wild zusammengewürfelte Schlägertruppe, sondern um die Tempelpolizei.

Weiterführende Literatur:

Hans-Josef Klauck, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg - Basel - Wien 1987.

Martin Meiser, Judas Iskariot. Einer von uns, Leipzig 2004.

²¹ Abgeschmackte Unterhaltung bietet *Leo G. Linder*, Judas, der Komplize. Die Wahrheit über den Jünger Jesu, Gütersloh 2014.

5.3.2 Der Schwertstreich

a. Es ist nach Markus unklar, wer das Schwert geführt hat. Nach den anderen Evangelien ist es ein Jünger Jesu (Mt 26,51; Lk 22,49), nach Johannes ist es Petrus (Joh 18,10). Dann wird auch die Gewalttat kritisch von Jesus kommentiert.

Bei Markus ist aber nicht von denen die Rede, die Jesus nachfolgen²², sondern von denen, die „dabeistanden“. Das können zufällige Zeugen gewesen sein²², die sich zum Eingreifen haben hinreißen lassen, oder aber auch Mitglieder des Kommandos²³. Das Schweigen Jesu deutet in diese Richtung.²⁴

b. Der Schwertstreich deutet nach Markus nicht darauf hin, dass Jesus mit seiner Verhaftung gerechnet und deshalb aufgerüstet hätte oder dass es in seinem Jüngerkreis eine solche Vorsorgemaßnahme gegeben hätte. Vielmehr wird das Gewaltsame und Selbstzerstörerische der Aktion zum Ausdruck gebracht. Die Häscher erleiden selbst eine blutige Wunde.

5.3.3 Das Selbstzeugnis Jesu

a. Nach Mk 14,48f. demaskiert Jesus das Hinterhältige der Verhaftung. Der Heimlichkeit setzt er die Offenheit entgegen, der Wortlosigkeit die Rede, der Gewalt die Friedfertigkeit.

b. In Vers 48 entlarvt Jesus das Lächerliche des Rollkommandos. Mit „Räuber“ (ληστές) sind nicht gewöhnliche Strauchdiebe, sondern Schwerverbrecher, die die öffentliche Ordnung störten und deshalb politischen Aufrührern, Unruhestiftern, nahe kamen. Die beiden, die mit Jesus gekreuzigt wurden, waren nach Mk 15,27 – mit demselben griechischen Wort bezeichnet – gleichfalls „Räuber“. Mithin nimmt Jesus nach Markus schon das bittere Ende vorweg. Die Gewalt liegt aber nicht auf Seiten Jesu, sondern der Häscher. Das Unrecht, dass der Gewaltlose als Gewalttäter angeklagt und verurteilt wird, zeichnet sich bereits dem Auftakt ein, weil Jesus Klartext spricht.

c. Nach Vers 49 betont Jesus die kontinuierliche Öffentlichkeitsarbeit, die zu seiner Mission gehört. Das ist ein Wesenszug seiner Verkündigung. Jesus sucht die Öffentlichkeit, weil er für das Evangelium Gottes (Mk 1,14) wirbt. Eine Sachparallele ist Joh 18,20, Jesu Selbstzeugnis im Haus des Hannas.²⁵ Während bei Johannes Synagoge und Tempel genannt sind, ist bei Markus nur der Tempel erwähnt.

²² So Joachim Gnilka, Mk II 269.

²³ So Peter Dschulnigg, Mk 375.

²⁴ Anders Wilfried Eckey, Mk 467. Er denkt an einen Jünger und harmonisiert so Markus mit den anderen Evangelien.

²⁵ Vgl. Th. Söding, Öffentliche Lehre. Orte der Theologie im Horizont des Johannesevangeliums, in: Norbert Mette – Matthias Sellmann (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg - Basel - Wien 2012, 138-172.

d. Mk 14,49 verweist zurück auf die Jerusalemer Streitgespräche nach der Tempelaktion, die allesamt im Tempelgebiet spielen und den Lehrer Jesus in Szene setzen.

Mk 12,13-17	Die Steuerfrage mit Pharisäern und Herodianern
Mk 12,18-27	Der Streit mit den Sadduzäern über die Auferstehung
Mk 12,28-34	Der Konsens mit einem Schriftgelehrten über das Doppelgebot
Mk 12,35ff.	Die Differenz in der Messiasfrage mit den Schriftgelehrten
Mk 12,37b-40	Die Kritik an der Heuchelei der Schriftgelehrten
Mk 12,41-44	Das Lob der armen Witwe gegenüber den Reichen

In dieser Serie werden wichtige Fragen verhandelt, meist kontrovers und insofern brisant, als Jesus sich mit allen führenden Gruppen anlegt, aber doch gleichzeitig so, dass, angefangen von der Steuerfrage, deutlich wird, wie wenig Grund für die Aktion gegen Jesus besteht und dass er nicht im mindestens als „Räuber“ unschädlich gemacht werden müsste.

5.3.4 Die Flucht der Jünger Jesu

a. Die Jüngerreaktionen, von denen Markus erzählt, passen ins Bild der vorangehenden Perikopen vom Verlassen und Verleugen (Mk 14,27-31) sowie vom Schlaf in Gethsemane. Die Flucht (Mk 14,50) zeigt ihre Angst. Sie reagiert auf die Gewalteskalation (Mk 14,47) nach dem Motto: „Rette sich, wer kann!“. Sie wird noch gesteigert durch die Verleugnung des Petrus (Mk 14,66-72). Sie wird vom Mut der Frauen kontrastiert, die auf Golgotha zu Zeuginnen der Kreuzigung werden, weil sie nicht geflohen sind (Mk 15,40f.).

b. Rätselhaft und faszinierend ist die Flucht des jungen Mannes, der nackt fliehen muss, weil er Jesus noch ein wenig weiter folgt und sich dem Zugriff der Häscher zu entziehen vermag (Mk 14,51f.). Er gehört nicht zu den Zwölf, war aber an Ort und Stelle und gehört auf Jesu Seite, also zu seinen Nachfolgern.

Die Szene ist nicht naiv, sondern mit der Anspielungen auf eschatologische Motive durchtränkt (vgl. Am 2,16). Aber sie ist so überflüssig und pittoresk, dass sie sich am ehesten als historische Erinnerung erklärt. Dann aber stellt sich unabweisbar die Frage nach einem möglichen Zeugen des Ereignisses. Die Forschung denkt traditionell oft an den Evangelisten selbst²⁶ und dann an Johannes Markus (pg 12,12), den überlieferten Verfasser des Werkes. Wäre es so, bedürfte er keiner (schriftlichen) Passionsgeschichte. So deutet einiges in die Richtung des Autors eben dieser Passionsgeschichte.²⁷

²⁶ Anderer Meinung ist *Josef Ernst*, Mk 436.

²⁷ Vorsichtig in dieser Richtung bewegt sich *Wilfried Eckey*, Mk 469.

5.3 Das Verhör vor dem Hohen Rat (Mk 14,53-65)

a. Mk 14,53 – 15,20 schildert eine kohärente Ereignisfolge: Jesus wird zuerst vom Hohen Rat, dann von Pilatus zum Tode verurteilt. Der Bericht gewinnt im ersten Teil durch die Verschränkung mit der Petrusgeschichte an Dramatik.

Mk 14,53-72	Jesus vor dem Hohen Rat
14,53	Die Vorführung
	14,54 Petrus im Hof
14,55-59	Die falschen Zeugen
14,60ff.	Das Verhör des Hohenpriesters
14,63f.	Die Verurteilung Jesu zum Tode
14,64	Die Verspottung Jesu
	14,66-72 Die Verleugnung Jesu
Mk 15,1-20	Jesus vor Pilatus
15,1	Die Überstellung
15,2-5	Das Verhör Jesu
15,6-15	Die Amnestie des Barabbas und die Verurteilung Jesu
15,16-20	Die Verspottung Jesu

Die Berichte sind eng aufeinander bezogen.

- Der Prozess vor dem Hohen Rat führt zur Anklage vor Pilatus.
- Treibende Kräfte sind hier wie dort die Hohenpriester.
- Im Mittelpunkt des ersten Prozessberichtes steht die Gottessohnschaft Jesu, im Mittelpunkt des zweiten die Königswürde Jesu. Beide christologischen Themen greifen die Reich-Gottes-Botschaft auf (Mk 1,9-15).
- Beide Male ist Jesus als Angeklagter seinen Richtern ausgeliefert, beide Male bestimmt er aber durch sein Reden und sein Schweigen hintergründig das Geschehen.
 - Vor dem Hohenpriester
 - reagiert Jesus zuerst mit Schweigen auf die falschen Anschuldigungen (Mk 14,60f.),
 - bevor er auf die Messiasfrage (Mk 14,62) mit einem klaren christologischen Selbstbekenntnis reagiert (Mk 14,63: „Ich bin's ...“).
 - Das führt zu seiner Verurteilung.
 - Vor Pilatus
 - spiegelt Jesus zuerst die Messiasfrage (Mk 15,2a) an den Fragesteller zurück (Mk 15,2b: „Du sagst es“),
 - bevor er auf die Anklagen der Hohenpriester (Mk 15,3) mit Schweigen antwortet (Mk 15,4f.).
- Beide Berichte enden mit einer Verspottungsszene, die die Verspottung unter dem Kreuz vorwegnimmt.

Die enge Beziehung ist das Ergebnis literarischer Bearbeitung – vormarkinisch oder erst durch Markus.

b. Wegen der christologischen Tiefe und juristischen Brisanz steht die Verhö rerzählung im Fokus literarkritischer Überlegungen, die teils tiefe Einschnitte in den Text vorsehen.

- Nach Rudolf Bultmann ist die gesamte Erzählung aus Mk 15,1 herausgesponnen worden, damit alttestamentlich gefärbte Christologie getrieben werden könne.²⁸ Damit würde die Zielrichtung der Verhaftungsszene verfehlt.
- Nach Eta Linnemann sind zwei ursprünglich selbständige Geschichten sekundär zusammengearbeitet worden, von denen eine Jesu Schweigen, die andere Jesu Bekenntnis in Szene gesetzt habe.²⁹ Damit ist aber das Spannungsmoment zerbrochen.

Die besten Gründe sprechen dafür, dass der Kern der Überlieferung vormarkinisch ist. Allerdings stellen sich weitere Fragen.

- In den Versen 54 sowie 66-72 wird Petrus mit seiner Verleugnung Christi in Szene gesetzt. Solche „sandwich“-Konstruktionen kennt Markus auch sonst als literarisches Mittel der Spannungssteigerung (vgl. Mk 3,20-35; 5,21-43). Deshalb kann er auch hier seine Hand im Spiel gehabt haben.
- Die Verse 57-59, die das Tempelmotiv einbringen, scheinen Vers 56 zu doppeln, der bereits von falschen Zeugen spricht. Daraus wird auf eine vormarkinische³⁰ Überarbeitung geschlossen. Aber damit sind die Grenzen literarkritischer Urteilsbildung überschritten.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist der doppelte Prozessbericht ein Teil der vormarkinischen Passionsüberlieferung, eine zusammenhängende Erzählung, die mit dem Kreuzigungsbericht fortgesetzt worden ist und von Markus überarbeitet wurde. Sichere redaktionsspuren des Evangelisten gibt es nicht, am ehesten in der Verschachtelung zwischen dem Bekenntnis Jesu und der Verleugnung durch Petrus.

²⁸ Geschichte der synoptischen Tradition 290.

²⁹ Studien zur Passionsgeschichte 109-135.

³⁰ *Joachim Gnilka*, Mk I 276f.

5.31 Der juristische Rahmen

a. Da bereits die Verhaftung Jesu von den Hohenpriestern ausgegangen war (Mk 14,43-52), scheint die Einberufung des Hohen Rates für Markus stimmig (Mk 14,53).

- Das Synhedrion ist das oberste jüdische Verwaltungs- und Justizorgan. Im Rahmen der römischen Religionspolitik kann es verschiedene Rechte ausüben:
 - Es vertritt die kulturelle Autonomie des Judentums in Jerusalem, aber auch in Judäa und für die Diaspora. Es trifft verbindliche Entscheidungen in juristisch-theologischen Zweifelsfragen.
 - Es hat polizeiliche und richterliche Aufgaben besonders im Rahmen des Religionsrechts in Jerusalem und Judäa.

Der Hohepriester³¹ ist der Vorsitzende des Hohen Rates. Er ist der wichtigste Verbindungsmann zu den Römern. Zur Zeit Jesu war es Kaiaphas; Hannas, sein Vater, ist aber die graue Eminenz im Hintergrund.

- Die Fraktionen des Synhedrions sind in Mk 14,53 benannt:
 - Die Hohenpriester sind die Sadduzäer (vgl. Mk 12,18-27), denen der Tempelkult anvertraut ist. Sie bilden den Priesteradel der Stadt Jerusalem. Aus ihren Reihen geht der Hohepriester hervor.
 - Die Presbyter (Ältesten) sind die Vorsitzenden der Synagogengemeinden.
 - Die Schriftgelehrten sind die Theologen und Juristen.

Die Pharisäer bilden keine eigene Fraktion. Aber sowohl unter den Presbytern wie auch den Schriftgelehrten wird es Pharisäer gegeben haben.

- Alle drei Fraktionen stehen auch in der Leidensankündigung Jesu (Mk 8,31) und bei der Vollmachtsfrage (Mk 11,27) sowie bei der Gefangennahme Jesu (Mk 14,43) zusammen.

Der Prozess vor dem Hohen Rat ist für Markus von langer Hand vorbereitet und von Jesus vorausgesehen.

b. Wie es das jüdische Prozessrecht vorschreibt, werden Zeugen verhört (Mk 14,55-59). Ihr Zeugnis muss übereinstimmen, damit ein Urteil gerechtfertigt ist. Nach Markus hat es aber eine solche Übereinstimmung nicht gegeben. Der Prozess ist damit eine Farce. Jesus antwortet nicht, weil ihn die Aussagen nicht belasten können.

³¹ Vgl. *James C. VanderKam*, *From Joseph to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Minneapolis/Assen 2004.

5.3.2 Das Tempelwort

a. Eine eigene Betrachtung braucht das Tempelwort Mk 14,58, weil es abweichende Überlieferungen im Neuen Testament gibt, die fragen lassen, worin das Lügnerische bestehen soll.

- Bei Markus hat Jesus sich niemals so zum Tempel eingelassen, wie es ihm zur Last gelegt werden soll, sondern bei seiner Tempelaktion (Mk 11,15-19) auf Jes 56,7 und Jer 7,11 rekurriert.
Das Tempelwort scheint aber sehr gut zur Todes- und Auferstehungsprophezie Jesu (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff.) zu passen, vor allem wegen der „drei Tage“, und zum Eckstein-Bild in Mk 12,10ff., das Israels Gotteshaus von Grund auf zu erneuern verspricht.
- Bei Matthäus ist der Wortlaut etwas verschoben, vor allem aber nicht als falsches Zeugnis gekennzeichnet, sondern als übereinstimmende Aussage zweier Zeugen (Mt 26,60f.) und damit als plausibler Grund für die Intervention des Hohenpriesters (Mt 26,62).
- Bei Lukas fehlt das Wort im Prozess Jesu, taucht dafür aber im Munde der Ankläger des Stephanus auf (Apg 6,14).
- Nach Johannes erklärt sich aber Jesus selbst bei seiner Tempelaktion, die im Vierten Evangelium zu Beginn des Wirkens steht (Joh 2,13-22) mit einer weiteren Variante des Tempelwortes (Joh 2,19), das eingehend besprochen wird (Joh 2,20ff.).

b. Die unübersichtliche Überlieferung spiegelt Deutungsprobleme, die sich nicht ganz befriedigend lösen lassen.

- Nach Matthäus und Johannes ist die Sache am relativ klarsten: Jesu Tempelaktion hat den Sinn des Tempelwortes, den Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung einlöst.
- Nach Lukas besteht die Anklage gegen Stephanus darin, dass ihm eine religiöse Militanz gegen den Tempel vorgeworfen wird; die Rede räumt den Vorwurf aus, offenbart aber eine radikale Tempelkritik, die in der Geschichte des Tempelbaus selbst begründet wird.
- Nach Markus ist die Sachlage am schwierigsten. Im Widerspruch stehen zueinander, dass der Wortsinn passen könnte, dass aber die Zeugen als Lügner und das Zeugnis trotz des klaren Zitates als nicht übereinstimmend gekennzeichnet wird. Das lässt sich am ehesten so erklären, dass der Evangelist den jesuanischen Kern des Wortes herausschält, aber die Zeugen als unglaubwürdig hinstellt, weil sie nur vom Hörensagen wissen und den Sinn oder Wortlaut verzerrt haben. Genauer: Jesus wird beschuldigt, das Sakrileg einer Tempelrevolution begangen zu haben, die in eine Zerstörung führt, während er in Wahrheit genau das prophetische Programm von Jeremia und Jesaja durchführt, den Tempel wieder zu einem Gotteshaus zu machen.

Mithin ist für Markus das Tempelwort ein Schlüssel zum Verständnis der Tempelaktion und des Blasphemie-Vorwurfs, der Jesus gemacht wurde.

5.3.3 Die Christusoffenbarung

a. Markus spitzt den Prozess christologisch zu. Während nach der Tempelaktion die Vollmachtsfrage eher sachlich gestellt wurde (Mk 11,28: „Mit welchem Recht tust du das?“), wird der Hohepriester hier persönlich: „Bist du ...?“ (Mk 14,62).

b. Der Hohepriester knüpft an das (juristisch diskreditierte) Tempelwort an und stellt eine Verbindung zwischen der Tempelaktion (Mk 11,15-19) und der christologischen Bedeutung her, die Jesus sich anmaße. Dadurch wird zweierlei deutlich:

- die zentrale Bedeutung, die dem Schutz des Tempels zukommt,
- die implizite Christologie der Aktion Jesu, die den Tempel zu einem Vorort der Gottesherrschaft machen will, indem die Opfer unterbrochen und die Gebete etabliert werden.

Jesus antwortet weder auf die falschen Anschuldigungen noch auf die Vorhaltung des Hohenpriesters, sondern schweigt. Das kennzeichnet ihn als leidenden Gerechten und Gottesknecht (vgl. Ps 38,21; 109,4; Jes 53,7). Durch sein Schweigen diskreditiert er sowohl die falschen Zeugen als auch die Prozessführung des Hohenpriesters. Er lässt sich auf die Ebene der sanktionierten Lüge nicht ein. Sein Schweigen ist für Markus passiver Widerstand.

c. Der Hohepriester stellt die Frage so, dass er das volle Gewicht der messianischen Gottessohnschaft in die Waagschale wirft, ohne den Namen Gottes auszusprechen.

- Jesus antwortet mit einem klaren Ja (Mk 14,62), dem ersten des gesamten Evangeliums. Da unmittelbar das Todesurteil folgt (Mk 14,63f.), wird der für die markinische Christologie entscheidende Zusammenhang zwischen Macht und Leiden fokussiert. Während vorher immer wieder Schweigegebote einen Vorbehalt angemeldet haben, der auf die Passion als Schlüssel zum Verständnis der Messianität Jesu hinweist (vgl. Mk 8,27-34), ist hier die Situation klar: Es ist gerade das messianische Selbstbekenntnis, das den Todesbeschluss auslöst. Jesus ist der Messias als der Gekreuzigte. Dass er seine Identität nicht verleugnet, führt zu seiner Verurteilung.
- Der Hohepriester fragt so, dass er den christologischen Anspruch zuspitzt – und damit, wenn auch im Widerspruch – durchaus erreicht, was Jesus gebührt. Der Hohepriester fragt gut jüdisch, indem er den Gottesnamen nicht ausspricht, sondern umschreibt („Sohn des Hochgelobten“). Er nimmt damit das Motiv der Gottessohnschaft auf, das für Markus – und nicht nur für ihn – christologisch zentral ist (Mk 1,11; 9,7). Er verbindet Messianität und Gottessohnschaft, die im Judentum der Zeit eher ungewöhnlich sind³². Nur durch diese Zuspitzung erklärt sich auch für Markus das Todesurteil. Blasphemisch war keineswegs schon jeder Messiasanspruch. So wird 100 Jahre später Rabbi Akiba, der sich als Messias gesehen hat (oder so gesehen wurde) hoch verehrt (wiewohl er Israel endgültig in den politischen Untergang des Bar-Kochba-Aufstandes geführt hat). Aber so wie Markus die Christologie der messianischen Gottessohnschaft Jesu herausarbeitet, tangiert sie durchaus den Monotheismus.

³² Vgl. *Heinz-Josef Fabry – Klaus Scholtissek, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.NT), Würzburg 2002.*

Schon vormarkinisch wird das Gewicht der Anklage deutlich; im Kontext des Markus-evangeliums erhält es vielfach weitere Resonanzen.

d. Jesus greift die Titel des Messias und Gottessohnes auf, akzentuiert selbst aber den Menschensohntitel, wie zuvor bereits oft im Evangelium, bleibt bei den bereits eingeführten Aspekten der Macht (Mk 2,6 u. ö.) und des Leidens wie der Auferstehung (Mk 8,31 u. ö.), entwickelt sie aber futurisch eschatologisch im Vorausblick auf die Parusie, indem er, auf Ps 110 verweisend (vgl. Mk 12,35ff.), seine Erhöhung zur Rechten des Vaters voraussagt, und, auf Dan 7,13f. verweisend, seine Parusie als Beginn für die Vollendung der Gottesherrschaft ankündigt.

Damit ist der christologische Anspruch auf die profilierteste Weise ausgedrückt.

5.4. Die Verleugnung durch Petrus (Mk 14,66-72)

a. Die Verleugnung Jesu durch Petrus rahmt das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat (Mk 14,55.66-72). Die Verschachtelung erhöht die Spannung. Der Bekenner Jesus wird mit dem Verleugner Petrus konfrontiert. Damit entsteht das Spiegelbild zur messianischen Klärung in Caesarea Philippi, wo Petrus (stellvertretend) das Messiasbekenntnis spricht (Mk 8,29), aber dann Jesus in den Weg treten will, da er ankündigt, den Leidensweg zur Auferstehung zu gehen (Mk 8,31f.), und in die Schranken der Kreuzesnachfolge gewiesen wird (Mk 8,33f.).

b. Die Verleugnung ist von Jesus genau vorhergesagt worden: auf dem Weg vom Abendmahlssaal nach Gethsemane (Mk 14,27-31), also unmittelbar zuvor. Die Erzählführung geht dort von „ihr alle“ (V. 27) zu Petrus, der anders als alle zu Jesus stehen will („mit dir sterben“ – V. 29), aber von Jesus mit der traurigen Wahrheit konfrontiert werden wird, die dass er ihn „dreimal verleugnen“ werde, „bevor der Hahn zweimal kräht“ (V. 30). In Mk 14,66-72 steht die Erinnerung an diese Vorhersage am Ende der Verleugnung (V. 72). Die Prophetie Jesu geht allerdings über die Flucht und Verleugnung hinaus, weil Jesus bereits einen österlichen Neubeginn, einen neuen Ruf in die Nachfolge ankündigt (Mk 14,28). An diesen Ruf erinnert der Engel die galiläischen „Leichensalbfrauen“ (Peter Handke) im leeren Grab (Mk 16,7). Die pure Existenz des Markusevangeliums setzt voraus, dass Petrus diesem Ruf – mit den anderen zusammen – Folge geleistet hat. Das Ausgangszitat, mit dem Jesus die Situation nach Mk 14,27 durch Verweis auf Sach 13,7 („Ich werde den Hirten erschlagen, dann werden sich die Schafe zerstreuen“) klärt, wird dadurch positiv konterkariert.

c. Die Verleugnungsszene ist von quälender Eindringlichkeit. Sie führt Petrus bis weit über jede Schamgrenze hinaus. Seine Verleugnung Jesu ist Selbstverleugnung; indem er beteuert, Jesus nicht zu kennen, verleugnet er, Petrus zu sein.

- Dass eine Magd Petrus identifiziert, ist für ihn, den Mann, peinlich. Dass sie ihm, der schon halb das Feld räumt, ein zweites Mal anspricht, macht die Sache noch schlimmer.

Die Magd hat aber Recht: Sie sagt ihm auf den Kopf zu, wer er ist: der „mit“ Jesus. Das ist genau seine Bestimmung als einer der Zwölf: „mit“ Jesus zu sein (Mk 3,14); es ist auch genau sein Versprechung, „mit“ Jesus zu sein, sogar im Tod (Mk 14,29).

- Was die Magd sagt, ist nach dem Prinzip der Steigerung angeordnet:
 - V. 67: „Warst du nicht ...?“
 - V. 69: „Der ist ...“
 - V. 70: „Du bist ...“

Die Identifizierung durch die Magd ist gefährlich, weil sie Petrus zuerst mit Jesus verbindet (V. 67), damit dem Kreis der Jünger zurechnet: Er gehöre zu „ihnen“ (Vv. 69f.). Damit aber wir die Jüngerschar als potentiell gefährliche Aufrührertruppe hingestellt, die unschädlich gemacht werden muss, wenn schon der Anführer, Jesus, vor Gericht steht.

Die Magd führt den *status confessionis* herbei.

d. Petrus macht keine Ausflüchte, sondern sagt sich entschieden von Jesus los. Es ist die glatte Negation seines Christusbekenntnisses.

- V. 68: „Ich kenne ihn nicht.“
- V. 71: „Ich kenne diesen Menschen nicht“.

Auch seine Äußerungen steigern sich. Zuerst leugnet er nur zweimal, im dem Sinne, dass er abstreitet, zu sein, der er ist (Vv. 68.70); beim dritten Mal flucht er und leistet einen Meineid.

e. Die Situation, in die Petrus sich begeben hat, ist ausweglos. Nur Jesus kann ihm daraus helfen. Die Erinnerung, die V. 72 erwähnt, ist eine peinvolle Vergegenwärtigung, ohne dies aber nicht zu einer Heilung der Erinnerung käme. Die Abwendung ist schon der Anfang einer Umkehr. Die Tränen signalisieren Reue.

Weiterführende Literatur:

Sylvia Hahn, Petrus in der Kunst. Von der Verleugnung Christi zum Oberhaupt der Christenheit, in: *Bibel und Kirche* 67 (2012) 235-237.

Exkurs: Zur Hermeneutik der Petrus- und Judasgeschichte

a. Jesus hat nach den Evangelien nicht nur den Verrat durch Judas (Mk 14,17-21), sondern auch die Verleugnung durch Petrus³³ angekündigt (Mk 14,26-31). Nachdem bei der Verhaftung die erste Voraussage traurige Wahrheit geworden ist (Mk 14,43-52), bewahrheitet sich jetzt unter dramatischen Umständen die zweite: Während Jesus sich durch sein Selbstbekenntnis dem Tod ausliefert (Mk 14,60ff.), sagt sich Petrus von Jesus los (Mk 14,66-72). Dass er „von ferne“ Jesus „nachfolgte“ (Mk 14,54), ehrt ihn und entspricht seinem guten Vorsatz (Mk 14,31), deutet aber schon eine Distanzierung an, die sich fatal auswirken wird.

b. In der Geschichte der Kirche ist der Unterschied zwischen Petrus und Judas nicht an der Schwere der Schuld, sondern am Umgang mit der Schuld festgemacht worden.³⁴

- Judas gilt als Typ des Verzweifelten, der an der Möglichkeit der Vergebung irrewird. Das wird ihm aber in der Tradition nicht – wie tendenziell heute – psychologisch zugutegehalten, sondern moralisch zur Last gelegt, weil sich in der Verzweiflung sein Stolz gebrochen widerspiegelt, Gott Vorschriften zu machen.
- Petrus gilt hingegen als Typ des reuigen Sünders, der weiß, dass nicht zu rechtfertigen ist, was er getan hat, der aber Gott zutraut, was des Menschen Möglichkeiten unendlich übersteigt: dass es die Chance eines Neuanfanges gibt.

Diese Typisierungen erfüllen eine Funktion in der Etablierung eines soteriologischen Denksystems der Dogmatik, nämlich dass Gottes Gnade niemandem zu seinem Glück zwingt und die Gnade Gottes gerade so wirkt, dass sie Umkehr motiviert; sie sollen eine moralische Wirkung entfalten, nämlich die treue im Glauben zu stärken und Mut machen, dass keine Schuld so schlimm ist, dass sie nicht vergeben werden könnte. Aber sie sind nicht geeignet, die neutestamentliche Überlieferung zu erfassen, geschweige die historische Realität, die jenseits der Projektionen immer noch einmal starke Differenzierungen erlaubt.

³³ Vgl. *Markus Bockmuehl*, *Simon Peter in Scripture and Memory. The New Testament Apostle in the Early Church*, Grand Rapids, Mi. 2012; *Jürgen Becker*, *Simon Petrus im Urchristentum* (BThSt 105), Tübingen 2009; *Martin Hengel*, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006; *Joachim Gnika*, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg - Basel - Wien 2002; *Peter Dschulnigg*, *Petrus im Neuen Testament*, Stuttgart 1996.

³⁴ Vgl. *Friedrich Ohly*, *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld* (Vorträge. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften G 207), Opladen 1976.

c. Während die Evangelien die Verleugnung durch Petrus festhalten, spielt sie in den Petrusbriefen keine Rolle. Sie gehört aber zum historischen Gedächtnis der Petrusgeschichte, von der sich auch eine Theologie des Petrusamtes nicht dispensieren kann. Profiliert deutet Joseph Ratzinger³⁵: „Er, der von Gott her Felsgrund sein darf, ist vom Eigenen her ein Stein auf dem Weg, der den Fuß zum Stolpern bringen will ... Die Spannung zwischen der Gabe vom Herrn her und dem eigenen Vermögen wird hier auf erregende Weise sichtbar; irgendwie ist hier das ganze Drama der Papstgeschichte vorweggenommen, in der uns immer wieder beides begegnet: dass das Papsttum durch eine nicht aus ihm selbst stammende Kraft Fundament der Kirche bleibt und dass zugleich einzelne Päpste aus dem Eigenen ihres Menschseins heraus immer wieder zum Skandalon werden, weil sie Christus vorangehen, nicht nachfolgen wollen; weil sie glauben, aus ihrer Logik heraus den Weg festlegen zu müssen, den doch nur er selbst bestimmen kann.“

³⁵ Zur Gemeinschaft berufen. Kirche heute verstehen, Freiburg - Basel - Wien 1991, 56.57.

5.5. Der Prozess vor Pilatus (Mk 15,1-15)

a. Der Pilatusprozess ist eng mit der vorangehenden wie der nachfolgenden Geschichte verknüpft. Er ist nur als Teil eines größeren Textkomplexes sinnvoll: der vormarkinischen Passionsgeschichte.

b. Der Pilatusprozess ist so aufgebaut (s.o. S. 57), dass sich die Sicherheit Jesu mit der Unsicherheit des Pilatus spiegelt. Er müsste Herr des Verfahrens sein, ist aber ein Getriebener, der sich selbst in eine Lage hineinmanövriert, da er nicht mehr anders kann, als Jesus wider besseres Wissen zum Kreuzestod zu verurteilen.

c. Pilatus³⁶ hat als Prokurator in Judäa die Kapitalgerichtsbarkeit inne. Als römischer Richter muss er den Prozess nach römischem Recht führen. Deshalb spielt in Mk 15 nicht die Zeugeneinvernahme, sondern die Befragung des Beschuldigten die entscheidende Rolle (Mk 15,2-5). Markus erzählt, dass Pilatus von der Unschuld Jesu überzeugt gewesen ist, aber dennoch Jesus zur Kreuzigung verurteilt hat, weil er dem Druck der Straße nachgegeben hat.

d. Pilatus greift die (von Markus nicht erzählte) Anklage gegen Jesus auf, wenn er ihn fragt, ob er der „König der Juden“ sei (Mk 15,2). Als solcher wird Jesus verurteilt werden (Mk 15,9.12.26; vgl. 15,18).

- „König der Juden“ ist die Bezeichnung im Munde des Römers, „König von Israel“ (Mk 15,32) ist die genuin jüdische Bezeichnung, ein Messiasstitel in der Davidstradition.
- Der Königstitel ist in einem genuin jüdischen Kontext präzise, weil er den Messias aus dem Hause Davids (vgl. 2Sam 7) mit der Gottesherrschaft in Verbindung bringt (vgl. Mk 11,1-10), er ist aber vor einem römischen Richter gefährlich, weil er den Eindruck eines antirömischen Aufruhrs erweckt.

Die Anklage, die Pilatus aufgreift, ist die politische Perversion des Christustitels, den Jesus nach Mk 14,61f. vor dem Hohenpriester in eschatologischer Zuspitzung für sich in Anspruch nimmt.

e. Die Antwort Jesu: „Du sagst es!“ ist für Markus keine Bestätigung; sonst hätte Pilatus das Wort als Geständnis gewertet und sich das weitere Verfahren gespart, sondern eine Belastung des Richters mit dem Vorwurf, den er übernommen hat, aber prüfen müsste. Deshalb werden danach die Anklagen referiert, die Jesus aber nicht kommentiert. Sein Schweigen spiegelt ihre mangelnde Substanz: Er ist nicht der, als der er durch die Hohenpriester hingestellt werden soll. Sein Schweigen diskreditiert die Ankläger und das gesamte Verfahren. Wie vor dem Hohen Rat würdigt er die falschen Ankläger keines Wortes.

³⁶ Vgl. *Helen K. Bond*, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (SNTS.MS), Cambridge 1999; *A. Demandt*, *Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte*, Köln 1999, 152f.

f. Die Barabbas-Episode dient Pilatus bei Markus als Ablenkungsmanöver, das aber fehlschlägt.

- Ob es historisch eine Pascha-Amnestie gegeben hat, ist strittig, weil die vier Evangelien es sagen, jüdische Quellen aber fehlen.
- Barabbas („Sohn des Vaters“) wird von Markus als Terrorist vorgestellt; dass er aus religiösen Gründen Aufstand gemacht hat wie später die Zeloten, kann vermutet werden, ist aber nicht klar. An seiner Blutschuld gibt es keinen Zweifel.
- Das Volk, das sich von den Hohenpriestern aufputschen lässt, fordert die Freilassung des Mörders und den Tod des Unschuldigen. Das widerspricht der bisherigen Darstellung des Volkes bei Markus, das eher zu Jesus gestanden hat. Die moralische Verantwortung tragen für Markus die Hohenpriester.

Nach Markus hat Pilatus als römischer Richter versagt: Während das römische Recht die Unschuld Jesu herausgebracht hätte, ist ein schwacher Richter für das Urteil verantwortlich.

Exkurs: Zur Hermeneutik der markinischen Prozessgeschichten

a. Markus hält das historische Geschehen des Prozesses gegen Jesus fest, dass „Pilatus ihn auf Betreiben der Vornehmsten unseres Volkes zum Kreuzestod verurteilte“ (Josephus, ant. XVIII 3,3), belastet aber sowohl die Hohenpriester und den Hohen Rat als auch Pilatus und stellt auch das jüdische Volk in einem schlechten Licht dar. Durch historisch-kritische Forschung wird die markinische Darstellung relativiert und profiliert.

- Markus hat ein starkes Interesse, die Öffentlichkeit des Prozesses gegen Jesus zu betonen und alle relevanten Instanzen beteiligt zu sehen, auch den Hohen Rat. Damit unterstreicht er – wenngleich dialektisch – die Bedeutung Jesu.
- Markus will durch die Darstellung des Prozesses vor dem Hohen Rat
 - die Haltlosigkeit der Vorwürfe betonen, die gegen Jesus gerichtet werden, der aus seiner Sicht einfach unschuldig ist,
 - aber auch die Christologie als den eigentlichen Dissens zwischen Jesus und dem Hohen Rat betonen.

Damit hat er erzählerisch konturiert, was historisch nicht ganz unplausibel ist.

- Als Hauptgegner Jesu und als Hauptverantwortliche an seinem Tod erscheinen durchgängig die Hohenpriester mit Kaiaphas an der Spitze. Die Erzählung profiliert hier die Ereignisgeschichte.
- Markus will durch den Pilatusprozess Jesus entlasten, Pilatus aber belasten, womit er akzentuiert, was historisch wahrscheinlich ist. Dass die Hohenpriester nicht aus Sorge und Empörung, sondern aus „Neid“ gehandelt haben, ist eine „Erkenntnis“, die Pilatus zugeschrieben wird (Mk 15,10), aber *de facto* eine Unterstellung.
- Das Volk wird als verführbare Masse hingestellt. Durch das „Kreuzige ihn!“ fällt ein Schatten auf das „Hosanna!“ von Mk 11. Aber da der Evangelist dort die starken Töne der Christologie dem Volk in den Mund legt, während Jesus selbst durch sein Reittier die Schwäche des Messias zeigt, ist auch hier die Schwäche des Volkes, das sich verführen lässt, kein Einwand gegen die Stärke der messianischen Gottesherrschaft, die Jesus verkörpert.

b. Der markinische Prozessbericht macht die Problematik klar, die der „längste kurze Prozess der Weltgeschichte“³⁷ aufwirft. Er legt damit auch den Finger auf einen wunden Punkt des jüdisch-christlichen Verhältnisses. Die literarische Darstellung durch Markus einerseits, die historische Kritik der Markuspassion andererseits erlauben ein differenziertes Urteil zur Schuldfrage, die durch die christlichen Vorwürfe des Gottesmordes mit mörderischen Konsequenzen längst die Vorzeichen vertauscht hat.

- Auch die harte Darstellung bei Markus lässt für eine Kollektivschuldthese keinen Raum. Jesus ist nicht antijüdisch, sondern Jude und projüdisch.
- Markus sieht zwar eine historische Schuld der damaligen Hohenpriester und indirekt auch der damals versammelten Menge, entlastet aber nicht Pilatus und irritiert nicht die christliche Grundaussage, dass Jesus durch und für die Schuld aller Menschen gestorben ist.
- Durch die lukanische und johanneische Darstellung wird die auch bei Markus angelegte Differenzierung erheblich verstärkt.

³⁷ *Schalom Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 156.

c. Die Christologie des Prozessberichtes passt in den markinischen Rahmen.

- Jesus hat Macht, aber nicht durch Gewalt, sondern durch sein Zeugnis. Seine Souveränität zeigt sich auch im Schweigen. Dessen Innenseite ist Leidensfähigkeit und Leidensbereitschaft, wie er es im Letzten Abendmahl heilstiftend offenbart.

Jesus ist der König – aber mit der Dornenkrone als Siegerkranz und dem Purpurmantel, der auf sein Blut verweist, das vergossen wird. Seine Verspottung ist das Zerrbild der Verehrung, die ihm gebührt.

- Jesus hat Zukunft, nicht weil ihm der Tod erspart bleibt, sondern weil er den Tod überwindet und nicht nur ins Leiden hineingeht, sondern von Gott aus auf die Menschen endgültig zukommt, so wie er auch in unbedingter Entschiedenheit mit dem Kommen der Gottesherrschaft auf die Menschen zugekommen ist – so dass er jetzt den Leidensweg einschlägt.

Jesus ist der Menschensohn, dem als Mensch das Leiden nicht erspart bleibt, das er für sie auf sich nimmt (Mk 10,45), der aber so untrennbar zu Gott selbst gehört, dass er den Tod überwindet und die Gottesherrschaft vollendet.

5.6 Die Folterung durch die Soldaten (Mk 15,16-20a)

a. Die Verspottung durch die römischen Soldaten ist die Travestie einer Königsproklamation (Mk 15,16-20). Das Thema ist zur Abfassungszeit des Markusevangeliums brandaktuell, weil die römischen Truppen ihren Feldherrn im jüdischen Krieg, Vespasian, zum Caesar proklamiert haben. Daraus folgt noch nicht eine antiimperialistische Hermeneutik, weil die Episode älter und archaischer ist.³⁸ Aber es werden die Dimensionen der Verspottung ausgeleuchtet.

b. Die Elemente der Proklamation sind:

- Der Purpurmantel (V. 17a) ist das Königsgewand. Purpur ist die Königsfarbe. Freilich ist sie auch die Farbe des Blutes. Die Entkleidung (V. 20a) nimmt Jesus das einzige, was *prima facie* eine königliche Aura hätte sein können.
- Die Krone (V. 17b) ist das Königszeichen. Erwartet wird eine Strahlenkrone, die durch einen Lorbeerkranz dargestellt wird. So wird der Caesar – in der Nachfolge Alexanders – auf vielen Münzen dargestellt. Hier steht die Dornenkrone als Karikatur des Königsdiadems.
- Das Zepter ist der Königsstab, mit dem er die Politik dirigiert. Hier erscheint es satirisch in dem Rohrstock, mit dem Jesus geschlagen wird (V. 19a).
- Zur Königsinvestitur gehört die öffentliche Huldigung der Großen (*Ave Caesar, Imperator*). Sie wird zur Verspottung I(V. 18), weil die römischen Soldaten – unterste Mannschaftsgrade – den „König der Juden“ grüßen, den sie gerade nicht anerkennen, sondern kreuzigen werden. „König der Juden“ ist schon von der Wortwahl her im Munde der Soldaten nicht Anerkennung, sondern Verachtung. Sie nehmen die Anklage auf, wie Pilatus sie Jesus entgegenhält (Mk 15,2), und sehen den Vorwurf als erwiesen an.
- Zur Huldigung gehören Weihrauch und Parfüm. Hier ist das Anspucken die denkbar erniedrigendste Verdrehung (V. 19b).
- Zur Huldigung gehört die Proskynese, die kniefällige oder fußfällige Verehrung (V. 19c). Sie zielt auf eine Art Anbetung und ist deshalb im alttestamentlich-jüdischen Rahmen Gott allein vorbehalten.
- Nach der Investitur des Königs folgt ein Triumphzug in Formen einer Prozession. Der Kreuzweg (V. 20b) ist die genaue Verkehrung.

Markus macht in V. 20a klar, was sich in seiner Erzählung abgespielt hat: eine Verspottung. Für eine solche Praxis gibt es Beispiele (vgl. Philo, *Flacc.* 36-40, Plutarch, *Pompeius* XXIV 6,7f.). In der Markuspassion sind sie besonders farbig ausgestaltet.

c. Die Travestie ist kein Spiel, sondern blutiger Ernst. Mk 15,16-20a ist eine brutale Folterszene. Die Folter äußert sich in körperlicher Gewalt: im Aufsetzen der Dornenkrone (V. 17) und im Schlagen mit dem Rohrstock (V. 18). Sie äußert sich aber auch in der Zurschaustellung eines wehrlosen Opfers (V. 17) vor der gesamten Kohorte von etwa Tausend Mann, was übertrieben gewesen sein wird (V. 16), in der inszenierten Demütigung eines Hilflosen (V. 19), in der Verspottung seiner Identität (V. 18), im Anspucken (V. 19), in der zwanghaften An- und Auskleidung (V. 20a).

³⁸ Anders akzentuiert *Martin Ebner*, Das Markusevangelium 159.

d. Im Markusevangelium wiederholt sich mit der Verspottung durch die römischen Soldaten in übelster Weise, was sich nach Mk 14,65 bereits im Hof des Hohenpriesters abgespielt hat.

e. Markus erzählt die Geschichte scheinbar neutral und nüchtern – so wie sie auch ein Journalist hätte aufzeichnen können. Er verzichtet auf Einblicke in die Gefühlswelt Jesu. Er dramatisiert nicht, indem er die Gelüste und Gedanken der Soldaten beschrieben hätte. Er moralisiert nicht, indem er Perversionen denunziert und Gewaltstrukturen entlarvt hätte. Gerade dadurch erzielt er die Wirkung, die er angestrebt hat: Mitleid mit dem Opfer, das jeder hat, der nicht die Brutalität der Soldaten teilt, und Empathie bei denen, die auf der Seite Jesu stehen. Diese Sympathie ist ins Credo der Urgemeinde eingegangen (1Tim 2,5f.), zumal den Christen ähnliches widerfahren wird (1Tim 6,2f; vgl. Mk 13,9ff.).

f. Schauplatz des Geschehens ist der Innenhof des „Prätoriums“, d.h. des Palastes, der dem Statthalter in Jerusalem zur Verfügung gestanden hat. Es handelt sich um die Residenz des Herodes (vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I 1065f.) .

5.7. Der Kreuzweg und die Kreuzigung Jesu (Mk 15,29b-41)

5.7.1 Analyse

a. Der markinische Kreuzigungsbericht ist im Vergleich mit seinen neutestamentlichen Nachbarn der kürzeste, vielleicht aber auch der härteste. Er scheint nur nüchtern zu erzählen, was der Fall ist.

- Mk 15,20ff. Der Kreuzweg
 - 20 Die Übernahme durch die Soldaten
 - 21 Simon von Cyrene
 - 22 Der Weg nach Golgotha

- Mk 15,23-27 Die Kreuzigung *3. Stunde*
 - 23 Die versuchte Betäubung
 - 24 Kreuzigung
Kleiderverteilung
 - 25 Tageszeit
 - 26 Titulus
 - 27 Die Mitgekreuzigten

- Mk 15,29-32 Die Verspottung *3.-6. Stunde*
 - 29f. Der Spott der Passanten
 - 31f. Der Spott der Hohenpriester
 - 32b Der Hohn der Mitgekreuzigten

- Mk 15,33-41 Der Tod Jesu *9. Stunde*
 - 33 Die Sonnenfinsternis
 - 34 Das Todesgebet Jesu (Ps 22,2)
 - 35f. Die Verdrehung des Gebetes
 - 37 Der Todesschrei Jesu
 - 38 Das Zerreißen des Tempelvorhanges
 - 39 Die Einsicht des Hauptmanns
 - 40f. Die Frauen als Zeugen

Die Stundenzählung spiegelt die brutale Konsequenz der Kreuzigung.

- b. Aus der Nüchternheit ragen zwei spektakuläre Phänomene heraus:
- die Sonnenfinsternis von der 6. bis zur 9. Stunde, also von 12-15 Uhr (Mk 15,33)
 - und das Zerreißen des Tempelvorhanges beim Tod Jesu in der 9. Stunde (Mk 15,38).

Beide Zeichen sind in der Exegese umstritten, sollen aber wohl die kosmische und heilsgeschichtliche Dimension des Kreuzestodes Jesu verdeutlichen:

- An seinem Tod nimmt die Schöpfung trauernd teil.
- Der Tempelvorhang, der das Allerheiligste vor Profanierung schützt, verbindet das Kreuz mit dem *Sanctissimum*.

Beide Angaben sind historisch nicht zu verifizieren.

- Astronomisch lässt sich die Sonnenfinsternis nicht nachvollziehen. Sie gehört zum literarischen Inventar von Märtyrerlegenden (und ist also literarisches Stilmittel klar).
- Das Zerreißen des Tempelvorhanges ist nicht topisch, aber vor dem Hintergrund von Mk 13 ein unheilvolles Vorzeichen. Zuweilen wird die Notiz als Indiz für eine Abfassung des Evangeliums nach 70 n. Chr. angesehen, weil sonst die Angabe zu leicht hätte falsifiziert werden können. Aber diese Überlegung verkennt den literarischen Charakter des Motivs.

In der antiken Historiographie gehören derartige Motive zum Inventar.

c. Die sachliche Erzählweise darf nicht verkennen lassen, dass der Bericht eine theologische Tiefendimension aufweist, die durch einen ständigen Bezug auf Ps 22 (und andere Leidenspsalmen, besonders Ps 69) erkennbar wird.

Mk 15,24	Sie verteilten seine Kleider, indem sie das Los über sie warfen, wer was nähme.	Ps 22,19
Mk 15,29	Sie schüttelten ihre Köpfe ...	Ps 22,8
Mk 15,32	Die mit ihm Gekreuzigten schmähten ihn.	Ps 69,10
Mk 15,34	„Eloi, Eloi, lema sabachthani“	Ps 22,2
Mk 15,36	Einer lief herbei, füllte einen Schwamm mit Essig und steckte ihn auf ein Rohr, um ihm zu trinken zu geben, ...	Ps 69,22

Ps 22 wird von rückwärts nach vorwärts eingespielt: Während das alttestamentliche Gebet vom Klageschrei ausgeht, um dann Schritt für Schritt den Abgrund der Gottverlassenheit freizulegen (Ps 22,2-19), bevor es zum Guten sich wendet, zur Rettung des Verlorenen (Ps 22,20ff.23-32), notiert die Passionsgeschichte mit Hilfe des Psalms, den es nur im ersten Teil, der Klage, aufnimmt, demütigende Details der Hinrichtung: die Verteilung der Kleider (Mk 15,24 – Ps 22,19) und die Lästerungen (Mk 15,29 – Ps 22,8), um dann aber Jesus das Wort zu geben: Der erste Gebetsvers von Ps 22 ist sein letztes Wort (Mk 15,34), das auch noch einmal verdreht werden wird (Mk 15,35), bevor einer der Umstehenden seine Todesqual durch eine zynische Form von Mildtätigkeit verlängern will (Mk 15,36 – Ps 69,22).

5.7.2 Die Christologie des Kreuzes

a. Im Mittelpunkt steht die Gestalt des Gekreuzigten.

Jesus ist auf der Fläche der Handlungen derjenige, über den verfügt wird.

- Er wird auf den Kreuzweg geführt (Mk 15,20.22).
- Er wird gekreuzigt (Mk 15,24.25).
- Er wird verlästert (Mk 15,29-32) und gequält (Mk 15,35f.).

Jesus verliert aber in der Gewalttätigkeit, die ihm angetan wird, nicht seine Identität: Er hat sich in Gethsemane (Mk 14,32-42) dazu durchgerungen, trotz seiner Erschütterung (Mk 14,34; Ps 42,6.12; 43,5) das Leiden anzunehmen (Mk 14,36). Beides zeigt sich in dieser Spannung auch im Kreuzigungsbericht.

b. Jesus wird durch den Rekurs auf Ps 22 sowie auf Ps 69 als leidender Gerechter dargestellt (s.o. 4.3.2). Was das Motiv zum Ausdruck bringen kann, hat Markus mit seiner Passionsgeschichte und in seinem gesamten Evangelium verifiziert.

- Jesus ist unter dubiosen Umständen verhaftet und unter falschen Anschuldigungen verurteilt worden. Seine Messiaswürde ist verdreht und in den Dreck gezogen worden.
- Jesus leidet, weil er treu zu seiner Gottessendung steht, während seine Widersacher, die Hohenpriester wie die Römer, gemeinsame Sache gegen den machen, der Gott die Ehre gibt. Er wird auch von seinen engsten engsten Freunden verraten, die ihm die Treue schwören.
- Jesus wird gerechtfertigt – durch die Auferstehung, die er selbst vorausgesagt hat (vgl. Mk 14,25.28-31.61f.).

Der leidende Gerechte nimmt das Leiden an – in der Hoffnung wider Hoffnung, dass Gott es zum Guten wendet.

c. Jesus lehnt es ab, den betäubenden Trank (vgl. Spr 31,6f.) zu sich zu nehmen (Mk 15,23; vgl. 14,25). – Er trinkt den Leidensbecher, den Gott ihm reicht (Mk 14,35; vgl. 10,38).

d. Jesus schreit den Klageruf von Ps 22,2 heraus. Markus bietet ihn auf Aramäisch und in griechischer Übersetzung.

Die Exegese schwankt zwischen zwei Extremen:

- Jesu Glaube sei am Ende unter fürchterlichen Qualen zusammengebrochen (Rudolf Bultmann).
- Jesus habe mit dem Eingangsvers implizit den gesamten Psalm zitiert und damit ein Auferstehungszeugnis abgelegt.

Die erste Deutung übersieht, dass Ps 22,2 ein Gebet ist.

Die zweite Deutung übersieht, dass in Mk 15 nur der erste Teil des Psalms eingespielt wird.

Einen Schlüssel liefert die Gebetsgattung der Klage.

- Die Klage ist ein Gebet.
 - Sie wendet sich an Gott, der sich abzuwenden scheint.
 - Sie klagt ihn an, der nur der Gerechte sein kann, wenn er Gott ist.
- Die Klage gibt der Not des Gerechten eine Sprache.

Jesus baut in seinem Gebet eine denkbar große Spannung auf. Diese Spannung darf exegetisch nicht aufgelöst werden.

e. Das Gebet ist ein paradoxaler Ausdruck des Gottvertrauens.

- „Mein Gott“ – persönlicher kann man nicht beten. Es bleibt beim „Abba“ (Mk 14,36).
- „Warum hast du mich verlassen?“ – elender kann Jesus nicht sein: nicht nur weil die Jünger ihn im Stich gelassen haben und alle – bis auf die Frauen, die aber „von ferne“ schauen (Mk 15,40) – ihn misshandeln und verspotten.

Diese Spannung ist keine Täuschung.

- Gott hat ihn verlassen, insofern er ihn „hingegen“ hat (Mk 14,41).
- Jesus bleibt bei Gott, insofern er sich hingibt und darin nach Gott ruft.

Jesus fragt nach dem „Warum?“. Das griechische εἰς τί hat den Aspekt des „Wozu?“, fragt also nach dem Sinn. Die Antwort wird erst im Licht des Ostertages sichtbar.

f. Jesus trinkt nicht den Essig, den man ihm reicht, um seine Qual zu verlängern, sondern stirbt mit einem lauten Schrei, indem er seinen Lebensgeist aushaucht: Bis zum letzten Atemzug ist er aktiv; aber er ist es im Leiden des Gerechten (Mk 15,37).

Weiterführende Literatur:

Dieter Sänger (Hg.), Ps 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien (BThSt 88), Neukirchen-Vluyn 2007.

5.7.3 Paradoxe Rollenspiele

a. Für den Kreuzigungsbericht sind überraschende Rollenwechsel kennzeichnend. Sie entsprechen dem grundstürzenden Ereignis der Kreuzigung, das menschliche Rollenmuster radikal ändert.

b. Rollentausch gibt es auf römischer Seite.

- Die römischen Soldaten handeln rollenkonform.
 - Sie hatten Jesus grausam verspottet (Mk 15,16-20a).
 - Sie führen ihn auf den Kreuzweg (Mk 15,20b.22) und zwingen einen Passanten zur Hilfe (Mk 15,21).
 - Sie reichen ihm mit Myrrhe versetzten Wein, der eine betäubende Wirkung ausübt, mithin das Leiden erleichtert (Mk 15,23).³⁹
 - Sie lösen um seine Kleider, weil sie wohl nach herrschender Praxis das Besitzrecht daran hatten (Mk 15,24).
 - Sie kreuzigen Jesus (Mk 15,24f.) wie zwei weitere (Mk 15,27).

Die römischen Soldaten besorgen ihr Geschäft. Sie sind nicht nur brutal, sondern auch fachkundig.

- Aus der Gruppe der Soldaten ragt aber ihr Anführer hinaus, der Centurio.
 - Entscheidend ist, dass er durch den Anblick des Sterbens Jesu zu einer Einsicht kommt, die gänzlich unerwartet ist (Mk 15,39).
 - Er „steht“ beim Kreuz; er hat eine Position Jesus genau „gegenüber“; er „sieht“, „wie“ Jesus „stirbt“: Das alles ist genau seine Aufgabe, die er rollenkonform erfüllt und die ihn hernach befähigt, Pilatus Bericht zu erstatten (Mk 15,44f.), so dass Jesus anständig begraben werden kann.
 - Er kommt aber durch seine genaue Beobachtung zu einer Einsicht in die Gottessohnschaft Jesu, die noch kein regelrechtes Bekenntnis ist („war“ statt „ist“), aber anschlussfähig ist.
 - Der heidnische Hauptmann kommt vom entferntesten Punkt aus, der Verantwortung für die Todesstrafe, Jesus am nächsten, der Einsicht in seine Unschuld und Gottessohnschaft.
- Der Hauptmann antizipiert das christliche Bekenntnis zum Gekreuzigten als Sohn Gottes, wenn er in einem Nachruf sich auf die Seite Jesu stellt.

Der römische Rollentausch zeigt die Strahlkraft des Kreuzes. Es kritisiert, aber es fasziniert auch – wegen der Person dessen, der gekreuzigt wurde, und der Art und Weise seines Sterbens als leidender Gerechter.

³⁹ Myrrhe ist ein Sedativum; vgl. Dioskurides I 64,3. Nach bSanh 43a wurde es einem zum Tode Verurteilten gereicht, „um ihm das Bewusstsein zu nehmen“, mit Verweis auf Spr 31,6: „Gebt berausenden Trank dem, der dem Untergang geweiht ist, und Wein denen, die im Herzen verbittert sind.“ Nach einer Anmerkung zum Traktat haben Jerusalemer Frauen oft diesen Dienst geleistet. Hier jedoch übernehmen ihn die römischen Soldaten.

c. Rollentausch gibt es auf jüdischer Seite.

- Die Passanten widersprechen dem Hosanna des Einzugs (Mk 11,1-10),
 - indem sie Jesus bei seinem Vollmachtsanspruch zu packen versuchen (Mk 15,29; vgl. 14,58), den seine Ohnmacht zu widerlegen scheint,
 - und indem sie seine Hilflosigkeit als seine Erlösungsbedürftigkeit verdrehen, die ihn als Retter disqualifiziere (Mk 15,30).

Doch wissen sie nach Markus gar nicht, wie Recht zu haben, wenn sie Jesus als Retter verspotten.

- Die Hohenpriester verraten ihre kultische Würde und juristische Pflicht, indem sie sich mit dem Pöbel gemein machen (Mk 15,31f.).
Aus dem scheinbar monolithischen Hohen Rat sticht aber doch einer heraus, Joseph von Arimathäa, der einer vorzüglichen jüdischen Ehrenpflicht in extremer Lage folgt, indem er Jesus begräbt (Mk 14,42-47).

Der Rollentausch auf jüdischer Seite spiegelt das Drama einer Schuld, die sich ihre Erlösungsbedürftigkeit verbirgt – und doch nicht ausweglos ist, weil in ihrer Mitte der Gekreuzigte gegenwärtig ist.

d. Rollentausch gibt es auf der Seite der Anhänger Jesu.

- Simon von Cyrene wird vom Feldarbeiter – am Sabbat? – zu einem erpressten Kreuzträger und zum Vater zweier bekannter Christen (Mk 15,21; vgl. Röm 16,13). Er musste den Querbalken tragen.
- Die Frauen aus Galiläa werden aus übersehenen Nebenfiguren zu Hauptpersonen, die im Gegensatz zu Petrus und den Zwölf den Übergang vom Tod über das Begräbnis bis zum leeren Grab bezeugen können (Mk 15,40f.47).
- Die Zwölf hingegen fehlen – weil sie Jesus im Stich gelassen haben (Mk 14,50).

Der Rollentausch auf Seiten der Jünger spiegelt die heilsdramatische Wende, die Jesus nach Mk 10,42-45 angekündigt hat.

5.8 Das Begräbnis Jesu (Mk 15,42-47)

a. In der historisch-kritischen Exegese wurde die Episode früher meist als apologetische Legende dargestellt, weil Gekreuzigte nicht begraben, sondern verscharrt worden seien. Das ist tatsächlich Usus gewesen. Allerdings bestätigen Ausnahmen die Regel. Inzwischen ist das Skelett eines Gekreuzigten in einem Jerusalemer Grab gefunden worden. Eine solche Ausnahme liegt auch bei Jesus vor. Die Grabeskirche markiert den Ort.⁴⁰

b. Joseph von Arimathäa ist die zentrale Gestalt. Er wird bei Markus nicht als Jünger Jesu vorgestellt, aber als Anhänger der Gottesreich-Erwartung, wodurch er – offensichtlich kein Sadduzäer – eine Nähe zu Jesus entwickelt haben kann.

c. Mit recht hohem erzählerischem Aufwand wird die Realität des Todes konstatiert – im Glaubenswissen über die Auferstehung.

d. Die kurze Erwähnung der Frauen nimmt Mk 15,40f. auf und bereitet Mk 16,1-8 vor, das Osterevangelium.

⁴⁰ Vgl. Klaus Bieberstein, Die Grabeskirche im Wandel der Zeiten, in: Welt und Umwelt der Bibel 1 (1996) 35-43.

6. Die Matthäuspassion

a. Die Matthäuspassion ist ein theologischer Höhepunkt des Evangeliums und des gesamten Neuen Testaments; sie ist auch der große Schlüsseltext abendländischer Kultur, weil sie das Leiden Christi als Offenbarung Gottes zum Heil der Welt vor Augen führt. Die Matthäuspassion von Johann Sebastian Bach ist der vielleicht musikalisch intensivste Ausdruck dieser Prägung; sie hat ihrerseits eine starke Prägung ausgeübt, vermittelt durch den Bibeltext, aber durch Ästhetisierung über ihn hinaus.⁴¹

b. Matthäus hat die Spitzenstellung in der Rezeptionsgeschichte, weil er die erste Stelle im neutestamentlichen Kanon hat und das traditionelle Evangelium des Palmsonntages ist. Er hat sie auch, weil er – nach heutigem Kenntnisstand: auf der Basis der Markuspasion – eine geschlossene Geschichte erzählt, die sowohl die politischen als auch die kosmischen Zusammenhänge des Kreuzestodes erschließt und darin die Beziehungen zum Judentum problematisiert. Einerseits ist es gerade Matthäus, der durchgängig die „Erfüllung“ der Tora durch Jesus betont (Mt 5,17-20), andererseits ist der Konflikt zwischen Jesus und den Hohenpriestern wie am Ende auch dem Volk so stark, dass Matthäus, obgleich er selbst jüdisch war, der Vorwurf des Antijudaismus gemacht wird. Die Auseinandersetzung mit dieser Kritik ist ein Schwerpunkt hermeneutischer Exegese.

Weiterführende Literatur:

Th. Söding, Spaltung und Erschütterung. Golgatha in der Matthäuspassion, in: Ulrich Heinen - Anselm Steiger (Hg.), Golgatha in den Konfessionen und den Medien der frühen Neuzeit (AKG 113), Göttingen 2010, 1-23.

⁴¹ Vgl. Hans Blumenberg, Matthäuspassion, Frankfurt (Main) ⁶2006 (1988): „Der nachchristliche Hörer der Matthäuspassion wird von der obsoleten Frage, was denn an dieser Geschichte wahr ist, wohl weniger bewegt werden als von der, was denn an ihr wahr sein darf. War ein Gott im Spiel des blutigen Ernstes – kann er es geblieben sein? Was bedeutet, ihn so zu nennen, wenn er in dieser Geschichte vorkam, sie verfügte, sie sich zur Versöhnung und anderen zum Heil dienen ließ?“. „Es gibt eine Via negationis der Rezeption; es ist die Via regia des Hörers der Matthäuspassion. Er läßt sich nicht mehr sagen, so hätte es eben sein müssen, um einen Gott umzustimmen.“ Auf diesem Niveau kann und muss ein kritisches Gespräch mit dem Agnostizismus geführt werden., der nicht nur negativ, sondern positiv bestimmt ist: als Teilhabe an einer Welt der Möglichkeiten, die doch nach christlichen Glauben die von Gott gelenkte Geschichte in der von Gott geschaffenen Welt ist.

6.1 Komposition und Genese der Matthäuspassion

a. Die Matthäuspassion folgt weitgehend Markus und entwickelt dieselbe kreuzestheologische Erzähldramatik, setzt aber durch den Vorbau der Lebensgeschichte Jesu und den Einbau eigener Passionsszenen eigene Akzente.

b. Die Matthäuspassion hat folgenden Aufbau:

Mt 26,47-56	Jesus wird verhaftet	Mk 14,43-52
Mt 26,57-68	Jesus wird vom Hohen Rat verhört und verurteilt	Mk 14,53-65
Mt 26,69-75	Jesus wird von Petrus verleugnet	Mk 14,66-72
Mt 27,1-2	Jesus wird an Pilatus ausgeliefert	Mk 15,1
Mt 27,3-10	Judas tötet sich selbst	
Mt 27,11-26	Jesus wird von Pilatus verhört und verurteilt	Mk 15,2-15
Mt 27,27-31a	Jesus wird verspottet	Mk 15,16-20a
Mt 27,31b-44	Jesus wird gekreuzigt	Mk 15,20b-32
Mt 27,45-56	Jesus stirbt	Mk 15,33-41
Mt 27,57-61	Jesus wird begraben	Mk 15,42-47

Der Aufbau entspricht im wesentlichen Markus.

- Es bleibt bei der doppelten Verurteilung durch den Hohen Rat und durch Pilatus.
- Es bleibt bei der aktiven Passivität Jesu, seinem beherzten Bekenntnis und seinem beredten Schweigen, seiner Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit.
- Es bleibt bei dem Kontrast zwischen der erwiesenen Unschuld und der widerrechtlichen Kreuzigung, beim Skandalprozess vor dem Hohen Rat und bei der Korruption des Pilatus.
- Es bleibt beim Versagen des Petrus und beim Fernbleiben der Jünger, die Jesus im Stich lassen.

Wie bei Markus wird durch diesen Aufbau der Eindruck einer lückenlosen Ereigniskette erweckt.

c. Matthäus setzt eigene Akzente durch Veränderungen der Markusvorlage.

- Bei Verhaftung wird ein Jünger Jesu gewalttätig (Mt 26,51)– und Jesus distanziert sich (Mt 26,52ff.).
- Judas stirbt einen grausamen Tod von eigener Hand (Mt 27,3-10).
- Pilatus wird von seiner Frau gewarnt (Mt 27,19) und wäscht seine Hände in Unschuld (Mt 27,24).
- Das Volk übernimmt die Verantwortung für den Tod Jesu (Mt 27,25).
- Erdbeben und Gräberöffnung umgeben den Tod Jesu (Mt 27,52ff.).

Die Akzente unterstreichen den markinischen Duktus, binden ihn aber in die matthäische Gesamtkomposition ein, in der das Jüdische wie das Universale der Sendung Jesu reflektiert werden. Einzelne Veränderungen mögen redaktionelle Eingriffe sein; so ist die Warnung aufgrund eines Albtraums ein Topos. Aber der Suizid des Judas

ist Sondergut. Bei der Verhaftung entstehen Parallelen zu Lukas und Johannes. Hier muss mit Sondertraditionen gerechnet werden.

6.2 Besonderheiten der Matthäuspassion

a. Jesus ist der leidende Gottesknecht, der die Gewaltlosigkeit, die er in der Bergpredigt fordert, selbst bis zum Ende lebt, wie das Schwertwort in Gethsemane zum Ausdruck bringt (Mt 26,52ff.). Matthäus hat einerseits die Offenheit der markinischen Szene geschlossen, indem er einen Jünger für die Gewaltaktion verantwortlich macht. Andererseits hat er die Szene genutzt, um die Programmatik des messianischen Gottesknechtes in der kritischen Situation der Verhaftung klarzustellen. Die Verhaftung ist dadurch zu einem friedenspolitischen Schlüsselszenario geworden.⁴² Das Opfer der Gewalt ruft zur Überwindung der Gewalt. Freilich ist die Szene auch realistisch: Es gibt keinen Gewaltverzicht ohne Leidensbereitschaft. Matthäus unterstreicht diese pazifistische (friedenstiftende) Ethik durch die Christologie der Gottessohnschaft: Wenn Jesus wollte, könnte er an Gottes Allmacht appellieren, der ihn sofort aus der Lage befreite. Aber Jesus verzichtet auf diese Möglichkeit, weil er den prophetischen Weg der Verkündigung und des Leidens geht.

b. Aus seiner Sonderüberlieferung hat Matthäus den Suizid des Judas überliefert (Mt 23,7-10). In der Tradition gilt er als Akt einer Verzweiflung, die Auflehnung gegen Gottes Gnade ist.⁴³ Der matthäische Text gibt diese Deutung allerdings nicht her.

- Die Figur des Judas ist bereits zuvor angestrahlt:
 - Judas verlangt bei Matthäus von sich aus Geld, anders als nach Markus (Mt 26,14ff.).
 - Beim Letzten Abendmahl sagt Jesus Judas auf den Kopf zu, der Verräter zu sein (Mt 26,25).
 - Bei der Verhaftung nennt Jesus ihn „Freund“ und fragt nach seinem Tun (Mt 26,50) – nicht ironisch, sondern um ihm Gelegenheit zur Umkehr zu geben.

Matthäus moralisiert den Verrat – und konturiert dadurch nicht nur die niederen Beweggründe, sondern senkt damit auch den Pegel der Tragik. Die Banalisierung eröffnet die Möglichkeit der Versöhnung.

- In der Suizid-Szene sind Reue und ein Wiedergutmachungsversuch angelegt, der aber scheitert, weil der Verrat nicht ungeschehen gemacht werden kann. Stark belastet werden die Hohenpriester, die zwar Judas mit Geld als Verräter prämiert haben, aber jetzt nichts mehr mit dem Verräter zu tun haben wollen.

Der Suizid ist alles andere als ein „Freitod“. Er ist aber auch nicht „Selbstmord“.⁴⁴ Er zeigt die Ausweglosigkeit eines Menschen, der seinen Freund verraten hat. Insofern

⁴² Vgl. *Arnold Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2006.

⁴³ So wird das Bild vielfach gemalt und in Stein gemeißelt. Zum Kapitell von Autun vgl. *David Pinault*, Pénitence, pèlerinage et l'emploi d'images bibliques dans un ouvrage d'Honoré d'Autun, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 87 (1986) 273-280. Anders wird z.T. ein Kapitell von Vezelay gedeutet: Jesus trage Judas wie der Gute Hirte das verlorene Schaf. Allerdings fragt sich, ob diese sympathische Deutung historisch richtig oder eine Projektion ist.

⁴⁴ Einen guten Überblick über die unterschiedlichen Deutungen der Selbsttötung in der Antike gibt *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus IV (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn 2002, 236ff.

ist er tragisch. Der Tod durch den Strang ist im Judentum eine Strafe für schwerste Übeltäter (Dtn 21,22f; 11QTempel 54,7-13). So gedeutet, hat Judas sich selbst gerichtet. Was das für Gottes Gericht heißt, steht dahin.

c. Pilatus wird von seiner Frau gewarnt (Mt 27,19).⁴⁵ Durch die *Legenda Aurea*⁴⁶ ist sie berühmt geworden. Es handelt sich um einen Topos⁴⁷, den Matthäus aus Passionstraditionen seiner Gemeinde übernommen haben dürfte.

d. Dass Pilatus seine Hände in Unschuld wäscht (Mt 27,24), ist erst durch Matthäus zum Topos geworden.⁴⁸ Wie er zu deuten ist, wird seit alters kontrovers diskutiert⁴⁹. Im Osten dominiert eine positive Deutung: Pilatus sei letztlich unschuldig; er habe am Ende nur keine Möglichkeit mehr gesehen, Jesus freizulassen. Im Westen hingegen dominiert eine negative Deutung: Pilatus wollte von seiner Schuld ablenken; aber sie falle auf ihn zurück.

e. Der Blutruf (Mt 27,25) wird in der Geschichte der Auslegung oft als Selbstverfluchung der Juden gedeutet. Eine Gattungsanalyse kommt zu einem anderen Resultat. Das Volk übernimmt, in Schuld und Tragik verstrickt, die Verantwortung für den Tod Jesu⁵⁰, unterstellt sich dabei allerdings, ohne es zu wissen, der Sühnewirkung des Todes Christi.⁵¹

f. Den Tod Jesu gestaltet Matthäus als Apokalypse auf Golgotha: als Zerstörung, die zu neuem Leben führt.

- Das Zerreißen des Tempelvorhangs (Mt 27,51) bleibt auch bei Matthäus ein vieldeutiges Zeichen, sei es des Gerichtes, sei es des Heiles.
- Die Erschütterung der Erde, das Spalten des Felsen, die Öffnung der Gräber, das Erscheinen der Toten sind aus der alttestamentlichen und frühjüdischen Prophetie und Apokalyptik Motive der Endzeit, die Matthäus auf die neunte Stunde des Todes Jesu vorzieht, um die Kreuzigung als eschatologische Wende, als Antizipation der Vollendung vorzustellen (Mt 27,52ff.).

Die apokalyptische Deutung spiegelt die Katastrophe des Todes Jesu in des griechischen Wortes genauer Bedeutung: als Beginn eines Neuen, als Wende zum Guten.

⁴⁵ Cf. *Erich Fascher*, Das Weib des Pilatus (Matthäus 27,19). Die Auferweckung der Heiligen (Matthäus 27,51-53). Zwei Studien zur Geschichte der Schriftauslegung, in: HM 20 (1951) 5-31; *Roland Kany*, Claudia Procula und der große Pan. Zur antiken, paganen und christlichen Vorgeschichte eines Traumes in Dorothy Sayers' *The Man Born to be a King*, in: Arcadia 30 (1995) 62-70; *ders.*, Die Frau des Pilatus und ihr Name. Ein Kapitel aus der Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, in: ZNW 86 (1995) 104-110.

⁴⁶ *Jacobus de Voragine*, *Legenda Aurea* – Die Heiligenlegenden des Mittelalters, hg., aus dem Lateinischen. übersetzt und mit div. Anhängen versehen von Matthias Hackemann, Köln 2008.

⁴⁷ Appianus, *bell. civ.* 2,16 (115); TestJos. 14; Josephus, *vit.* 16,342.355; *bell.* 3,314; *ant.* 12.204; 20,135.

⁴⁸ Vgl. *Bernhard Kötting*, Art. Handwaschung. RAC 13 (1985) 575-585.

⁴⁹ Vgl. *Reinhard Staats*, Pontius Pilatus im Bekenntnis der frühen Kirche, in: ZThK 84 (1987) 493-513.

⁵⁰ Vgl. *Rainer Kampling*, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA 16), Münster 1984.

⁵¹ Vgl. *Päpstliche Bibelkommission*, Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2001, 134.

7. Die Lukaspassion

a. Die Lukaspassion hat zweierlei Charakteristika:

- eine starke Emotionalisierung, einerseits der Person Jesu selbst, andererseits aber auch der Wirkungen, die von ihr auf andere ausgehen,
- eine recht große Distanz zu Markus (und Matthäus), was die Frage nach einer Sondertradition aufwirft.

Beides dürfte zusammenpassen. Lukas setzt in seinem gesamten Evangelium stark auf Affekte und Phänomene, aber er wird es aus gutem Grund getan haben.

b. Die Lukaspassion muss immer mit einem Seitenblick auf Markus gelesen werden; sie hat denselben Aufbau. Aber sie weicht in allen Teilen nicht unerheblich von Markus ab, ohne dass eine direkte Veränderung des Markustextes durch Lukas nachweisbar wäre. Es handelt sich um eine alternative Geschichte, die Lukas – als Historiker unter den Evangelisten (Lk 1,1-4) – vorgezogen hat. Und die auch in Teilen, z.B. der Aktion des Hohen Rates, plausibler scheint.

7.1 Komposition und Genese der Lukaspassion

a. Der Aufbau zeichnet sich gut im synoptischen Vergleich ab.

Lk 22,47-53	Jesus wird verhaftet	Mk 14,43-52
Lk 22,54-62	Jesus wird von Petrus verleugnet	Mk 14,66-72
Lk 22,63-65	Jesus wird von den Wärtern verspottet	Mk 14,65
Lk 22,66-71	Jesus wird vom Hohen Rat verhört	Mk 14,53-64
Mt 26,69-75	Jesus wird von Petrus verleugnet	Mk 14,66-72
Lk 23,1-5	Jesus wird an Pilatus ausgeliefert	Mk 15,1-5
Lk 23,6-12	Jesus wird Herodes Antipas vorgeführt	
Lk 23,13-25	Jesus wird von Pilatus verhört und verurteilt	Mk 15,6-15
Lk 23,26-32	Jesus wird auf den Kreuzweg geführt	Mk 15,20b
Lk 23,33-43	Jesus wird gekreuzigt	Mk 15,20b-32
Lk 23,44-49	Jesus stirbt	Mk 15,33-41
Lk 23,50-56	Jesus wird begraben	Mk 15,42-47

Bei Lukas entsteht eine Passionsgeschichte von hoher literarischer Einheitlichkeit und hoher historischer Plausibilität. Jesus ist und bleibt der leidende Gerechte; aber er wird in dieser Rolle durch ein anderes literarisches *setting* neu in Szene gesetzt. Dadurch werden auch die Reaktionen, die Jesus auslöst, akzentuiert.

c. Bei Lukas ist einiges anders aufgebaut, vor allem vor dem Verhör durch den Hohen Rat. Es entsteht jetzt eine gestufte Dramatisierung: von Petrus zu den jüdischen Kommandos und von den Mannschaften zu den Anführern. Die Verleugnung durch Petrus spiegelt sich im Blick Jesu und wird durch die anschließende Verhöhnung Jesu *ad absurdum* geführt: Die Wächter kennen den, den Petrus verleugnet, wenn sie ihm auch übel mitspielen. Jesus bekennt sich –während Petrus versagt.

Lukas hat den Pilatusprozess politisiert (Lk 23,1-5).

Bei Lukas ist die Vorführung vor Herodes Antipas zusätzlich; es fehlt die Verspottung durch die römischen Soldaten (Mk 15,16-19). Dadurch entsteht der Eindruck, Pilatus habe Jesus so schnell wie möglich loswerden wollen.

Bei Lukas ist der Kreuzweg stark ausgebaut und die Kreuzigung im Ganzen anders geschrieben.

d. Die Unterschiede erklären sich schwerlich aus einer Markusredaktion. Der Evangelist müsste dann qualitativ anders, viel stärker eingegriffen haben, als er es sonst im Evangelium getan hat. Das ist nicht auszuschließen, würde aber nach einem Grund verlangen. Naheliegend ist die Ortung einer eigenen Quelle, die von Markus in manchem abwich. Ihr ist Lukas im wesentlichen gefolgt, weil er sie für zuverlässiger hielt, und hat sie wohl im Licht der Markuspassion redigiert.

7.2 Die Verhaftung Jesu (Lk 22,47-53)

a. Die lukanische Version ist im Ansatz wie die markinische aufgebaut.

Lk 22,47f.	Die Verhaftung Jesu mit dem Judaskuss	Mk 14,43-46
Lk 22,49ff.	Der Schwertstreich eines Anwesenden	Mk 14,47
Lk 22,52f	Das Selbstzeugnis Jesu	Mk 14,48f.

Gleichwohl ist es bei Lukas eine andere Geschichte.

- Die Gewichte liegen nicht bei der Aktion des Judas (Mk 14,43-46), sowohl bei der Reaktion Jesu, der Judas mit seinem Verhalten konfrontiert und dadurch noch einmal Gelegenheit gibt, innerzuhalten und umzukehren.
- Die Gewaltaktion geht – wie bei Matthäus – von einem der Jünger Jesu aus und wird von Jesus kritisiert, der zugleich den Schaden wieder gutmacht, indem er den Verletzten heilt – angewandte Feindesliebe.
- Jesus kritisiert nicht, wie bei Markus, die Ausführenden, sondern die Befehlshaber, die Hohenpriester, Tempelhauptleute und Presbyter und markiert die Unzeit der Verhaftung (V. 53b).

Lukas erzählt weder von der Flucht der Jünger (wie Mk 14,50 par. Mt 26,56) noch von der Flucht von des jungen Mannes (Mk 14,521f.). Wo die Jünger bleiben, bleibt offen. Nach Lukas ist Jesus unter dem Kreuz nicht nur von einigen Frauen aus Galiläa begleitet (Mk 15,40f.), sondern von einer ganzen Reihe von Bekannten.

b. Der Auftakt der Geschichte ist bei Lukas schneller (V. 47). Es kommt sofort zur Konfrontation des Judas mit Jesus. Ob der Kuss überhaupt ausgeführt wurde, bleibt offen. Denn sofort ergreift Jesus die Initiative. Judas wirkt wie ertappt. Jesus spiegelt ihm das Unmögliche seines Verhaltens.

- Jesus offenbart sich ein weiteres Mal als „Menschensohn“.
 - Im Hintergrund stehen
 - die endzeitliche Gestalt aus dem Danielbuch, die im Auftrag Gottes die Herrschaft Gottes vollendet (Dan 7,13f.),
 - und die prophetische Gestalt des angefeindeten Propheten aus dem Ezechielbuch, der die Not seines Volkes am eigenen Leibe spürt.

Der Kontrast könnte größer kaum sein. Aber er ist für die neutestamentliche Menschensohnchristologie prägend,

- Beides kommt bei Lukas auch in anderen Menschensohnworten zusammen.

Bei Lukas ist die Frage Jesu die genaue Entsprechung zu seiner Weissagung in Lk 22,22 par. Mk 14,21.

- Jesus spricht ausdrücklich von Auslieferung resp. Verrat durch einen Kuss, akzentuiert also den Bruch der Freundschaft, die durch den Kuss eigentlich hätte angezeigt werden sollen.

Weil Jesus Judas zuvorkommt, würde die Chance bestehen, dass Judas von seinem Verrat ablässt. Dass er es nicht macht, zeigt seine schuldhaft entschlossene Entscheidung.

c. Die Jünger überlegen, eine gewaltsame Befreiungsaktion zu starten und Jesus raus-zuhauen – der aber ablehnt und den Schaden wieder gutmacht, den ein Jünger ange-richtet hat (Lk 22,49ff.). Lukas gestaltet eine genaue Entsprechung:

V. 49 Die Frage der Begleiter	V. 51a: Die ablehnende Antwort Jesu
V. 50 Der Schlag eines Begleiters	V. 51b Die Heilung Jesu

Für die Jünger gilt das Gesetz der Notwehr. Jesus aber befolgt in seiner Leidensbereit-schaft genau sein Gebot der gewaltlosen Feindesliebe (Lk 6,27-36 par. Mt 6,38-48). Das Verbot, Jesus mit dem Schwert freizukämpfen, bezieht sich auf das Schwertwort Lk 22,36, das von den Jüngern militaristisch, nicht metaphorisch verstanden worden ist und deshalb bereits von Jesus klargestellt worden war (Lk 22,38). Lukas will an der Gewaltlosigkeit Jesu nicht zweifeln lassen, sieht aber die Gewaltbereitschaft seiner Jünger durchaus, wenngleich sie aus einem guten Grund erfolgt, der aber durch einen besseren widerlegt wird. Die Heilung eines derer, die ihn verhaften, eröffnet die Serie an guten Worte und Taten des unschuldig verfolgten Jesus.

d. Ähnlich wie nach Markus (Mk 14,48f.) kontrastiert Jesus nach Lukas die heimliche Verhaftung mit der öffentlichen Verkündigung Jesu im Tempel. Adressaten sind aber die Auftraggeber, die Fraktionsvertreter des Synhedrions. Es fehlt der Hinweis auf die Erfüllung der Schriften wie in Mk 14,49, obwohl für Lukas die Schriftgemäßheit des Leidens Jesu feststeht. Stattdessen findet sich ein Hinweis auf die Stunde, der zu ei-nem heilsgeschichtlichen Periodensystem gehört. Ließ der Teufel nach der Versu-chung für eine Zeit von Jesus ab (Lk 4,1-13), so ergreift der Satan nach Lk 22,3 Besitz von Judas, und so kommt auch nach Lk 22,47 das Böse in Gestalt des Hinrichtungs-kommandos, das Judas anführt, an Jesus heran.

7.3 Die Verleugnung durch Petrus (Lk 22,54-62)

a. Während bei Markus die Verleugnungsgeschichte die Verhandlung vor dem Hohen Rat rahmt (Mk 14,54.66-72), ist bei Lukas die Verleugnung *en bloc* vorgezogen. Dadurch ist Petrus bereits fort (V. 62), bevor Jesus die Nacht über verspottet wird (Lk 22,53ff.) und am nächsten Morgen der Hohe Rat zusammentritt (Lk 22,66). Allerdings kommt es bei Lukas zum Blickkontakt mit Jesus (V. 61a), der bei Petrus die peinvolle Erinnerung an die Vorhersage auslöst (V. 61b).

b. Die Episode spielt, anders als bei Markus, an einem einzigen Ort, nämlich im Hof des hohepriesterlichen Hauses (V. 54), den Petrus erst am Ende wieder verlässt (V. 62). Es bleibt bei der Dreizahl der Verleugnungen; aber es sind unterschiedliche Personen, die Petrus mit der Jüngerschaft konfrontieren. Den stärksten Neuausdruck enthält der Schluss: Petrus reagiert nicht nur auf das Krähen des Hahnes (V. 61a), sondern mehr noch auf den Blick Jesu (V. 61a).

Lk 22,54f.	Die Szene: Petrus mit anderen am Feuer im Hof
Lk 22,56f.	Die Konfrontation mit der Magd
Lk 22,58	Die Konfrontation mit einem anderen
Lk 22,59.60a	Die Konfrontation eine Stunde später mit einem weiteren
Lk 22,60b	Das Krähen des Hahnes
Lk 22,61a	Der Blick Jesu
Lk 22,61b	Die Erinnerung Petri
Lk 22,62	Das Verlassen des Hofes

Durch die Dreierstaffelung und die zeitliche Streckung (V. 59) wird die Intensität der Szene gestärkt. Sie läuft auf die Beziehung Jesu zu Petrus zu: Der Blick weckt die Erinnerung, die zu Scham und Reue führt, aber auch zur Flucht,

c. Im Wechsel zwischen Identifizierung und Leugnung entsteht die Spannung der Geschichte.

V. 56: „Der war mit ihm“	V. 57: „Ich kenne ihn nicht, Frau.“
V. 58a: „Du bist einer von ihnen.“	V. 58b: „Mensch, ich nicht.“
V. 59: „Wahrlich, er war mit ihm; er ist ja auch ein Galiläer.“	V. 60a: „Mensch, ich weiß nicht, was du sagst.“

Die Anschuldigungen werden immer konkreter. Die Verleugnung bezieht sich zuerst auf Jesus, dann auf Petrus selbst, dann auf den, der die – richtige – Frage stellt. Petrus macht *tabula rasa*.⁵²

⁵² Eine feine Psychologie der Verleugnung entwickelt *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas IIV (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn 2009, 354.

d. Lukas will nicht nur das Versagen des Petrus herausarbeiten, sondern auch die Reaktion Jesu und die Reaktion Petri auf sie. Zwei Aktionen werden kurz geschildert: (1.) das Umwenden, (2) das Anschauen. Das Umwenden begegnet dem Ausweichen des Petrus. Er hätte umkehren müssen – aber Jesus kehrt sich ihm zu. Der Blick Jesu identifiziert; er weckt die Erinnerung: Petrus weiß wieder, wer Jesus ist und wer er ist und dass ihn die Kontrahenten am nächtlichen Feuer richtig auf seine Identität hin angesprochen haben. Der Blick geht aber auch hinter die Szene zurück und über sie hinaus.

- Zur lukanischen Sondertradition gehört eine direkte Ansprache Jesu noch im Abendmahlssaal, vor dem Weg zum Ölberg (Lk 22,39). Lukas überliefert keine Ankündigung, dass alle Jünger Jesus verlassen werden (wie Mk 14.29ff. par. Mt), sondern konzentriert sich auf Petrus (Lk 22,31-34). Hier ist das ganze Drama bis zum guten Ende vorweggenommen:

○ V. 31	Prophetie Jesu über die Jünger	Sieben wie Weizen
○ V.32a	Gebet Jesu für Petrus	Glaube
○ V. 32b	Gebot Jesu für Petrus	Stärkung der Brüder
○ V. 33	Versprechen Petri	Treue bis in den Tod
○ V. 34	Vorhersage Jesu	Verleugnung durch Petrus

Bei Lukas wird das Versagen des Petrus paradox zur Stärkung Petri. Alle Jünger werden vom Teufel durcheinandergewürfelt („gesiebt“). Petrus gehört zu ihnen; aber seinem Glauben kommt eine grundlegende Bedeutung für den Glauben aller zu. Diese Bedeutung liegt darin, dass Jesus für ihn Fürbitte leistet – und dass die Fürbitte erhört wird. Das ist doppelt signifikant:

- soteriologisch, weil noch in der Verleugnung der Glaube des Petrus dank Jesu nicht ganz abgestorben sein wird, wiewohl die Angst vor dem Tod Petrus beherrscht, und weil die Umkehr antizipiert wird;
- ekklesiologisch, weil das Petrusamt, wenn es sich auf Neue Testament berufen will, die Schwäche des Petrus und das Gebet Jesu für seinen Glauben ins Zentrum stellen muss.

Die ekklesiologische Pointe folgt aus der soteriologischen; Petrus ist der Urtyp des Jüngers, in seiner Schwäche wie in seiner Stärke durch Jesus. m Ver- rat der

- Zur lukanischen Sondertradition, die besten zu Paulus passt (1Kor 15,5), ist Petrus der erste, der den Auferstandenen sieht (Lk 24,34). Die Erscheinung Jesu am Ostertag entspricht dem Blick Jesu in der Passionsnacht.

Das menschliche Versagen des Petrus wird von Lukas nicht abgemildert, sondern durch seine Erzählführung eher noch gestärkt. Aber die Zuwendung Jesu ist stärker als das Versagen Petri. Deshalb gibt es ein Glaubenszeugnis des Petrus. Dass und wie er „die Brüder“ stärkt, aus dem Osterglauben heraus, wird in der Apostelgeschichte veranschaulicht.

7.4 Die Verspottung Jesu durch die Wächter (Lk 22,63ff.)

a. Während Markus erzählt, die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten hätten Jesus geohrfeigt und verspottet, bevor die Diener ihn geschlagen hätten (Mk 14,65), zieht Lukas vor die Verhandlung eine kurze Folterszene, bei der die Wärter ihr böses Spiel mit Jesus treiben. Dadurch erscheint Jesus nicht nur als Gefangener, sondern als gedemütigter und Gefolterter vor dem Hohen Rat.

b. Die Verben sind farbig (V. 64): ἐνέπαιζον meint den Spott., die verbale Attacke, δέροντες heißt „schinden“ und weist auf Folter. Die Verhüllung des Gesichts ist eine Foltertechnik bis heute. Sie erhöht die Wehrlosigkeit des Opfers. Die Grausamkeit wird durch die Aufforderung, den Schläger – nicht zu erraten, sondern – zu prophezeien, weiter gesteigert. Hier stimmen alle Synoptiker überein. Durch die starke Betonung des Prophetischen bei Lukas gewinnt der Spott an Gewicht. Der Hohn unter dem Kreuz wird vorweggenommen. Die „Blasphemie“ (V. 65) ist die Verhöhnung des Menschen, die *eo ipso* eine Beleidigung Gottes ist – in diesem Fall mit doppeltem Grund, weil Jesus seinen Kopf für Gott hält, in dessen Namen er verhaftet wurde und verurteilt werden wird.

7.5 Das Verhör vor dem Hohen Rat (Lk 22,66-71)

a. Während Markus und Matthäus von einer regelrechten Verurteilung nach einem irregulären Prozess sprechen (Mk 14,53-65 par.), hat Lukas die historisch plausible Form, dass es nicht zu einer juristischen Versammlung des Hohen Rates gekommen ist, sondern zu einem ad-hoc-Treffen des Synhedrions am frühen Morgen (V. 56). Hier werden keine Zeugen gehört (wie nach Markus und Matthäus); vielmehr wird Jesus sofort mit der Messiasfrage konfrontiert. Da Jesus sie in einem juristischen Geplänkel aus ihrer Sicht bejaht (Vv. 67-72), wird auf die Anhörung von Zeugen verzichtet.

b. Die Schnelligkeit der Entwicklung, die den Zeitdruck der Akteure widerspiegelt, zeigt sich im Aufbau des Textes.

Lk 22,66	Die Versammlung des Synhedrions
Lk 22,67a	Die erste Messiasfrage
Lk 22,67b-69	Die erste Antwort Jesu
Lk 22,70a	Die insistierende zwei Messiasfrage
Lk 22,70b	Die zweite indirekte Antwort
Lk 22,71	Die Entscheidung

Die unmittelbare Fortsetzung ist die Auslieferung an Pilatus (Lk 23,1). Durch diese Komposition wird die Christologie noch stärker als bei Markus und Matthäus zum Schibboleth, und zwar in genau der Verbindung, die Messianität und Gottessohnschaft so vereint, dass die Frage auftaucht, ob nicht die Einzigkeit Gottes tangiert wird.

c. Die herausfordernde Frage der Synhedristen in V. 67 hat insofern ein relatives recht, als Jesus nach der synoptischen Tradition und so auch nach Lukas (anders als nach Johannes) nur indirekt sich selbst, direkt aber die Herrschaft Gottes verkündet. Freilich ist der Anspruch, den Jesus erhebt klar, wie zuletzt Vollmachtsfrage (Lk 20,1-8 par. Mk 11,27-33) nach der Tempelaktion (Lk 19,45-48 par. Mk 11,15-19) gezeigt hat.

Die Kritik der Gegner spiegelt die Christologie Jesu; das kommt endgültig im Haus des Hohenpriesters heraus.

d. Die erste Antwort Jesu ist differenziert.

Lk 22,67b-68	Metareflexion
Lk 22,69	Selbstbekenntnis

Die Metareflexion soll die Unsinnigkeit der Frage offenbaren – mit Anspielung auf die Vollmachtsfrage (Lk 20,1-8 par. Mk 1127-33) – die Jesus mit einer Gegenfrage (nach der Einschätzung des Täufers Johannes) beantwortet hatte, auf die er aber seinerseits keine Antwort erhalten hatte. Mit anderen Worten: Die Entscheidung gegen Jesus steht längst fest (vgl. Lk 22,1f. par. Mk 14,1f.); die Frage ist sinnlos; sie ist pure Heuchelei.

Das Selbstbekenntnis bringt – wie die markinische Parallele (Mk 14,62), den Menschensohn aus Dan 7,13f. ins Spiel, verschiebt aber die Perspektive: Gibt es bei Markus und Matthäus den Ausblick auf das Parusieszenario am Jüngsten Tag, verschiebt sich der Fokus bei Lukas auf die Gegenwart: „von jetzt an“. Das ist dieselbe präsentische Eschatologie wie in der Antrittspredigt (Lk 4,21: „Heute hat sich diese Schrift in euren Ohren erfüllt“) und am Kreuz (Lk 23,43: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.“). In dieser Perspektive konzentriert Jesus sich nach Lukas auf Ps 110,1 und die Erhöhung zur Rechten Gottes. Am Ende des Evangeliums und zu Beginn der Apostelgeschichte wird dies mit der Himmelfahrt (Lk 24,50-53 par. Apg 1,9-14) in Szene gesetzt, die seit Lk 9,51 im Blick steht.

e. Das Insistieren (V. 70a) spürt den messianischen Anspruch und seine Dimensionen heraus („also“). Jesus antwortet, indem er nicht die Erwartungen bestätigt und transzendiert wie nach Markus („Ich bin es – und ihr werdet den Menschensohn ...), sondern sie zurückspiegelt. Darin ist nicht eine „Ambivalenz“⁵³, sondern eine dialektische Affirmation.

- Die Bejahung ist in der Markusparallele deutlicher, aber hier vorausgesetzt.
- Jesus geht auf die Frage ein und lässt ihr christologische Niveau entdecken: In der Frage liegt eine versteckte Erkenntnis, wenn sie auch gelehrt wird.
- Jesus ist aber nicht in der Weise der messianische Gottessohn, wie er gefragt wird. Deshalb bestätigt er nicht, sondern kritisiert die Frage.

Jesus hat nach Lukas ein genaues Gespür für die Situation und deckt deren Zweideutigkeit auf.

f. Was Jesus mit seiner Antwort in V. 70b voraussieht, bestätigt sich. Die Ankläger haben genug gehört. Sie werden es in ihrem Sinn deuten und Jesus anklagen (V. 71).

⁵³ So aber *F. Bovon*, Lk IV 372.

7.6 Die Auslieferung an Pilatus (Lk 23,1-5)

a. Weil bei Lukas nicht von einer Verurteilung Jesu durch den Hohen Rat erzählt worden war (wie nach Mk 14,53-65 par. Mt), sondern von einer frühmorgendlichen Versammlung, die sich des messianischen Anspruchs Jesu vergewissert hat (Lk 22,54.66-71), verschieben sich die juristischen Gewichte klar zum Pilatusprozess. Das entspricht der juristischen Realität der Zeit.

b. Im Vergleich zur Markuspassion ist die Lukaspassion erheblich stärker politisch brisant.

- Bei Markus kann man die (politische) Anklage nur aus der Frage des Pilatus erschließen, ob Jesus der „König der Juden“ sei (Mk 15,32 par. Lk 23,3). Bei Lukas wird sie plausibilisiert und konkretisiert (Lk 23,2).
- Bei Lukas wird die Anklage nicht nur einmal in den Raum gestellt, sondern erstens von den Anklägern wiederholt (Lk 23,5), zweitens von Pilatus, der durchgängig skeptisch bleibt, rekapituliert (Lk 23,14).

Die politische Dimensionierung ist auf den Kreuzestitel gerichtet.

c. Die politische Anklage ist – in der antiken Sicht, die Lukas konfiguriert – so brisant, wie sie in der Antike nur sein konnte.

- Der Grundvorwurf besteht darin, dass Jesus das Volk habe in Unruhe versetzen wollen. Damit wird er als Aufständischer hingestellt, der einen militärischen Befreiungsschlag gegen die Römer habe initiieren wollen. Das griechische Verb, das Lukas verwendet (*διαστρέφειν*), ist allerdings vergleichsweise offen: abwenden, abspenstig machen. Für Lukas spiegelt es wider, wie vage die Anklage in Wahrheit ist. Sie zielt allerdings insofern ins Schwarze, als für die Römer die *Pax Romana* überragende Bedeutung hatte und der ganze Sinn des Herrschaftssystems in der Ruhe vor Ort bestand. Deshalb wurden Aufstände nach Möglichkeit im Keim erstickt. Da sie 6 n. Chr. die Direktherrschaft über Judäa übernommen haben, ist der Statthalter direkt betroffen. Die Ankläger, die Fraktionen des Hohen Rates unter der Ägide des Hohenpriesters, sprechen von „unserem“ Volk, weil sie nach dem römischen Herrschaftswillen eine gewisse Aufsichtsfunktion für die Juden in Judäa hatten. Sie wählen nach Lukas den Begriff (*ἔθνος*), weil der politischer ist als alternative Begriffe.
- Der Grundvorwurf wird dadurch konkretisiert, dass Jesus zum Steuerboykott aufgerufen habe (wie es später die Zeloten getan haben). Damit war ein empfindlicher Punkt getroffen, weil einerseits das Steuerzahlen ein wichtiger Loyalitätsbeweis war und zweitens nur durch Steuern die Geldzufuhr nach Rom gewährleistet war, die aber ein wesentlicher Sinn des Imperiums gewesen ist.
- Der Grundvorwurf wird personalisiert, weil aus dem Verhör der Messiasitel aufgegriffen wird, der jetzt aber mit dem Attribut des Königs bewusst politisiert wird, und zwar, dass der Anschluss an die königlichen Messiastraditionen Israels *pro forma* hergestellt werden, *de facto* aber gegenüber Pilatus der Eindruck erweckt werden soll, Jesus wolle einen jüdischen Gottesstaat errichten, den er selbst regieren wolle.
- In Vers 5 legen die Ankläger nach: Erstens verwenden sie jetzt ein Verb, das zwar metaphorisch bleibt, aber das Aufwiegeln hervorhebt (*ἀνασείει*), zwei-

tens reden sich jetzt im theologischen Sinn vom Volk Gottes (τὸν λαόν); drittens beschreiben sie den Raum des Wirkens: Galiläa ist suspekt.

Pilatus rekapituliert in V. 14, indem er, ohne Überzeugung, eine Verbindung vornimmt.

d. Die Anklage ist, wie Lukas sie darstellt, an den Haaren herbeigezogen. Das Gran Wahrheit ist der Messiasanspruch Jesu, der sich auf die Königsherrschaft Gottes bezieht. Zu dieser Reich-Gottes-Verkündigung gehört auch Herrschaftskritik, die sich aber auf die Ausbeutung des Volkes, auf Korruption und Machtmissbrauch bezieht. Aber dass Jesus gegen die Römer zum Aufstand blase, ist nachweislich falsch.

- Nach Lk 20,20-26 par. Mk 12,13-17 hat Jesus in aller Öffentlichkeit gegenüber Denunzianten, die mit dem Hohen Rat zusammenarbeiten wollen, zum Steuerzahlen aufgerufen (Lk 22,25 par. Mk 12,17: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“). Damit hat Jesus ihnen den Mund gestopft – aber ihren Willen, Jesus ans Messer zu liefern, nicht gebrochen.
- Jesus hat gerade noch bei seiner Verhaftung zur Gewaltlosigkeit aufgerufen (Lk 22,51a) und das Opfer einer kurzen Gewaltaktion seiner Jünger geheilt (Lk 22,51b).
- Jesus hat die Herrschaft Gottes verkündet – das ist alles andere als unpolitisch, aber gerade kein Fanal zum Aufstand gegen Rom, wie aus jeder einzelnen Überlieferung klar hervorgeht.

Die Anklage ist falsch, aber gezielt. Sie ist nicht ohne historische Plausibilität, wenn gleich kein O-Ton eingefangen worden ist, sondern Lukas den Text (mit seiner Vorlage) anders als Markus gestaltet hat.

e. Auf der Ebene der Leserschaft spiegelt sich im Vorwurf gegen Jesus das, was sie kennen: eine Anklage wegen Unruhestiftung. In der Apostelgeschichte gibt es ein Echo (Apg 16,20; 17,7; 24,5f. – gegen Paulus). Deshalb spricht vieles dafür, dass aktuelle Erfahrungen die Erinnerung an den Prozess Jesu eingefärbt haben.

7.7 Die Konfrontation mit Herodes Antipas (Lk 23,6-12)

a. Pilatus, von Jesu Unschuld überzeugt (V. 4), versucht, die *causa* loszuwerden, indem er die Zuständigkeit seines Gerichts in Zweifel zieht. Da Jesus von Nazareth ein galiläisches Landeskind ist, soll der kleine Fürst von Galiläa, Herodes Antipas⁵⁴, die Sache übernehmen (Lk 23,6).

b. Herodes Antipas, Sohn seines Vaters Herodes, ist, von den Römern gestützt, Herrscher über Galiläa und Idumäa, wie Herodes „der Große“ es in seinem Testament festgelegt hat⁵⁵. Er ist eine im Neuen Testament negativ gezeichnete Figur, deren Interesse an Jesus äußerst zwielichtig ist.

- Herodes Antipas ist der Mörder des Täufers Johannes (Mk 6,17-29 parr.; Josephus, *antiquitates* XVIII 5,1-2).
- Herodes Antipas hat eine gewisse Neugier auf Jesus (Mk 6,14ff.), will ihm aber laut einer Warnung, die Jesus von Pharisäern erreicht (Lk 13,31), nach dem Leben trachten, und wird vom ihm deshalb als „Fuchs“ karikiert (Lk 13,32).

In der kurzen Szene der Passionsgeschichte kommt beides zum Ausdruck: sowohl die Neugier, die durch die Erwartung eines „Zeichens“ (vgl. Mk 8,11ff.) kontaminiert ist, als auch die Chuzpe, Jesus dem Tode auszuliefern.

c. Die abschließende Notiz, dass die zuvor verfeindeten Herodes und Pilatus nun (politische) Freunde geworden seien, ist kein Aufschein des himmlischen Friedens auf Erden⁵⁶, sondern die Etablierung einer Männerfreundschaft, die auf dem Rücken eines unschuldigen Opfers geschlossen wird und deshalb nicht Freundschaft genannt zu werden verdient, wenn man das antike Freundschaftsethos anlegt.

7.8. Der Prozess vor Pilatus (Lk 23,13-25)

a. Der Pilatusprozess nimmt nach Lukas einen ganz eigenen Verlauf, weil Pilatus, von Anfang an von Jesu Unschuld überzeugt (V. 4), viel tut, um Jesus freizubekommen oder wenigstens sich nicht selbst mit dem erwarteten Todesurteil zu belasten.

Lk 23,4	Erste Unschuldserklärung nach den Anklagen
Lk 23,6-12	Überstellung an Herodes Antipas
Lk 23,13-16	Zweite Unschuldserklärung nach der Überstellung von Herodes
Lk 23,17-21	Amnestieangebot zu Lasten von Barabbas
Lk 23,22	Dritte Unschuldserklärung nach deren Ablehnung
Lk 23,23ff.	Nachgabe des Pilatus

Zu diesen Aktivitäten gibt es nur bei der Barabbas-Episode eine direkte Parallele. Lukas unterstreicht durch seine Darstellung zweierlei: die Unschuld Jesu, die sich in der falschen Anklage spiegelt, und die Fähigkeit des römischen Rechts, zwischen Richtig und Falsch zu unterscheiden, allerdings konterkariert durch die Schwäche des Pilatus, der laviert, wo er hätte entscheiden müssen.

⁵⁴ Vgl. *Morten H øning Jensen*, Herod Antipas in Galilee : the literary and archaeological sources on the reign of Herod Antipas and its socio-economic impact on Galilee (WUNT II/215), Tübingen ²2010 (2006).

⁵⁵ Vgl. *Linda-Marie Günther*, Herodes der Große, Darmstadt ²2012.

⁵⁶ Erwogen von *F. Bovon*, Lk IV 408.

b. Lk 22,13-16 ist Sondergut (also wohl im Kern vorlukanische Passionstradition). Pilatus wird aktiv. Er will das Geschehen bestimmen (obwohl der Prozess ihm immer mehr entgleitet).

- Pilatus versammelt die Ankläger, um sie von seinem Entschluss zu informieren: Freispruch für den Angeklagten.
- Er vereinnahmt seinen neuen Freund Herodes, der Jesus zwar verhöhnt, aber nicht verurteilt hatte.
- Er agiert in römischer Herrschermanier, dass er Jesus „züchtigen“ – auspeitschen, foltern – lässt, um ihn einzuschüchtern und den Anklägern Genüge zu tun, ihn dann aber freizulassen (wie das im Parallelfall des Jesus ben Ananias bei Pilatus späteren Nachfolger auch geschehen ist).

Pilatus ist so weit Herr des Verfahrens. Er hört sich die Anklage an; er klärt die Zuständigkeit; und er gibt seine Entscheidung bekannt, Jesus freizulassen.

c. Ab Vers 18 kippt die Szene. Das Volk verlangt demonstrativ die Tötung Jesu und die Freilassung des Barabbas. Vorausgesetzt ist die pascha-Amnestie (die nach jüngeren Handschriften in V. 17 erwähnt wird). Nach Markus bietet Pilatus an, Jesus auf diesem Wege freizubekommen (Mk 15,9), wobei jedoch sein Kalkül nicht aufgeht, sondern Barabbas vom Volk verlangt wird; nach Lukas kommt die Menge diesem Angebot zuvor und will Pilatus die Möglichkeit nehmen, Jesus zu amnestieren. Nach Lukas hat Barabbas genau die Art von Verbrechen begangen, deren Jesus angeklagt ist (V. 19); wie Markus (Mk 15,7) ist Aufruhr (στάσις) der Kernvorwurf; der „Mord“ wird also ein politischer Anschlag gewesen sein; dass er in der Stadt Jerusalem stattgefunden hat, zeigt, wie randgefährlich Barabbas war – und wie verlogen die Anklage Jesu.

d. Die Situation spitzt sich zu, weil Pilatus auf seinem Willen beharrt, Jesus freizulassen, die Menge aber das „Weg mit ihm“ durch die Forderung der Kreuzigung verschärft. Wie es zu dieser Zuspitzung kommt, wird nicht erklärt. Nach Lukas eskaliert die Situation durch die Dramatik der Ereignisse. Pilatus wiederholt sich. Aber er hat keinen Einfluss mehr. Schließlich gibt er dem Drängen nach.

e. In der lukanischen Darstellung wird die jüdische Seite stark belastet. Zwar gibt es keine regelrechte Verurteilung durch den Hohen Rat. Aber das mindert nicht die Entschlossenheit der Synhedristen, Fakten zu schaffen, sei es auch durch Rechtsbeugung. Am Anfang sind die Verantwortlichen aus dem Synhedrion genannt; aber ab Vers 13 ist auch das Volk präsent. Bei Lukas wird nicht weiter differenziert. Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen dem, was der Hohe Rat, und dem, was das Volk will. (Erst der Kreuzigungsbericht wird wieder differenzieren.)

Die Belastung der jüdischen Seite ist aber keine Entlastung des Pilatus. Im Gegenteil: Je deutlicher herausgestellt wird, dass er von Jesu Unschuld überzeugt gewesen ist, desto klarer hätte auch der Freispruch ausfallen müssen, und zwar wegen erwiesener Unschuld, nicht nur aus Mangel an Beweisen. Dass er dennoch Jesus hinrichten lässt, zeigt, dass er politische Justiz übt und nach Gutdünken Recht spricht, also das Recht bricht.

Jesus wird in all seiner Unschuld gezeigt. Sein „Du sagst es“ ist von Pilatus in der lukanischen Erzählung nicht als Schuldeingeständnis, sondern als Unschuldsbetuerung aufgefasst worden, die glaubwürdig sei. Jesus ist nach Lukas ein Gerechter, der das Opfer ungerechter Justiz geworden ist.

7.9 Der Kreuzweg und die Kreuzigung Jesu (Lk 23,26-49)

a. Im Lukasevangelium zeigen sich die Besonderheiten der Passionsgeschichte besonders deutlich in der Erzählung vom Kreuzweg und von der Kreuzigung Jesu. Sie werden dadurch charakterisiert und zusammengehalten, dass Jesus auf seinem letzten Weg und bis zum letzten Atemzug als Retter wirkt. Mit seinem Tod versöhnt, kann er als Leidender und Sterbender versöhnen. Die Reaktionen sind unterschiedlich; aber sie werden so aufeinander abgestimmt, dass die moralische Schuld, die zum Tod Jesu geführt hat, aufgebrochen wird, so dass ein Weg der Erlösung gerade dort beginnen kann, wo er zu Ende scheint.

b. Die Unterschiede zur Markuspassion sind so beträchtlich, dass in dieser Versfolge der Einfluss einer Sondertradition kaum zu leugnen ist. Es gibt kaum mehr Gemeinsamkeiten zu den anderen Synoptikern als das Handlungsgerüst, bei dem allerdings die Streben aus anderen Materialien bestehen.

7.9.1 Der Kreuzweg (Lk 23,23-32)

a. Im Vergleich zu Markus ist die Szene ausgebaut. Gemeinsam sind nur die Notiz von der Wegführung selbst (Mk 15,20b par. Mt) und die Episode mit Simon von Cyrene (Mk 15,21), allerdings bei Lukas nicht mit dem Hinweis auf Alexander und Rufus, die offenbar im Adressatenkreis des Markus, nicht aber in dem des Lukas – und dem des Matthäus (Mt 27,23) – bekannt gewesen sind (V. 23b). Im Rückblick wird dadurch die Aktualität der markinischen Notiz deutlich.

b. Spezifisch lukanisch ist die Begegnung Jesu mit den Frauen von Jerusalem, die bis in die Kreuzwegandachten hinein (8. Station: „Jesus begegnet den weinenden Frauen“) die Volksfrömmigkeit stark beeindruckt hat, ganz im Sinn des Lukas.

Lk 23,27 Das Klagen der Frauen um Jesus

Lk 23,28ff. Die Antwort Jesu

V. 28 Die Umkehrung der Klage

V. 29 Die Begründung mit der paradoxen Seligpreisung

V. 30 Das Bildwort vom Holz

Der Gattung nach handelt es sich um ein Apophthegma; es ist allerdings das einzige auf der *via dolorosa*. Desto größer ist seine theologische Bedeutung.

c. Das Mitleid der Frauen ist doppelt bezeichnend. Einerseits gehört die Szene zu den positiven Frauengeschichten im Umkreis Jesu, von denen das Lukasevangelium einige zu bieten hat (Lk 7,36-50; 8,1ff. u.ö.). Andererseits zeigt sich, dass Jerusalem bei Lukas keineswegs geschlossen gegen Jesus steht, sondern auch nach dem Urteil des Pilatus, der dem Druck der Straße nachgegeben hat, gespalten ist. Die Frauen mögen eine traditionelle Rolle als Klageweiber spielen, die vorab schon einen Toten betrauern. Aber der Ritus kommt hier von Herzen. Er ist ein gewaltfreier Widerstand, ein spiritueller Protest jüdischer Frauen gegen das Unrechtsurteil. Die Klage entspricht spiegelbildlich dem Hosanna des Einzugs (Lk 19,28-40). Was dort die Zustimmung zu Jesus mit Gott verbunden hat, verbindet hier die Verurteilung mit ihm.

d. Jesus antwortet auf die Klage dreifach. In dreifacher Hinsicht wendet er sich den Frauen zu. Er kann ihnen die Tränen nicht ersparen; aber er nutzt ihr Mitleid, um sie auf die Gefahr aufmerksam zu machen, in der sie selbst schweben.

- Zuerst (V. 28) kehrt Jesus die Klage um – nicht, weil er das Mitleid zurückwies, sondern weil er sein eigenes Leiden angenommen hat, während sie noch nicht einmal wissen, was auf sie zukommt.
- Dann (V. 29) unterstreicht Jesus die Größe der kommenden Not mit einer paradoxalen Seligpreisung. Während in Israel gerade diejenigen seliggepriesen werden, die Kinder haben, und kinderlose Frauen im Verdacht stehen, Gott nicht zu gefallen, was Lukas am Beispiel Elisabeths *ad absurdum* führt (Lk 1,25), sollen hier gerade die Frauen ohne Kinder privilegiert sein – weil ihnen die Trauer um das verlorene Kind erspart bleibt. Die Seligpreisung ist zynisch oder verzweifelt. Sie ist kein Wort Jesu selbst, sondern ein prophezeitiges Zitat, das die ganze Not sichtbar macht. V. 30 beschreibt sie apokalyptisch.
- Rätselhaft, wenngleich sprichwörtlich geworden ist das Wort vom grünen und vom dünnen Holz (V. 31). Die Exegese ist sicher, dass es sich um eine versteckte, von Mitleid geprägte Prophetie der Zerstörung Jerusalems handelt. Lukas ist sicher, dass in der grauenvollen Zerstörung Jerusalems diese Prophetie Jesu sich schrecklicherweise – trotz aller Warnungen – erfüllt hat. Unsicher ist die Exegese, worauf das grüne und das dürre Holz zu deuten sind.
 - Meist wird gesagt: Wenn schon der Gerechte leiden muss – um wie viel mehr dann das ungerechte Jerusalem. Aber Jesus trauert um Jerusalem (Lk 19,41: *Dominus flevit*).
 - Tiefer dringt die biblische Symbolik des Holzes, die den Kirchenvätern (aus jüdischer Überlieferung) vor Augen stand. Die Weisheit Salomos denkt an die Arche Noah und sagt: „Segen ruht auf dem Holz, durch das Gerechtigkeit geschieht“ (Weish 14,7; vgl. 4Makk 18,16), obgleich es selbst „wertlos“ war (Weish 10,4); die Weisheit ist ein „Holz des Lebens“ (Spr 3,18; vgl. Ps 1,3; Jes 65,22; Jer 17,8). Das dürre Holz hingegen ist nach den Klageliedern Ausdruck der tiefen Depression, in die – aus eigener Schuld – das besiegte und gedemütigte Israel gefallen ist (Klgl 4,8; vgl. Jes 56,3). Dass der grüne Baum verdorrt und der vertrocknete ergrünt, ist nach Ez 17,24 (vgl. 21,3) Zeichen des grundstürzenden Heilshandelns Gottes durch das Gericht.

Keine dieser Stellen ist das Passepartout für Lk 23,31. Aber in ihrem Kontext erklärt sich der Vers als dialektische Gerichts- und Heilsprophetie.

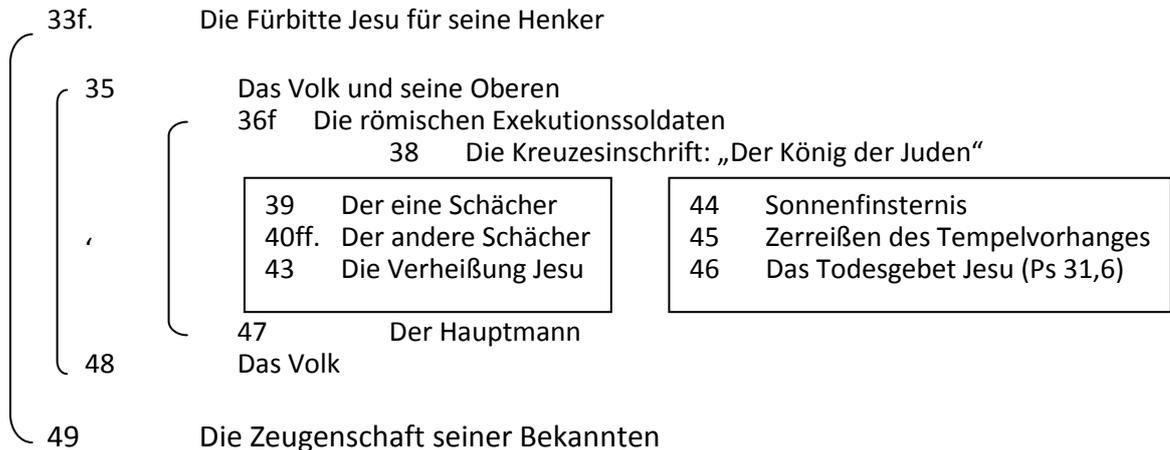
Um Jesus brauchen die Jerusalemer Frauen nicht zu weinen, weil er zwar sterben, der Tod ihn aber nicht vernichten wird. Um sich selbst und ihre Kinder aber müssen sie weinen, weil es zu Mord und Totschlag in der Heiligen Stadt kommen wird. Das ist eine Katastrophe, wie sie jenseits von Eden oft geschieht, in der Heiligen Stadt aber besonders deprimiert. Trost wird es so wenig geben wie für Rachels Kinder in Rama (Jer 31,5: Mt 2,18). Aber es gibt Jesus, der den Kreuzweg geht und den Frauen sagen kann, dass dieser Weg nicht der Weg ins Nichts ist – und dass es deshalb auch für diejenigen, um die sie weinen werden, ein Jenseits des Elends gibt.

Literatur:

Th. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 2008, 157ff.

7.9.2 Die Kreuzigung Jesu (Lk 23,33-39)

a. Lukas setzt die Passion Jesu neu in Szene, indem er die Gerechtigkeit Jesu betont und die Figuren um Jesus plastisch werden lässt. Lukas, „der Maler“, setzt auf eine Ästhetik, die Ethik und Soteriologie narrativ verbindet.



Lukas berichtet nicht nur über das Ende des Lebens Jesu. Er beschreibt Wirkungen, die von der Kreuzigung Jesu auf diejenigen ausgehen, die sie sehen. Er zeigt typische Reaktionen des Widerspruchs gegen das Kreuz, der Ablehnung des Gekreuzigten, des scheinbar überlegenen Spotts. Und er zeigt auf der anderen Seite Wege, durch den Anblick des Gekreuzigten von dieser Fixierung loszukommen: Wer richtig hinschaut, kommt zur Besinnung, weil Jesus vor Augen tritt, wie er leidet und stirbt.

b. Auf Golgotha sagt Jesus seine letzten drei Worte:

„Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34)⁵⁷.

„Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Lk 23,43).

„Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“ (Lk 23,46).

Jesus ist am Kreuz nicht das willenlose Objekt göttlicher Souveränität, sondern der Gerechte, der gehorsam und gläubig Gott die Ehre gibt und sich ihm anvertraut. In keinem Augenblick seines Lebens ist Jesus so nahe beim Vater wie im Moment seines Sterbens.

Die Frömmigkeit Jesu ist die Seele seiner Proexistenz. Deshalb besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Gottes- und der Nächstenliebe, ja der Feindesliebe Jesu. Jesus legt für seine Henker Fürbitte ein und verheißt dem reuigen Sünder die Rettung. Lukas nutzt seine Kunst des Erzählens, um nicht nur, dass, sondern auch, wie Jesus am Kreuz gestorben ist, hervortreten zu lassen. Im Rahmen des Soteriologischen zeigt sich so Vorbildliches, das nachgeahmt werden kann, dessen Nachahmung aber immer die Heilsmittlerschaft Jesu bejaht und von ihr getragen wird.

⁵⁷ Zur textkritischen Authentizität vgl. *Bruce Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971, 154.

c. Der Anblick des Gekreuzigten löst, wie Lukas erzählt, einhellige Ablehnung aus, die aber, als Jesus gestorben ist, aufgebrochen wird. Diese Spannung weist auf das hin, was auf Golgothas in Wahrheit geschieht.

In den Spottreden, die unter dem Kreuz geführt werden, konzentriert Lukas alles das Motiv der Rettung durch Jesus:

„Andere hat er gerettet; soll er sich selbst retten, wenn er der Messias Gottes ist, der Erwählte.“ (Lk 23,35)

„Wenn du der König der Juden bist – rette dich selbst!“ (Lk 23,37)

„Bist du nicht der Messias? Rette doch dich selbst und uns!“ (Lk 23,39)

Die negativen Reaktionen werden durch positive aufgebrochen:

„Jesus, gedenke mein, wenn du in dein Reich eingehst.“ (Lk 23,42)

„Wahrlich, dieser Mensch war gerecht.“ (Lk 23,47)

Als sie sahen, was geschehen war, schlugen sie sich an die Brust und kehrten zurück. (Lk 23,48)

Die Wirkungen, die vom Gekreuzigten in der erzählten Welt des Evangeliums ausgehen, weisen auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu hin. Die Dramatik prophezeit Simeon der Mutter Jesu (Lk 2,34f.):

„Dieser wird gesetzt, dass viele in Israel fallen und aufstehen, und als Zeichen des Widerspruchs (auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen), dass die Gedanken aus den Herzen vieler offenbar werden.“

Literatur.

Th. Söding, „Als sie sahen, was geschehen war ...“ (Lk 23,49). Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007) 381-403.

7.10. Das Begräbnis Jesu (Lk 23,50-56)

a. Die Geschichte verläuft ähnlich wie bei Markus – allerdings mit zwei Unterschieden. Zum einen heißt es von den Frauen, dass sie Jesus das „Geleit“ gaben. Dadurch wird das Ehrenvolle der Bestattung Jesu betont, das auch Markus wichtig war.

Zum anderen treiben die Frauen Vorsorge für die Einbalsamierung des Leichnams, so dass die Schwierigkeit gelöst wird, dass sonst für den Ostergang keine Materialien zur Verfügung gestanden hätten.

b. Lukas erzählt vom Begräbnis so, dass das Elend ein wenig gemildert wird. Ähnlich wie Markus wird mit Joseph von Arimathäa klar, dass noch nicht einmal im Synhedrion alle Mitglieder gegen Jesus eingenommen gewesen sind. Weil nach Lukas kein Todesurteil gefällt worden ist, wirkt diese Intention plausibler als bei Markus und Matthäus. Joseph gehört zu einer Minderheit, die gegen die Auslieferung an Pilatus gewesen ist.

8. Die Johannespassion

a. Das Johannesevangelium hat eine spezielle Beziehung zur synoptischen Jesustradition. Es setzt synoptisches Wissen, vielleicht auch synoptische Evangelien (Markus und Lukas sind am wahrscheinlichsten) voraus. Aber es benutzt sie nicht als Quelle, sondern setzt ein eigenes Evangelium (nicht dagegen, sondern) daneben, um die Erinnerung an Jesus zu schärfen, zu ergänzen und zu vertiefen.

Das Johannesevangelium gehört zu den theologischen Spitzentexten des Neuen Testaments, weil es nicht nur einerseits von einem dezidiert nachösterlichen Standpunkt des Glaubens aus die Erinnerung an die Verkündigung, den Tod und die Auferweckung Jesu schärft, sondern auch andererseits das Wort Jesu in der Erzählung auf den Glauben hin entwickelt, der erst durch die Auferstehung entstehen kann: die Inkarnation des Logos in Jesus als Voraussetzung (Joh 1,14), die Einheit zwischen Vater und Sohn als Mitte (Joh 10,30) und die Teilhabe der Gläubigen an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn als Ziel (Joh 17).

b. In der Passionsgeschichte bewährt sich der Eindruck, der beim Blick auf alle Evangelien gewonnen wird.

- Die Handlungsstränge der Johannespassion verlaufen ähnlich wie bei den Synoptikern; aber die Unterschiede sind im Detail sehr groß, so dass nicht von einer johanneischen Synoptikerredaktion, sondern einer eigenen Johannes-tradition auszugehen ist.
- Das theologische Niveau der Johannespassion ist atemberaubend hoch, insbesondere im Pilatusprozess. In dieser theologischen Preisklasse spiegelt sich die theologische Schlüsselbedeutung, die erst nachträglich erkennbar gewesen ist; gleichzeitig wird deutlich, dass die Offenbarungstheologie aus der Reflexion des Ereignisses Jesu zu erklären ist.

Die Johannespassion ist eine alternative Passionsgeschichte, die historisch als unabhängige Quelle genutzt werden muss und theologisch zu den Spitzentexten des Neuen Testaments gehört.

c. In der Johannespassion begegnet die Figur des Lieblingsjüngers, der in der Erzählung eine Schlüsselrolle spielt: als Intimus Jesu (Joh 13,23), als Wegführer Petri (Joh 18,15f.) und vor allem als Zeuge unter dem Kreuz (Joh 19,35), der sich Marias annimmt und sieh von ihr als Sohn adoptieren lässt (Joh 19,25ff.). Im Osterevangelium ist er – in des Wortes wahrer Bedeutung – Konkurrent (Joh 20,1-10) und Partner (Joh 21) Petri. Nach dem (sekundären) Epilog Joh 21,24f. ist er der (ideale) Autor.

Auch wenn dieser Lieblingsjünger von Teilen der Literatur als Kunstfigur betrachtet wird (J. Kügler), die womöglich erst spät in das Evangelium eingebaut worden ist (M. Theobald), sprechen die besseren Gründe dafür, dass es sich bei ihm um eine historische Gestalt handelt, wahrscheinlich nicht um ein Mitglied des Zwölferkreises (wiewohl ihn die Tradition der Kirche mit Johannes Zebedäus identifiziert), sondern um einen Jerusalemer Jünger. Durch ihn können sich erstens die vielen Jerusalemtraditionen erklären, die in das Vierte Evangelium über die Synoptiker hinaus eingeflossen sind, und zweitens die geographischen, juristischen und historischen Details der Passionsgeschichte, die – vom Tag des Todes bis zu den gerichtlichen Instanzen – besonders plausibel sind. Durch den Lieblingsjünger wird aber auch der theologische Blick

auf Jesus geschärft, der – dank kreativer Erinnerung (Jean Zumstein) – zu der hohen Christologie führt, die im johanneischen Kreis gepflegt worden ist.

8.1 Komposition und Genese der Johannespassion

a. Die Johannespassion folgt dem synoptischen Handlungsgerüst, setzt aber andere Gewichte.

Joh 18,1-11	Die Verhaftung	Mk 14,43-52
Joh 18,12-27	Das Verhör vor Hannas und die Verleugnung durch Petrus	Mk 14,53-72
Joh 18,28 – 19,16a	Die Verurteilung durch Pilatus	Mk 15,1-19a
Joh 19,16b-30	Die Kreuzigung Jesu	Mk 15,19b-41
Joh 19,31-42	Das Begräbnis Jesu	Mk 15,42-47

Im Zentrum steht der Pilatusprozess. Hier werden die entscheidenden Themen verhandelt: Die Anklage wird substantiiert und sukzessive politisiert. Der Anspruch Jesu kommt klar heraus, ebenso wie seine Unschuld. Pilatus agiert als Richter, der in seiner Aufgabe versagt. Demgegenüber ist nicht nur das juristische Gewicht der jüdischen Beteiligung im Vergleich zu Markus und Matthäus – ähnlich wie bei Lukas – deutlich gesenkt; es wird auch weniger verhandelt, sondern nur kontrastiert, dass Jesus die Öffentlichkeit sucht und findet, während die Hohenpriester nur im Hinterzimmer agieren.

b. Die Sprache der Johannespassion ist mit derjenigen des gesamten Evangeliums identisch. Gleichwohl sprechen starke Gründe für eine vorjohanneische Tradition: die Parallelen zur synoptischen Überlieferung, die dichte Ereignisfolge, die Einheit von Zeit und Raum, die hohe Kohärenz, die allgemeine Traditionsabhängigkeit des Vierten Evangeliums, der Verweis auf das Zeugnis des Jüngers unter dem Kreuz (Joh 19,35). In der Literatur werden oft Tradition und Redaktion unterschieden⁵⁸; aber die Kriterien sind vage. Der Text ist im Ganzen Tradition und ganz überarbeitet.

⁵⁸ Hypothese bei *Udo Schnelle*, Einleitung 573.

8.2 Die Verhaftung Jesu (Joh 18,1-11)

8.2.1 Analyse

a. [Kontext] Wie nach den Synoptikern wird auch nach Johannes durch die Verhaftung Jesu am Ölberg die Passion eingeleitet. Im Vergleich zu den Synoptikern haben sich aber der Kontext und die Form deutlich verschoben.

- Bei Johannes fehlt die Gethsemane-Szene (Mk 14,32-42 parr.), obwohl das Motiv des Leidensbeckers präsent ist (Joh 18,11) und vor der Passionsgeschichte ein Offenbarungsgebet steht (Joh 12,27f.).
- Vers 1a knüpft an die Abschiedsreden Jesu an (Joh 14-17, besonders an Joh 14,31, wo Jesus bereits zum Aufbruch bläst. Viele sehen das als ein Signal, dass die Kapitel Joh 15-17 redaktionell sind. Im kanonischen Endtext wird der Aufbruch durch die folgenden Reden und durch das hohepriesterliche Gebet Joh 17 theologisch qualifiziert. Joh 18-19 ist dann die narrative Ausführung des theologischen Programms: Der Weggang aus dem Leben mit den Jüngern ist der Rückweg zu Gott, dem Vater, der aber der Wiederkunft dient, um die Jünger mit in das ewige Leben zu nehmen.

Durch den Kontext wird klar, dass Jesus nicht ins Bodenlose fällt, sondern in die Hand Gottes – und dass umgekehrt die johanneische Theologie Deutung der Geschichte sein will.

b. [Struktur] Der Aufbau hebt das Problem der Verhaftung hervor.

Joh 18,1f.	Der Ort der Verhaftung
Joh 18,3	Der Auftritt von Judas und dem Kommando
Joh 18,4-9	Die Selbstidentifikation Jesu
Joh 18,9ff.	Die Zurechtweisung Petri wegen des Schwertstreiches

Die johanneische Erzählung betont die Aktivität Jesu:

V. 4a	Jesus geht dem Kommando entgegen.
V. 4b.5	Er fragt die Mitglieder des Trupps und gibt sich zu erkennen.
V. 7.8a	Er fragt erneut und gibt sich wieder zu erkennen.
V. 8b.9	Er bittet um Verschonung der Seinen.
V. 11	Er verwehrt Petrus den Schwertstreich.

Die erzählten Aktionen Jesu passen genau zusammen: Jesus ist bereit, den Kopf für Gott hinzuhalten; er tut alles, um Gewalt zu minimieren; deshalb schützt er die Seinen und opfert sich für sie; deshalb weist er Petrus zurecht.

Die Stellung Jesu spiegelt sich im Zurückschrecken des Kommandos, da er sich identifiziert (V. 6).

Der Aufbau verschiebt die Akzente: Jesus ist souverän; Judas hat wenig zu vermelden; die Verhaftung selbst wird erst in der nächsten Szene erzählt (Joh 18,12). Die Verschiebung stärkt die Christologie. Auch die Verhaftung wird bei Johannes zur Offenbarungsszene.

c. [Genese] Die Geschichte lässt sich nicht auf Tradition und Redaktion verteilen. Zwar haben die Verse 4.9 einen starken johanneischen Ton. Aber daraus folgt noch nicht ihre johanneische Redaktion (so jedoch Udo Schnelle). Denn das Schwertmotiv ist synoptisch.

Erhellend ist der Vergleich mit den Synoptikern.

- Gemeinsam sind das Grundgerüst, der Ort, die Nacht, die Personen (Jesus, Judas, Jünger und Soldaten), die Ansprache Jesu, die Verhaftung, das Schwert.
- Unterschiedlich sind bei Johannes die Zusammensetzung des Verhaftungskommandos, die Rolle des Judas, die Aktionen Jesu, die Initiative zu ergreifen, und das Schwerwort Jesu.

Die Unterschiede sind für eine redaktionelle Synoptikerbearbeitung zu groß. Sie sprechen für eine johanneische Sondertradition. Die Gemeinsamkeit erklärt sich aus dem Bezug auf dasselbe Geschehen. Die Ortsnamen und der Personennamen Malchus sprechen für starkes Lokalkolorit. Der Evangelist (oder seine Tradition) hat der Geschichte einen starken christologischen Spin gegeben – in der Linie der synoptischen Tradition, aber weit darüber hinaus. Daraus erklären sich die dichterischen Freiheiten der Überlieferung, die im „Ich bin es“ kulminieren.

Literatur:

Alain Rabatel, L'arrestation de Jésus et la représentation de Judas en Jean 18,1-12 mise en perspective avec l'univers de la gnose dans l'Évangile de Judas", n: Etudes théologiques et religieuses 84 (2009) 49-79

Eben Scheffler, Jesus' non-violence at his arrest. The Synoptics and John's Gospel compared, in: Acta patristica et Byzantina 17 (2006) 312-326

8.2.2 Interpretation

a. Die Verse 1-2 beschreiben – aus der Perspektive des Abendmahlssaales – den Ort der Verhaftung präzise. Es ist der Ölberg, der von der Stadt Jerusalem durch das Kidronbachtal getrennt wird. Der Kidron führt nur im Winter Wasser (vgl. Jos., bell. V 70; ant. 8,17; 9,151 u.ö.).

- Nach Joh 18,1 ist er ein „Garten“; wie die geographischen Verhältnisse erkennen lassen, handelt es sich um eine Pflanzung mit Ölbäumen.
- Nach Joh 18,2 ist der Garten der regelmäßige Versammlungsort Jesu und seiner Jünger. Es gibt im Evangelium keine einschlägigen Erzählungen, aber offensichtlich ein Wissen aus Erinnerung, das evoziert wird. Damit hat der Ort eine ähnliche Funktion wie die Rückzugsräume, die Jesus nach der synoptischen Tradition in Galiläa oft aufgesucht hat (Mk 1,34 u.ö.).
- Nach Joh 18,2 ist eben deshalb der Ort Judas bekannt. Also hat er die intime Kenntnis genutzt, um Jesus dort zu treffen, wo er am meisten verwundbar gewesen ist.

Der Ort der Verhaftung wird im Johannesevangelium als christologischer und ekklesiologischer Ort markiert. Dort, wo Jesus Kraft schöpft, wird er verhaftet; dort, wo Jesus Rückhalt braucht, im *inner circle*, entsteht der Verrat.

b. Judas hat eine zentrale Rolle, auch bei Johannes, allerdings mit speziellen Tönen.

- Judas ist, wie bei den Synoptikern, von Anfang an, einer der Zwölf, als derjenige klar, der Jesus ausliefert (Joh 6,71).
- Judas opponiert bei der Salbung in Bethanien (Joh 12,1-11) gegen Jesus, weil er, Kassenwart der Gruppe (vgl. Joh 13,29) und angeblich untreu, vorgibt, für die Armen einzutreten (Joh 12,6ff.).
- Nach Joh 13,2 hat Judas sich zum Werkzeug des Teufels gemacht, der ihm die Auslieferung Jesu einflüstert.
- Nach Joh 13,26-30 wird Judas von Jesus als Verräter identifiziert – und er akzeptiert seine Rolle. Er geht hinaus in die „Nacht“ (V. 30), in der dann auch die Verhaftung Jesu stattfindet.

Für Johannes ist wesentlich, dass Judas Opfer und Täter zugleich ist. Er ist korrupt und macht sich mit den Mördern Jesu gemein; aber er ist darin ein Getriebener – williges Werkzeug Satans, der seiner mörderischen Kraft durch Judas Ausdruck verleiht.

In der Verhaftungsszene ist Judas – als gespaltene Persönlichkeit – aktiv und passiv zugleich.

- In Vers 3 spielt er sein Insiderwissen aus; er stellt die Leute zusammen und führt das Verhaftungskommando an den Ort des Geschehens.
- Nach Vers 5b ist er nur stummer Zeuge. Es fehlt bei Johannes das Motiv des Judaskusses. Judas identifiziert auch nicht Jesus, anders als nach Markus und Matthäus identifiziert ihn auch nicht (Mk 14,44 par. Mt 26,48), sondern Jesus identifiziert sich selbst.

Vers 5 ist die letzte Judasnotiz des Johannesevangeliums. Die Geschichte endet auf der Erzählebene offen. Allerdings hat Joh 17,12 („Sohn des Verderbens“) dazu geführt, dass das Vierte Evangelium als Schriftbeleg für die eschatologische Verwerfung Jesu gilt. Das ist jedoch nicht sicher, weil sich der Vers auf die Treue zu Jesus bezieht, nicht auf das eschatologische Geschick. Judas ist „verloren“ – aber um wiedergefunden zu werden.

- c. Johannes bezeichnet das Verhaftungskommando präziser als die Synoptiker.
- „Trupp“ (σπεῖρα) ist ein militärischer *terminus technicus*. Gemeint ist nicht unbedingt schon eine ganze Kohorte (die auf der Burg Antonia lag), sondern eine größere Schar römischer Soldaten.
 - Sie wird unterstützt von „Dienern“ sowohl der Hohenpriester als auch der Pharisäer (V. 3).

Beide Angaben sind akzentuiert. Nach Johannes wären die Römer von vornherein beteiligt gewesen; es wäre also ein abgekartetes Spiel gewesen; nach Johannes sind mit den Pharisäern auch die Hauptgegner Jesu involviert (während die Synoptiker in der Passionsgeschichte von den Pharisäern schweigen, weil sie keine Fraktion im Hohen Rat bilden (auch wenn viele Synhedristen pharisäisch orientiert waren). Beide Informationen sind nicht unplausibel, zumal es eine enge Zusammenarbeit zwischen römischer Besatzung und jüdischer Tempelpolizei gegeben hat.

d. Jesus dreht in Vers 4 die Situation sofort um: Der gesucht wird, geht auf die Häsher zu. Indem Jesus „herausgeht“, schützt er bereits die Jünger hinter ihm. Er stellt sich aber nicht den Behörden, sondern konfrontiert die Büttel mit ihrer Aufgabe. Durch die Frage Jesu gelangt seine Identität sofort ins Zentrum der Geschichte. Jesus fragt nicht, weil er die Antwort nicht konnte, sondern weil er sie kennt.

e. In den Versen 5-7 wird die Verhaftung zur Epiphanie. Zweimal fällt der Name: Jesus von Nazareth“. Beide Male bekennt Jesus, der zu sein, der er ist und als der er gesucht wird. Die Freiwilligkeit seiner Passion wird unterstrichen. Mehr noch identifiziert Jesus mit dem *ego eimi* der Offenbarungsszenen (vgl. Joh 4,26; 6,20 – 8,58). In Joh 18 hat dieses Wort gleichfalls Offenbarungscharakter: Aber Jesus identifiziert sich nicht als göttlicher Logos, sondern als Jesus, als Mensch. Als solcher ist er der Offenbarer des Vaters. Seine Passion ist Offenbarung.

Das Zurückweichen und Niederfallen des Kommandos reflektiert die Epiphanie. Sie hätten keine Handhabe, Jesus dingfest zu machen, wenn er sich ihnen zur Verfügung stellte. Dass er es macht, zeigt seine Entschiedenheit, den Weg zu gehen, den Gott ihn führt – als Heilsweg (Joh 13,1f.).

f. Nach V. 7b bringt Jesus die Geschichte dadurch voran, dass er die Jünger schützt. Er bietet sich als Gefangener an, weil er nicht will, dass die Jünger mit ihm verhaftet werden. Dieser Schutz ist Erfüllung eines Versprechens, das Jesus abgegeben hat (Joh 6,39; 10,28; 17,12). Die Einleitung erhebt dieses Versprechen in den Rang eines Schriftwortes, das durch Jesus Christus „erfüllt“ wird. Das ist ein hermeneutischer Durchbruch. Christologisch und soteriologisch ist die Pointe: Jesus rettet alle, die Gott retten will – durch die Hingabe seines Lebens.

g. Während nach Markus ein anonymer Anwesender zum Schwert greift (Mk 14,50), nach Matthäus und Lukas ein ungenannter Jünger (Mt 26,51; Lk 22,50), nennt Johannes Petrus (V. 10); nach Joh 18,26 hat er Malchus (Lokaltradition?) ein Ohr abgeschlagen. Damit scheint der sein Versprechen wahrzumachen, sein eigenes Leben für Jesus zu geben (Joh 13,37); aber in Wahrheit beweist er nur seine Unfähigkeit und Unwilligkeit, Jesus den Weg gehen zu lassen, den Gott ihn gehen lassen will.

Jesus weist Petrus zurück: keine Gewalt, ähnlich wie nach Mt 26,52. Die Begründung nimmt ein Motiv aus der synoptischen Gethsemane-Tradition auf – aber nicht unter dem Aspekt des Ringens um die Annahme des Leidens, sondern in der sicheren Bereitschaft, den Leidensbecher zu trinken.

8.3 Das Verhör durch Hannas und die Verleugnung durch Petrus (Joh 18,12-27)

a. [Kontext] Johannes hat den Todesbeschluss bereits vorgezogen (Joh 11,47-54), woran V. 14 erinnert. Für ein Todesurteil wäre es zu spät. Johannes konzentriert alles auf den Pilatusprozess. Deshalb der Hohe Rat keine offizielle, sondern nur eine inoffizielle Bedeutung. Kaiaphas tritt zurück; die Regie führt Hannas. Das passt historisch gut ins Bild.

b. [Struktur] Die Episode hat einen klaren Aufbau, in dem das Verhör weniger Gewicht als die Verleugnung hat.

Joh 18,12ff.	Die Situation: Die Vorführung Jesu
Joh 18,12-18	Die erste Verleugnung Jesu durch Petrus.
Joh 18,19-24	Das Verhör durch Hannas
Joh 18,27ff.	Die zweite und dritte Verleugnung Jesu durch Petrus

Johannes verbindet – in einer ähnlichen Sandwich-Technik wie Markus – das Verhör vor dem Hohenpriester mit der Verleugnung Jesu durch Petrus. Durch diesen Kontrast wird sowohl das Zeugnis Jesu als auch das Versagen des Petrus unterstrichen.

c. [Genese] Die Elemente des Textes – Verhör und Verleugnung – sind jeweils alt, auch in ihrer Zusammenstellung. Deshalb wird die Kombination nicht erst auf Johannes zurückgehen, sondern älter sein. Die Ausgestaltung der Petrusverleugnung ist so frei wie die der Synoptiker. Das Hannas-Verhör ist eine Eigentradition.

d. Die zentrale Figur ist Hannas.⁵⁹ Er war zur Zeit Jesu die Schlüsselfigur der politischen Szene in Jerusalem. Er wird „Hoherpriester“ genannt (V. 19), obwohl Kaiaphas amtierte (V. 13), weil er es vorher gewesen war und weil er die Autorität hinter Kaiaphas war.

Dass die Verhandlung in seinem Haus durchgeführt wird, zeigt, dass es sich nicht um einen offiziellen Prozess handelt, sondern um eine Art Anhörung des Angeklagten – der aber schon verurteilt ist. Kaiaphas übernimmt dann das weitere Vorgehen.

8.3.1 Das Verhör vor Hannas

a. Die Gliederung des Passus lenkt die Aufmerksamkeit nicht auf Inhalte, sondern auf Formen der Kommunikation.

Joh 18,19	Die (allgemeine) Befragung
Joh 18,20f.	Die Rückfrage Jesu
Joh 18,22	Die Ohrfeige für Jesus
Joh 18,23	Die kritische Rückfrage Jesu

Jesus scheint nur zu reagieren – aber diese Reaktionen unterlaufen die Anklage wie die Gewalt und setzen neue Maßstäbe.

⁵⁹ Vgl. *David Flusser*, Der Hohepriester Hannas und sein Geschlecht, in ders., Entdeckungen im Neuen Testament. Band 2. Jesus - Qumran – Urchristentum, Neukirchen-Vluyn 1999, 185 – 192.

b. Durch die Information zu Kaiaphas in V. 14 wird der Todesbeschluss von Joh 11,47-52 in Erinnerung gerufen: das machiavellistische Kalkül eines Sündenbocks, das nach Johannes eine unbewusste Prophetie des Heilstodes Jesu ist.

c. Nach V. 19 fragt Hannas in scheinbar größter Allgemeinheit und Objektivität. Tatsächlich aber ist seine Fragetechnik hoch gefährlich, weil er die Jünger, die Jesus schützen will, einbezieht (was den Hintergrund der Petrusverleugnung beleuchtet) und damit Jesus als potentiellen Anführer eines Volksaufstandes hinstellen will – wie im Todesbeschluss Joh 11,47-52 vorgefertigt. Die „Lehre“ ist dann nur noch die Ideologie einer fatalen Revolte.

d. Jesu Rückfrage ist Meta-Reflexion (wie oft im Evangelium). Jesus verteidigt sich nicht, indem er das Missverständnis aufklärt und seine Lehre in ihrer Friedfertigkeit kurz darlegt, sondern indem er die Rechtmäßigkeit der Verhaftung wie des Verhöres bestreitet: Er hat mit seiner Botschaft nicht hinter dem Berge gehalten, sondern die volle Öffentlichkeit gesucht (V. 20). Deshalb ist sozusagen ganz Jerusalem Zeugin. Wenn die Hohenpriester nicht zugehört haben, ist das ihr Problem. Aus der öffentlichen Verkündigung Jesu lässt sich keine Anklage rechtfertigen. Die Lehre ist vielmehr dort tief verwurzelt, wo sie artikuliert worden ist: im Tempel und in der Synagoge.

e. Der Diener, der Jesus darauf schlägt, erkennt – gebrochen – den Anspruch Jesu und dass er sich nicht dem Hohenpriester unterwirft. Gegenüber Mk 14,65 ist die Szene anschaulich plausibilisiert. Der Schlag ins Gesicht demaskiert die Gewaltförmigkeit des Vorgehens. Jesus schlägt weder zurück noch nimmt er den Schlag hin: Er verteidigt sich mit Worten; er bleibt bei der Wahrheit; er offenbart, wer auf der Seite des Rechts steht und wer nicht.

8.3.2 Die Verleugnung durch Petrus

a. Die Szenerie entspricht der synoptischen, ist aber durch die Einleitung mit dem Lieblingsjünger, der Beziehungen zum Hohenpriester (Hannas oder Kaiaphas) hat, dramatisiert und plausibilisiert.

b. Zur Dramatisierung gehört das doppelte „Ich nicht“ (*ouk eimi*), das dem „Ich bin's“ (*ego eimi*) Jesu aus der Verhaftungsszene entspricht.

e. Zur Plausibilisierung gehört die letzte Szene, die eine Verbindung zu Malchus und dem Schwert des Petrus bei der Verhaftung herstellt. Die Lage für Petrus ist prekär – eine Reaktion wird nicht geschildert. Erst in Joh 21,15ff. wird die dreifache Verleugnung durch die dreifache Frage des Auferstandenen nach seiner Liebe und die dreifache Beteuerung Petri aufgeboben.

Literatur:

Bernadette Escaffre, Pierre et Jésus dans la cour du grand prêtre (Jn 18,12-27), in: *Revue théologique de Louvain* 31 (2000) 43-67.

8.4 Der Prozess vor Pilatus (Joh 18,28 – 19,16a)

a. Das gesamte Johannesevangelium steht im Zeichen des Prozesses. Das theologische Leitmotiv der „Krise“ führt das Thema aus.

- Gott führt die Welt in die Krise, indem er sie mit der Wahrheit konfrontiert, mit seiner und ihrer.

- Jesus ist der, dem Gott „das Gericht übertragen“ hat (Joh 5,22.27).
 - Er verkündet und verkörpert die Wahrheit (Joh 14,6).
 - Er konfrontiert die Welt mit der Realität der Sünde und des Todes (Joh 3,19ff.).

Das Gericht, das Jesus hält, dient nicht der Verurteilung, sondern der Rettung (Joh 3,17).

- Es gibt kein Heil ohne Gericht, weil es keine Versöhnung geben kann, ohne dass die Wahrheit ans Licht kommt.
- Es gibt das Gericht um Heiles willen, weil die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, die im gerechten Gericht vollzogen wird, den qualitativen Vorsprung des Lichtes vor der Finsternis, des Lebens vor dem Tod, der Wahrheit vor der Lüge verwirklicht.

Der Dreh- und Angelpunkt des Prozesses, den Jesus der Welt im Namen Gottes macht, ist deshalb, dass der „Fürst dieser Welt ausgetrieben wird“ (Joh 12,31).

- Der Paraklet, als Geist der Wahrheit, hält Gericht, indem er offenbart, was das Gericht ist, das Jesus gehalten hat (Joh 16,8ff.), so dass sein Prozess *nicht ad actas* gelegt wird, sondern sich permanent auswirkt.
- Die Welt macht Jesus den Prozess. Die Hohenpriester trachten ihm nach dem Leben; sie benutzen Pilatus, der zu ihrem willigen Werkzeug wird.
 - Von Anfang an stößt Jesus auf Kritik,
 - weil er Gott so verkündet, wie er ihn gesehen und gehört hat,
 - und deshalb seine, des Sohnes, Einheit mit dem Vater verkündet (Joh 10,30).
 - Diese Kritik wird von Jesus provoziert, weil er als „Gesandter“ keine diplomatische, sondern eine absolut offene Sprache spricht. Im Johannesevangelium dient die Kritik, die nach Joh 6,60-71 auch den Jüngerkreis spaltet, der Wahrheitsfindung.
 - Die Kritik, auf die Jesus stößt, reflektiert die Heilsnotwendigkeit seiner Sendung.
 - Die Kritik spiegelt aber auch, wenngleich im Widerspruch, den Anspruch der Sendung Jesu, ohne den er keine Heilsbedeutung haben könnte.

Die Kritik, die Gott durch Jesus an der Welt übt, löst die Kritik aus, die in der Welt die Juden an Jesus üben, weil sie sich auf Gott berufen, und deshalb ablehnen, wie er sich auf Gott beruft.. Diese Dialektik führt zum Nerv der johanneischen Theologie. Nach Joh 12,28 ist es gerade die Kreuz-Erhöhung Jesu, die dem Teufel verjagt. Es ist das Leiden, in dem sich die Inkarnation vollendet. Es ist der Tod Jesu, in dem das Böse, das scheinbar triumphiert, besiegt wird, weil Jesus von seiner Liebe zu Gott und den Menschen nicht lässt. Die Hinrichtung Jesu, die die Hohenpriester betreiben, weil sie etwas „für das Volk“ (Joh 11,50) tun wollen, bringt wirklich das Heil.

b. Im Prozess, der Jesus vor Pilatus gemacht wird, laufen die Linien zusammen. Rudolf Bultmann hat das erkannt: „Jetzt also gewinnt der Prozeß der Welt gegen Jesus seine Öffentlichkeit; er wird vor das Forum des Staates gebracht.“⁶⁰

Johannes bezieht sich durchgängig auf Geschichte, berichtet aber nicht einfach historische Fakten auf einer besseren Quellenbasis als die Synoptiker, sondern macht die Passionsgeschichte zu einem literarischen Ereignis, das Theologie in der Weise der Erzählung präsentiert.

- Während Jesus nach den Synoptikern beim Pilatusprozess im wesentlichen schweigt, entspinnt sich nach Johannes ein langer Dialog mit substantiellen Themen zu Theologie und Offenbarung.
- Während nach den Synoptikern die Synhedristen die Anklage vorbringen, die dann von Pilatus verhandelt wird, kommt es nach Johannes zu einem dauernden Hin und Her zwischen dem Richter und den Anklägern, die beide Rollen scharf hervortreten lässt.

Beide Momente lassen das Krisismotiv farbig werden und zeigen die Handschrift des Evangelisten.

⁶⁰ Das Evangelium des Johannes 504.

8.4.1 Analyse

a. Der Pilatusprozess hat bei Johannes eine starke Gliederung.

außen	innen
1. Szene (Joh 18,29-32) Pilatus und die Juden (Auslieferung Jesu)	
	2. Szene (Joh 18,33-38a) Pilatus und Jesus (Erstes Verhör)
3. Szene (Joh 18,38b-40) Pilatus und die Juden (Freilassung des Barabbas)	
	4. Szene (Joh 19,1-3a) Pilatus und Jesus (Geißelung und Dornen- krönung)
5. Szene (Joh 19,4-7) Pilatus präsentiert Jesus den Juden (<i>ecce homo</i>)	
	6. Szene (Joh 19,8-12) Pilatus und Jesus (Zweites Verhör)
7. Szene (Joh 19,13-16a) Verurteilung Jesu durch Pilatus	

Die Szenenwechsel zwischen Innen und Außen markiert die Standpunkte und Rollen.

- Zur Differenzierung der Orte kommt es, weil die Juden, um vor dem Paschafest kultisch rein bleiben zu können, den Pilatuspalast nicht betreten (Joh 18,28). Die Juden, die konsequent „draußen“ bleiben, sind dadurch von Jesus, den sie ausgeliefert haben, räumlich getrennt – Zeichen ihrer theologischen Distanzierung.
- Jesus ist, einmal ausgeliefert, „drinnen“, im Palast. Er ist Gefangener; er wird verhört; er wird gefoltert. So wie er in der ersten Szene gefesselt in das Gerichtsgebäude hineingeführt wird, so wird er in der fünften Szene dem Volk präsentiert (Joh 19,4-7) und in der siebten Szene (Joh 19,13-16a) *coram publico* zum Tode verurteilt. In der dritten Szene (18,38b-40) ist Jesus vor dem Palast nicht körperlich präsent, sondern nur geistig, weil die Alternative Jesus oder Barabbas aufgestellt wird.
- Pilatus ist der einzige, der in jeder Szene präsent ist. Er ist der Richter; auf ihn kommt es an. Aber sein permanentes Hinein und Hinaus spiegelt sein Versa-

gen. Er findet keinen eigenen Standpunkt; er ist hin- und hergerissen. Deshalb scheitert er.

b. Die beiden Verhöre markieren die theologischen Themen. In der Mitte steht die Geißelung und Dornenkrönung durch die römischen Soldaten, die Parodie der Kreuz-Erhöhung (Joh 19,1-3a). Was zunächst im Innenhof vor den Augen vieler verborgen sich abspielt, wird auf Golgotha vor aller Augen sich ereignen.

e. Im Pilatusprozess arbeitet Johannes mit dem Stilmittel der vertauschten Rollen. In der Erzählung ist Pilatus der Richter, Jesus der Angeklagte, die Hohenpriester sind die Ankläger.

- Der Richter muss Recht sprechen. Er muss der Wahrheit verpflichtet sein. Er muss zwischen Gut und Böse unterscheiden.
- Der Angeklagte muss sich dem Prozess unterziehen. Er muss auf Gerechtigkeit hoffen, wenn er unschuldig ist, und auf einen milden Richter, wenn er schuldig ist.
- Die Ankläger müssen fest von der Schuld des Angeklagten überzeugt sein; sie müssen ihrerseits auf einen fairen Prozess hoffen.

In der konkreten Durchführung des Prozesses ist es aber so, dass die Rollen sich verändern und vertauschen.

- Pilatus fragt im ersten Verhör, wie es dem Richter obliegt: „Bist du der König der Juden?“ (18,33) „Was hast du getan?“ (18,35) „Was ist Wahrheit?“ (18,38).

Allerdings zeigt die letzte Frage, dass er der Wahrheit nicht die Ehre geben, sondern ausweichen will. Deshalb versagt er auf ganzer Linie.

Im zweiten Verhör fragt er nur noch nach der Herkunft Jesu („Woher bist du?“ – Joh 19,9). Aber das ist eine – doppelbödige Frage, deren Sinn er sich selbst versperrt hat. Deshalb führt sie zu nichts.

- Jesus reagiert auf die Fragen des Pilatus so, dass er von Anfang an (schon durch die Gegenfrage in V. 34) die Initiative übernimmt und den Verlauf des Gespräches bestimmt. Er setzt die Themen. Wie in den anderen Gesprächen auch, treibt Jesus Metakommunikation: „Fragst du das von dir aus, oder haben es dir andere über mich gesagt?“ (Joh 18,34) „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 19,11)
Dadurch erweist sich: Auf einer tieferen Sinnebene des Textes steht nicht Jesus, sondern Pilatus vor seinem Richter – und merkt es nicht.

- Die Ankläger müssten handfeste Gründe vortragen, wissen aber, dass ihr Kernvorwurf (Joh 19,7: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muss er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat“) vor dem Römer nicht justiziabel ist. Deshalb taktieren sie. Pilatus fragt: „Welche Anklage erhebt ihr gegen ihn?“ (18,29). Darauf wird nur geantwortet, dass er ein „Übeltäter“ sei (18,30). Als Pilatus Jesus freilassen will (Joh 19,11), spielen die Hohenpriester die politische Karte aus (Joh 19,12) und klagen sich damit selbst an. Ihr Schlusswort: „Wir haben keinen König als den Kaiser“ (Joh 19,15) ist das Dementi der Königsherrschaft Gottes, die das Herz der Identität Israels darstellt.

Jesus selbst spricht nicht mehr mit seinen Anklägern, so wenig sie mit ihm sprechen. Die Urteile sind gefällt. Aber, so Johannes, während die Hohenpriester sich mit der Absicht, Jesus kreuzigen zu lassen, durchsetzen, ist Jesus derjenige, der das Kreuz auf sich nimmt, um seine Sendung zu vollenden.

Zur johanneischen Rollenprosa gehört auch, dass die Hohenpriester als Juden agieren – und dass Jesus von Pilatus als Jude angesprochen wird (Joh 18,35).

8.4.2 Christologie im Prozess

a. Johannes nutzt die Pilatusszenen, um entscheidende christologische Aussagen zu treffen. Jesus führt keine neuen Themen ein, sondern steht zu dem, was er immer gesagt hat; er bewährt es jetzt, da er bis in den Tod hinein verifiziert, dass Botschaft und Bote eins sind.

8.4.2.1 Der gekreuzigte König

a. Ein wichtiges Thema aller neutestamentlichen Leidensgeschichten ist der Königstitel, der über dem Kreuz geschrieben steht.

- Der *titulus* ist zwar rechtshistorisch nicht zweifelsfrei gesichert, aber wegen der Breite der neutestamentlichen Überlieferung wahrscheinlich. Sie ist mit dem Königstitel auch auf den kritischen Punkt des Pilatusprozesses in allen neutestamentlichen Überlieferungen bezogen.
 - Die Inschrift ist, wenn sie historisch ist, juristisch aussagekräftig. Sie dient der Anprangerung. Sie ist eine Verhöhnung; sie soll die Kreuzigung legitimieren und potentielle Verbrecher abschrecken.
 - Die Inschrift gibt den Verurteilungsgrund an und lässt in diesem Licht erkennen, dass Jesus hingerichtet wurde, weil Pilatus – wie auch immer – zu der Überzeugung gelangt war, dass Jesus ein politischer Messias, ein Aufrührer gewesen sei, der vielleicht eine Art Gottesstaat mit sich selbst als König habe gründen wollen.
- Die Inschrift ist aber in allen Evangelien ein Bekenntnis *sub contrario*. „König“ ist ein Messiasitel. Dass der Messias seinen Weg, die Königsherrschaft Gottes zu verkünden, am Kreuz vollendet, ist ein Strukturprinzip auch der synoptischen Evangelien. Die Verhöhnung dient der Verkündigung, die Abschreckung begründet eine eigentümliche Anziehung. Die rechtfertigt nicht die Kreuzigung, sondern den Gekreuzigten – als den, der die Mörder erlöst.

b. Johannes hat dieses Motiv durch das gesamte Evangelium hindurch vorbereitet und dadurch einen Spannungsbogen aufgebaut, der die Motive verstärkt.

- Nathanaël spricht das erste Glaubensbekenntnis eines Jüngers: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, der König von Israel“ (Joh 1,49).
- Jesus entzieht sich der Menge, die ihn nach der wunderbaren Speisung zum „König“ machen will, damit er ihr immer genug Brot verschafft (Joh 6,15).
- Jesus zieht als messianischer Friedenskönig, wie Sacharja ihn geschaut hat (Sach 9,3) in Jerusalem ein (Joh 12,13.15).
- Jesus klärt mit Pilatus, worin seine königliche Macht besteht (Joh 18,33.37) – worauf der ihn freilassen will, aber am Ende doch verurteilt.

c. Die Inschrift wird nach Johannes „oben am Kreuz“ befestigt (Joh 19,19) - damit jeder sie sehen kann und die Richtung markiert wird, die Jesus einschlägt. Die Inschrift ist auf Hebräisch, Griechisch und Latein – in allen wesentlichen Sprachen der Zeit (Joh 19,19). Pilatus steht zu dem, was er „geschrieben“ hat (Joh 19,20).

8.4.2.2 Der König vor Gericht

- a. Im ersten Verhör werden bereits die wesentlichen Themen angesprochen.
- Pilatus, der als Richter die Wahrheit über Jesus herausfinden und seinem Urteil zugrundelegen müsste, stellt sie als reine Machtfrage.
 - Jesus hingegen spricht von der Macht der Wahrheit.

Wahrheit ist im Johannesevangelium ein theologischer und zugleich soteriologischer Begriff.

- „Wahrheit“ ist die Wirklichkeit Gottes, seine Herrlichkeit, wie sie durch seine Selbstmitteilung in Jesus Christus erkannt werden kann.
 - Gottes Wahrheit ist seine Liebe. Jesus gibt ihr ein Gesicht (Joh 14,6).
 - Deshalb führt die Wahrheit zur Freiheit (Joh 8,32).
- Jesus ist der Zeuge der Wahrheit. Er tritt für die Wahrheit ein, indem er sie bezeugt. Er kann sie nur bezeugen, weil er sie „gesehen hat“ (Joh 3,11.32). Er bezeugt sie durch seine „Werke“ (Joh 5,36): durch die „Zeichen“, die er setzt; durch die Worte, die er spricht; durch das Leiden, das er auf sich nimmt (vgl. Joh 19,30).

Weil Jesus ganz zum Zeugen der Wahrheit, d.h. der Herrlichkeit Gottes wird, ist er der König. Seine Herrschaft resultiert aus der Macht der Wahrheit, in der sich die Faszination darstellt, die von Gottes Liebe ausgeht.

8.4.2.3 Der königliche Mensch

a. Die Dialektik von Ehre und Schande kommt im *ecce homo* am stärksten heraus (Joh 19,4f.).

- Die Szene ist die Travestie einer Königsproklamation.
- Die Barabbas-Frage, mit der Pilatus zuvor an die Öffentlichkeit getreten war (Joh 18,38b-40), hat das Königsthema angeschnitten und die Verwerfung Jesu vorgezeichnet.

Jesus trägt – aufgrund seiner Folterung, die in Joh 19,1-3 geschildert worden war und nachdem er von den Soldaten mit dem „Heil dir, König der Juden“ (Joh 19,3) – die Insignien eines Königs: Krone und Mantel. Aber die Krone ist aus Dornen; und der Mantel gehört einem Soldaten; die Purpurröte verweist auf das Blut, das er vergießen wird.

Pilatus (der Statthalter des Kaisers) müsste formvollendet formuliert haben: „Seht, euer König“, wie er es nach Joh 19,14 unmittelbar vor der öffentlichen Verurteilung gesagt hat. Hier kommt das „*ecce homo*“ – „Seht, der Mensch!“.

Jesus offenbart, indem er sich vorführen lässt, was wahres Menschsein ist.

- Er leidet, ohne seine Würde zu verlieren.
- Er wird gedemütigt, ohne ehrlos zu werden.⁶¹

Er offenbart nicht nur, wer Gott, sondern auch, wer der Mensch ist.⁶²

⁶¹ Rudolf Bultmann hat das scharfsinnig beobachtet und treffend beschrieben: „Pilatus stellt ihn vor mit den Worten: „ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος.“, das ist der Mensch! Da seht die Jammergestalt! Im Sinne des Evangelisten ist damit die ganze Paradoxie des Anspruchs Jesu zu einem ungeheuren Bilde gestaltet. In der Tat: solch ein Mensch ist es, der behauptet, der König der Wahrheit zu sein! Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden“ (Das Evangelium nach Johannes 510).

8.5 Kreuzigung und Kreuzestod (Joh 19,16b-30)

8.5.1 Analyse

- a. Die Johannespassion lässt – wie die Synoptiker – auf den Pilatusprozess direkt die Kreuzigung folgen. Johannes betont aber den enormen Zeitdruck: Alles muss noch am „Rüsttag“ geschehen: vor dem Paschafest, das nach Johannes auf einen Sabbat fällt.
- b. Der Kreuzigungsbericht ist – ähnlich wie der Pilatusprozess – in sieben Szenen aufgebaut, die aber nach einem anderen Schema gestaltet sind.

1. Szene 19,16-18 Die Kreuzigung
2. Szene 19,19-22 Der Kreuzestitel „König der Juden“
3. Szene 19,23-24 Die Verteilung der Kleider (vgl. Ps 22,19)
4. Szene 19,25-27 Die Worte an Maria und den Lieblingsjünger
5. Szene 19,28-30 Die Tränkung mit Essig (vgl. Ps 22,16) und das letzte Wort Jesu
6. Szene 19,31-37 Der Befehl zum Zerschneiden der Beine und das Durchbohren der Seite Jesu
7. Szene 19,38-42 Die ehrenvolle Bestattung Jesu

Eine Reihe von Entsprechungen springt ins Auge:

- Der Kreuzigung in der 1. entspricht das Begräbnis in der 7. Szene.
- Der Debatte über den Kreuzestitel, die in der 2. Szene zwischen Pilatus und den Hohenpriestern geführt wird, entspricht das Gespräch zwischen ihnen in der 6. Szene, das zur Feststellung des Todes führt.
- Die Verteilung der Kleider in der 3. Szene, die mit Ps 22,19 reflektiert wird, entspricht – beides eine Demütigung – der Essigtrank, der auf Ps 22,16 (und Ps 69,22) anspielt.

Ein Nachteil der Gliederung ist, dass Jesu letztes Wort (Joh 19,30: „Es ist vollendet“) nicht im Mittelpunkt steht, sondern sein Wort an Maria und den Lieblingsjünger. Das hat den Vorteil, den Blick über den Tod in die Zukunft der Auferstehung zu weiten.

⁶² Vgl. *Joseph Ratzinger / Benedikt XXI.*, Jesus von Nazareth II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung,, Freiburg i. Br. 2011, 233.

c. Der Kreuzigungsbericht spielt auf verschiedenen Ebenen.

Direkte Rede	Erzählung	Kommentar	Anrede
	19,16ff. Kreuzweg und Kreuzigung		
19,21ff Dialog Hohepriester – Pilatus	19,19ff. Anfertigung und Anbringung der Inschrift		
	19,23f. Verteilung der Kleider	19,24 Erfüllung der Schrift: Ps 22,19	
19,26f. Worte Jesu an seine Mutter und seinen Lieblings- jünger	19,25ff. Menschen unter dem Kreuz		
19,28 Wort Jesu: „Mich dürstet“ 19,38: Wort Jesu; „Es ist vollendet“	19,28ff. Der Tod Jesu	19,28 Vollendung der Schrift: Ps 22,16	
	19,31-34 Der Stich mit der Lanze		
			19,35 Der glaubwürdige Zeuge („..., damit auch ihr glaubt!“)
		19,36f. Erfüllung der Schrift: Ex 12,46 / Ps 34,21: Pascha- lamm; Sach 12,10: Der durchbohrte Messias	
	19,38-42 Das Begräbnis		

Der Erzähler ist souverän, weil er sich auf den Standpunkt des Lieblingsjüngers stellt und aus der unmittelbaren Nähe zu Jesus wie der Verantwortung für Maria heraus den Tod Jesu in den Horizont der „alttestamentlichen“ Schrift stellt und dadurch so mit Gott verbindet, wie Jesus ihn mit Gott und Gott ihn mit Jesus verbunden hat. Das soll die Johannespassion glaubwürdig machen.

8.5.2 Theologie des Todes Jesu

a. Es ist in der Exegese strittig, ob und wie von einer johanneischen Kreuzestheologie gesprochen werden kann.

- Eine Extremposition vertritt Ernst Käsemann: Jesus sei von Johannes doketistisch gesehen: er leide nicht wirklich; das Kreuz sei nur der Durchgang zum ewigen Heil.⁶³ Diese These wird in abgemilderter Form auch von anderen Exegeten geteilt, die sehr die Vollmacht des Gesandten, das Vorherwissen, die bleibende Gottverbundenheit Jesu betonen.⁶⁴
- Dagegen werden aber Stimmen laut, die von einer regelrechten Kreuzestheologie des Johannes sprechen⁶⁵, die nahe an der paulinischen liege, oder wenigstens von einer Theologie des Gekreuzigten, die spezifisch johanneisch sei, aber mit der paulinischen kompatibel.⁶⁶

b. Die Diskussion muss geführt werden, weil zwar der Erste Johannesbrief explizit Sühnetheologie treibt, und zwar als radikale Theologie der Liebe Gottes (1Joh 2,2; 4,10), nicht jedoch das Johannesevangelium, das eine Vielzahl anderer Motive mit anderen Aussagemöglichkeiten anspricht, das Opferlamm nach Jes 53 in Joh 1,34, das Paschalamm im Kreuzigungsbericht, den Lebenseinsatz eines Herrschers und Hirten (Joh 10) sowie eines Freundes (Joh 15) für die Seinen.

Die Diskussion ist auch deshalb nötig, weil zwar vom Leiden Christi erzählt wird, in der gesamten Passionsgeschichte aber die Souveränität Jesu betont ist, bis in den Kreuzigungsbericht hinein: Er trägt selbst das Kreuz (Joh 19,17). Er ordnet seine familiären Verhältnisse, indem er mit seiner Mutter Maria und seinem Lieblingsjünger, den die Tradition mit Johannes identifizieren wird, die Familie Gottes gründet (Joh 19,25ff.). Er „weiß“, dass alles zu Ende geht und „vollendet“ wird (Joh 19,28a) – wie auch zuvor schon nach Joh 13,1f. Er spricht, „damit die Schrift vollendet“ wird (Joh 19,28b). Er „nimmt“ den Essig (Joh 19,30a). Er verkündet seinen Tod: „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30b). Er „neigt“ das Haupt (Joh 19,31a). Er „übergibt den Geist“ (Joh 19,31b).

Die Diskussion kommt zu einem positiven Ergebnis, weil das Leiden und Sterben Jesu echt sind:

- auf der physischen Ebene: Bei Johannes stirbt Jesus einen blutigen Tod (Joh 19,34); sein Leichnam wird ehrenvoll bestattet (Joh 19,38-42).
- auf der psychischen Ebene: Jesus dürstet (Joh 19,28) – so wie er am Jakobsbrunnen die Samariterin um Wasser gebeten hatte (Joh 4,7).

Die Echtheit des Leidens ins Konsequenz der Inkarnation (Joh 1,14).

⁶³ Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980 (¹1966),

⁶⁴ So Jürgen Becker, *Johanneisches Christentum* 127f. Auch schon U.B. Müller, Zur Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums. Das Problem des Todes Jesu: ZNW 88 (1997) 24-55.

⁶⁵ So Thomas Knöppler, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie* (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994; auch H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie* (ATHANT 72), Zürich 1987.

⁶⁶ So Jörg Frey, *Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums*, in: A. Dettwiler - J. Zumstein (Hg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, 169-238

c. Die johanneische Theologie des Todes Jesu im Vierten Evangelium hat eine eigene Charakteristik.

- Sie zielt nicht darauf ab, Formeln der urchristlichen Bekenntnissprache Jesus resp. seinen Jüngern in den Mund zu legen oder von den Lippen abzulesen, sondern entwickelt sich als Erzählung, die die Fakten sprechen lässt, also das Geschehen in Erinnerung ruft, und die Figuren, in erster Linie Jesus, ihre eigene Sprache finden lässt, die – der Logik der Erzählung zufolge – erstens früher als das Bekenntnis ist, das immer nur eine Antwort aus der Perspektive des Glaubens ist, und zweitens tiefgründiger als das Bekenntnis ist, weil Jesus selbst redet, während die Antwort immer nur so gut sein kann, wie die Gläubigen sich eben auszudrücken vermögen.
- Die narrative Soteriologie des Johannes passt genau zur Theologie des Weges, die, durch das Ich-bin-Wort Joh 14,6 zu höchster christologischer Klarheit gelangt, so wie die gesamte Sendung auch den Tod Jesu mit Gott und der Welt in Verbindung bringt.

Diese Theologie des Weges führt insofern zu einer Relativierung des Todes Jesu, als er in seinen Zusammenhängen gesehen wird: mit der Inkarnation (Joh 1,14), mit der öffentlichen Verkündigung (Joh 11,45-53), mit der Auferstehung (Joh 20,24-29).

Die Theologie des Weges führt aber insofern zu einer Akzentuierung des Todes Jesu, als sie keine einzige Wegstation überspringt, sondern jede für wichtig erachtet und durch ihren Zusammenhang würdigt.

- Die Inkarnation ist so radikal aufgefasst, dass sie den Tod umschließt.; der Tod vollendet die Inkarnation.
- Das öffentliche Wirken Jesu ist von solch rückhaltloser Hingabe an Gott und die Welt, dass der Tod nicht nur von Jesus in Kauf genommen wird, weil sein Wort auf Widerspruch stößt, sondern von innen heraus mit seiner Sendung verbunden wird, weil er mit seinem Leben für sein Wort einsteht.
- Der Tod ist selbst eine Proklamation der Wortes Gottes: ein Lebenszeugnis, das Jesus nicht im Scheitern, sondern im Sieg zeigt.
- Die Auferstehung ist nicht die Revision des Todes Jesu, sondern die bleibende Vergegenwärtigung, wie dadurch deutlich wird, dass der Auferstandene noch die Wundmale trägt (Joh 20,24-29).
- Der Tod Jesu antizipiert die Auferstehung, weil er – als Vollendung des Weges Jesu – schon Erhöhung ist (Joh 3,14ff.; 8,28; 12,31).

d. Auch wenn Johannes nicht ausführlich den Kreuzweg erzählt, wie ihn die spätere Frömmigkeit aufgrund empathischer Legendenbildung ausgemalt hat, ist die Abfolge der Szenen eine theologische Aussage. Der Tod ist passiert. Jesu Handeln wird zum Leiden, sein Leiden zum Wirken. Der Text ist so angelegt, dass die dialektische Verbindung zwischen der Hoheit und der Niedrigkeit Jesu als Mitte des gesamten Passionsgeschehens erkennbar wird. Die Anstößigkeit des Kreuzestodes tritt demgegenüber zurück.

8.5.3 Fürsorge am Kreuz

e. Die Worte an Maria und den Lieblingsjünger lassen ein Verständnis auf mehreren Ebenen zu.⁶⁷ Die Symbolik ist unverkennbar, aber nicht ohne weiteres zu präzisieren.

b. Jesus hat eine Fürsorgepflicht für seine Mutter, die als Witwe, deren einziger Sohn gestorben sein wird, der finanziellen Unterstützung und der Aufnahme in eine neue Familie bedarf.

c. Diese ethische Pflicht ist transparent für die Ekklesiologie.

- Maria und „Johannes“ sind aber nicht Vertreter der Juden- und der Heidenchristen, weil beide im Judentum verwurzelt sind.
 - Die Mutter Jesu ist nach Joh 2,1-11 die Repräsentantin derer, die das Heil suchen und im Vertrauen auf Erhörung um die Gabe Jesu bitten (Joh 2,3: „Sie haben keinen Wein“), aber auch die Glaubenszeugin, die auf Jesus verweist (Joh 2,5: „Was er sagt, tut“).
 - Der Lieblingsjünger ist derjenige, der aufgrund einer besonderen Vertrauensbeziehung zu Jesus (vgl. Joh 13,23-26) zum glaubenden Verstehen gelangt (vgl. 20,8) und deshalb der berufene Vermittler der Jesus-Tradition in die nachösterliche Zeit ist.

Darin ergänzen sich die beiden perfekt. Jesus klärt nicht die wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen Maria und dem Lieblingsjünger als vielmehr die dauernde Angewiesenheit aller Gläubigen auf das, was die beiden idealtypisch verwirklichen.

8.5.4 Das letzte Wort Jesu

a. Das letzte Wort Jesu nach Johannes (Joh 19,30: „Es ist vollbracht!“) setzt einen für den Evangelisten typischen Akzent, der sich von den Darstellungen der Synoptiker stark unterscheidet.

- Am Kreuz vollendet sich das gesamte „Werk“ Gottes (4,34), das Jesus von seinem Vater übertragen worden ist (5,36).
- Dieses „Werk“ ist die Offenbarung Gottes als Vaters, die zur Anerkennung Gottes und Anbetung des Vaters führen soll (vgl. 4,34-38).

Die Kreuzigung ist die Vollendung des Offenbarungswerkes, weil sie in letzter Radikalität und größter Intensität die Liebe Gottes zur Welt (vgl. Joh 3,16) und die Liebe Jesu Christi zu den Seinen (vgl. Joh 13,1) realisiert.

⁶⁷ Vgl. *Heinz Schürmann*, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 13-29. Weiterführend: *Ulrich Wilckens*, *Maria, Mutter der Kirche* (Joh 19,26), in: R. Kampling - Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS K. Kertelge, Freiburg - Basel - Wien 1996, 247-266..

b. Diese Offenbarungstheologie ist patrozentrisch eingebunden, weil Jesus – so der Evangelist – seinen Geist „übergibt“ – so ähnlich wie nach Lukas (Lk 23.46).

Allerdings ist diese Theologie des Weges mit einer Theologie des Martyriums verbunden.

- Jesus ist „Zeuge“ (*martys*) für die Wahrheit – nicht nur im Leben, sondern auch im Sterben und nicht nur mit Worten, sondern auch mit der Hingabe seines Lebens (Joh 18,37).
- Die Verteilung der Kleider und das Würfeln um das Gewand dienen der Verhöhnung Jesu. Das Zitat von Ps 22,19 weist ihn – durch den Kommentar des Evangelisten – als leidenden Gerechten aus, der in einer ungerechten Welt leidet, weil er die Gerechtigkeit Gottes vertritt.
- Nach Joh 19,28 macht Jesus sich – wie der Evangelist mit der Einsicht des Glaubens weiß – das Geschick des leidenden Gerechten zu eigen (Ps 22,15).

c. Der „Durchbohrte“ (Sach 12,10)⁶⁸ ist für Johannes der gekreuzigte Jesus.

- Das „Schauen“ meint den genauen Blick, der im Gekreuzigten den „von der Erde Erhöhten“ sieht, „der alle an sich zieht“ (vgl. Joh 12,32) und dadurch zum Vater führt.
- Den Schlüssel zum Verständnis liefert die Typologie der getöteten und „erhöhten“ Schlange aus Num 21,8f. (vgl. Weish 16,5ff. „Zeichen des Heiles“) in Joh 3,14: Der Gekreuzigte ist bereits der Erhöhte, weil in ihm die Lebensmacht Gottes (als Kraft seiner Liebe) umfassend und endgültig Ereignis geworden ist. Umgekehrt ist und bleibt der Erhöhte der Gekreuzigte (vgl. Joh 20,27).

Von daher erweist sich das Ausfließen von Blut und Wasser aus der Seite Jesu nicht nur einerseits als (gemäß antiker Auffassung) sichere Feststellung des Todes Jesu, sondern auch andererseits als Bild für die rettende Kraft, die vom Gekreuzigten ausgeht (vgl. Joh 7,38).

8.6. Das Begräbnis (Joh 19,38-42)

a. Wie bei den Synoptikern geht die Initiative von Joseph von Arimathäa aus; Johannes nennt ihnen einen – heimlichen – Jünger Jesu (Joh 19,38).

b. Als zweite Figur führt (nur) Johannes Nikodemus ein, mit dem Jesus sein erstes Glaubensgespräch geführt hat (Joh 3) und der zwischenzeitlich als Mitglied des Hohen Rates gegen eine Vorverurteilung Jesu votiert hat (Joh 7,50).

c. Nikodemus sorgt dafür, dass Jesus einbalsamiert wird (Joh 19,39f.). Beide Männer leisten die Frauenarbeit.

d. Johannes erzählt vom „Garten“ (woran die anglikanische Tradition das „Gartengrab“ nördlich der Altstadt ableitet, abseits der Grabeskirche). Dieser Garten wird zum Schauplatz der Erscheinung vor Maria Magdalena, die den Auferstandenen für den Gärtner hält.

⁶⁸ Der Text ist vielfach rätselhaft, verbindet aber auf im Alten Testament eine seltene Weise Leiden und Rettung, Messias und Tod. Vgl. A. Deissler, Die Zwölf Propheten III (NEB.AT), Würzburg 1988, 306f.

e. Jesus wird mit allen Ehren bestattet. Sein Tod ist nicht Schande, sondern Ehre, werde er auch von vielen verkannt.

9. Theologische Auswertung

a. Die theologische Auswertung kann nicht darauf zielen, die Komplexität der Passionsgeschichten in ihren narrativen Strukturen, ihren historischen Bezügen und ihren theologischen Aussagen auf einige wenige Kernsätze zu reduzieren: Vielmehr gilt es, gerade diese Komplexität im Blick zu behalten und auf den Begriff zu bringen.

b. Basal ist das Verhältnis zwischen der Erzählung und dem Ereignis im Modus der Erinnerung. Ohne Ereignis gäbe es keine Erzählung; die Erzählung schärft die Erinnerung; die Erinnerung vergegenwärtigt die Aktualität des Ereignisses.

Brisant ist die Schuldfrage, weil sie – weit über den erzählten Anlass hinaus – das Verhältnis von Juden und Heiden vergiftet hat. Allerdings reicht das Problem noch tiefer; es rührt an die Frage der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu.

Mit der Schuld- stellt sich die Theodizeefrage. Wie kann Gott das Leiden Jesu wollen, zulassen, ins Beste verwandeln?

Der letzte Horizont ist die Auferstehung. Im Licht der Auferstehung wird von der Passion erzählt. Welche Bedeutung behält sie für das Osterevangelium?

9.1 Die Erzählung der Passion als Erinnerung – Die Erinnerung an die Passion als Erzählung

a. Im exegetischen Durchgang hat sich gezeigt, wie stark die Handschrift der Evangelisten ist, wie konstitutiv aber auch der Bezug auf das Ereignis der Passion ist. Die Handschrift der Evangelisten ist nicht nur durch ihre literarischen Fähigkeiten, ihren historischen Ort und ihre theologischen Überzeugungen geprägt, sondern entscheidend durch den nachösterlichen Beobachtungsstandpunkt, den sie einnehmen. Weil sie an den Auferstandenen glauben, erzählen sie vom Irdischen; denn der Auferweckte ist kein anderer als der Gekreuzigte. Sie erzählen aber so von der Passion, dass deren innerer Zusammenhang mit der Auferstehung deutlich wird.

b. Das Motiv der Erinnerung begegnet in den Passionsgeschichten selbst.

- Nach Mk 14,3-9 wird überall dort, wo auf der Welt das Evangelium verkündet wird, der Frau gedacht, die Jesus in Bethanien gesalbt hat. Diese Salbung nimmt den Tod Jesu (mit der Einbalsamierung des Leichnams) vorweg, verwandelt sie aber zu einem Symbol des Lebens, das den Tod besiegt. Jesus stellt sich auf die Seite der Frau. Sie kommt deshalb aus der Anonymität ins Licht der Öffentlichkeit und aus der Kritik in die Anerkennung. Ihre Tat ist unvergessen; die Erzählung ist die einzige Form, in der die Salbung als Ereignis in Erinnerung gerufen werden kann; das Evangelium gibt dem Gedächtnis eine gültige Form.
- Nach Joh 14-16 ist der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,16), der Tröster und Anwalt (griechisch: der Paraklet) jene Größe, die das Gedächtnis des gesamten Wirkens Jesu einschließlich seines Leidens stiftet (Joh 14,26) und dadurch die Jünger befähigt, „Zeugnis“ abzulegen (Joh 15,26f.). Die Abschiedsreden stellen die Jünger auf die Zeit nach Jesu Tod und Auferstehung ein. Sie bleiben

nicht allein zurück, sondern werden den Heiligen Geist empfangen, der sich in die ganze Wahrheit einführt (Joh 16,13).

Der synoptische und der johanneische Ansatz sind unterschiedlich, aber konvergent. Sie lassen sich nicht verallgemeinern, sind aber signifikant.

c. Die Erinnerung hat einen essentiellen Bezug zum Geschehen, erschließt aber den theologischen Kontext und den theologischen Sinn. Die Erinnerung ist insofern kreativ, als sie nicht nur festhält, was der Fall gewesen ist, sondern fokussiert und dadurch akzentuiert, Zusammenhänge herstellt, die erst im Nachhinein sichtbar geworden sind, und den Ereignissen eine Form gibt, die sie überlieferungsfähig machen. Dies geschieht durch die literarische Gestaltung, die Erzählung. Erinnerung gibt es nicht ohne Vergessen; die Erzählung muss alles weglassen, was nicht als wesentlich erscheint; dadurch wird notwendigerweise stilisiert und akzentuiert, was erzählt wird. Die sprachliche Formung muss geeignet sein, dasjenige auszudrücken, was denen, die erzählen, im Rückblick als wesentlich erscheint, und denen, für die erzählt wird, als wichtig erscheinen soll. Zu diesem Zweck müssen literarische Mittel eingesetzt werden, deren Analyse dem Rückschluss auf das erzählte Ereignis dient.

d. Der späte Standpunkt, von dem aus erzählt wird, damit die Erinnerung lebendig bleibt, erlaubt neue Blickwinkel auf ein Geschehen, die den Augenzeugen gar nicht voll präsent gewesen sein können. Dazu gehören im Fall der Passionsgeschichte:

- das Wachsen der Jüngergemeinde, der die Verkündigung des Gekreuzigten als Sohn Gottes zwar Probleme bereitet, aber auch Chancen eröffnet, die nicht zuletzt mit den Evangelien genutzt werden;
- das Scheitern des Kaiaphas (abgesetzt 36 n. Chr.) und des Pilatus (abberufen 36 n. Chr.),
- der Ausbruch des Jüdischen Krieges 66 n. Chr., der mit der Zerstörung des Tempels endet, das Hohepriestertum aufhebt und den Sadduzäern die Basis nimmt, aber auch die Katastrophe des Zelotismus demonstriert.

Alle Faktoren haben die Evangelisten in ihrer Position bestärkt, dass Jesus nicht nur unschuldig gewesen ist, sondern dass Gott ganz auf seiner Seite wie er ganz auf Gottes Seite war. Jesus hat (wenigstens im Rückblick) nicht nur das Wachstum der Kirche mit ihrem missionarischen Aufschwung vorausgesagt, sondern auch die Korruption des jüdisch-römischen Herrschaftssystems und die Zerstörung des Tempels. Dadurch verstärkt sich die Überzeugung, dass die Passionsgeschichte als Offenbarungsgeschichte erzählt werden kann: als eschatologisches Ereignis, das die gesamte Geschichte entscheidend bestimmt. Freilich ist es dieselbe Theozentrik, die zwar einerseits die Erzählung zu einer Apologetik des Christentums macht, indem erzählt wird, was der Fall gewesen ist, andererseits aber nicht zum Fluch über das Judentum und das Imperium Romanum, weil die jesuanische Liebesbotschaft waltet.

e. Die teils gravierende Widersprüche zwischen den neutestamentlichen Passionsgeschichten lassen sich nicht durch Harmonisierungen auflösen. Sie zeigen, dass es auch in den Evangelien Differenzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit gibt, die durch kritische Bibelforschung aufgeklärt werden müssen; sie erklären sich teils aus unsicheren Überlieferungswegen, auf denen Veränderungen vorgenommen worden sind, teils aus dem starken Interesse der Evangelisten, theologisch zu akzentuieren, um durch die Erzählung das zum Vorschein zu bringen, was unter der Oberfläche die Ereignisse bestimmt haben, z.B. der Messiasanspruch Jesu und dessen Kritik.

9.2 Die Schuldfrage im Horizont der Heilshoffnung – Die Heilshoffnung im Angesicht der Schuldfrage

a. Die Evangelien erwecken an keiner Stelle den Eindruck einer jüdischen Kollektivschuld am Tode Jesu, machen aber in jeder Szene deutlich, dass Jesus in einer Welt der Sünde hingerichtet worden ist - und gestorben ist, um die Schuld zu vergeben, als Opfer, das die Gewalt durch Leiden besiegt.

b. Die Schuldfrage hat verschiedene Dimensionen. Einerseits geht es um politische und juristische Verantwortung; andererseits um Sünde im theologischen Sinn. Beide Aspekte sind nicht identisch, weil die theologische Sonde tiefer reicht als die moralische Schuld; sie lassen sich aber auch nicht trennen, weil Sünde nie abstrakt, sondern immer konkret ist: eines anderen Menschen Rechte verletzt, ihm unnötige Schmerzen zufügt, ihn demütigt, ihn benutzt im eigenen Interesse. Im theologischen Sinn darf die Schuld, in der und für deren Überwindung Jesus gestorben wird, nicht individualistisch und aktualistisch nur auf die damalige Situation (bzw. deren Vergegenwärtigung in den Erzählungen) reduziert werden, sondern muss in ihrer eschatologischen Bedeutung erschlossen werden. Die Brücke bildet die Paradigmatik bzw. Typik der neutestamentlichen Gestalten.

c. Im politischen und juristischen Sinn lassen sich verschiedene Rollen identifizieren.

- Nach allen Evangelien lag die Letztverantwortung bei Pilatus. Er allein hatte das Recht, zu kreuzigen; er war von Jesu Unschuld überzeugt, hat aber ein Skandalurteil gefällt.
- Nach allen Evangelien ging die Initiative von Hohenpriestern aus. Sie wollten den Tod Jesu – und haben mit allen Mitteln, auch mit List und Täuschung, ihr Ziel erreicht.
In allen Evangelien wird die Rolle des jüdischen Volkes, also der damaligen Einwohner Jerusalems und der Pilger, die auf der Straße waren, ambivalent gesehen: Einerseits signalisiert das Hosianna bis zum Weinen der Jerusalemer Frauen nach Lukas eine im Ansatz positive Einstellung zu Jesus. Andererseits ist es nach allen Evangelien letztlich der Druck von der Straße durch die aufgeputschte Masse, der die Verurteilung zum Tod bewirkt. Das Volk ist also verführt worden – und hat sich verführen lassen.
- Die Mitgekreuzigten spiegeln die Schwere des Verbrechens, das Jesus zur Last gelegt wird; nach Lukas verhöhnt der linke Schächer Jesus und verdoppelt so seine Schuld.
- Alle Evangelisten belasten Judas als den, der den Mördern Jesu ein williger Helfer gewesen ist. Weil er zu den Zwölf gehört, ist er eine Reizfigur.
Alle Evangelisten überliefern in unterschiedlicher Ausprägung des Versagen der Jünger: Sie haben Jesus im Stich gelassen; Petrus hat ihn verleugnet; die Versuche, ihn mit Gewalt vor dem Tode zu befreien, spiegeln ihr Versagen.

Das Bild schuldhafter Verstrickung und Verantwortung ist differenziert, so sehr die Rollen selbst stilisiert und typisiert sind. Man könnte keine Rolle mit einer anderen vertauschen. Sie haben einen Realitätsbezug, insofern sie bei den historischen Rollen ansetzen und sie im Licht der Passionstheologie ausgestalten.

d. Im theologischen Sinn wird auf der Ebene der Erzählung die Schuld dadurch markiert, dass die Möglichkeit einer Alternative aufscheint, die aber nicht gewählt worden ist. Der Abgrund der Sünde wird im Licht einer verheißenen Vergebung ausgelotet.

- Die Jünger sind transparent für die Gläubigen. Wie die galiläischen Frauen und bei Johannes der Lieblingsjünger zeigen, ist ihr Versagen nicht alternativlos. Das Bild der Jünger zeigt die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit, sich zu entscheiden – und einen neuen Anfang finden zu können, wenn sie versagt haben, weil Jesus an ihrer Seite bleibt, wenn sie sich getrennt haben.
- Die Menge, die den Kopf Jesu gefordert hat, ist nicht *massa damnata*, sondern verführt und verirrt; bei Lukas wird der Ausweg sichtbar: Mitleid mit dem Opfer; Reue über ein Unrecht, in das man verstrickt war. Die Hohenpriester können als Alternative Joseph von Arimathäa und bei Johannes auch Nikodemus vor Augen haben, die sie an Recht und Gerechtigkeit erinnern. Bei Johannes wird die Tragik sichtbar, dass ihr Bestehen auf dem Glauben an den einen Gott zum Widerspruch gegen Jesus führt (Joh 19,7), obwohl Jesus der Einheit Gottes ein Gesicht gibt und dadurch der Wahrheit zum Durchbruch verhilft (Joh 18,37), und dass die Prophetie, die Kaiaphas *nolens volens* von sich gibt, damit die Tötung Jesu möglichst bald in die Tat umgesetzt wird (Joh 11,49-52), auf eine Weise sich erfüllt, die der Hohepriester gerade vermeiden wollte.
- Nach Lukas weist der Rechte Schächer den Ausweg. Er identifiziert die Blasphemie des linken Schächers und zeigt an seiner eigenen Person das schwerste Verbrechen mit ehrlicher Reue in der letzten Stunde Vergebung finden kann.
- Pilatus bleibt mit der Schuld am Tode Jesu zurück. Sein Versuch nach Matthäus, sich die Hände reinzuwaschen, misslingt. Die Alternative ist nach den Synoptikern sein Hauptmann, der die Gottessohnschaft oder doch die Gerechtigkeit Jesu bekennt. Nach Johannes ist es der in der zeitgenössischen Literatur bezeugte Starrsinn des Pilatus, der ihn geschrieben sein lässt, was er geschrieben hat, so dass das paradoxe Bekenntnis zum Gekreuzigten in allen Welt-sprachen stehen bleibt.

Die theologische Identifizierung der Sünde im Licht der Erlösung ebnet die Differenzen der Schuld und Verantwortung nicht ein, zeigt aber ihre Dimensionen auf – in der Perspektive eines Ausweges, den der Gekreuzigte selbst geschaffen hat.

e. Die Schuldfrage findet eine Antwort im Passionsgeschehen selbst, da Jesus, der Sohn Gottes, es ist, der gekreuzigt ist. Die Passionsgeschichten verzichten darauf, theologische Deutungsmotive des Todes Jesu, wie sie sehr schnell in der Bekenntnis-sprache entstehen, im Munde Jesu zu verorten. Entscheidend ist die narrative Logik: Nur weil Jesus wirklich – unschuldig – gelitten hat und gestorben ist, kann er den Sünd-ern – angeklagten wie anklagenden – nahekommen. Aus demselben Grund wird klar, dass nicht Gewalt, sondern Leiden aus Liebe zu den Schuldigen der Weg der Erlösung ist. Das ist der harte geschichtliche Kern und das entscheidende theologische Kriteri-um aller Deutungen des Todes Jesu, die ihm Heilsbedeutung zumessen.

9.3 Das Unrecht an Jesus im Fokus der Gerechtigkeit Gottes – Die Gerechtigkeit Gottes im Unrecht an Jesus

a. Der Tod Jesu stellt in unerhörter Schärfe die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, gerade im Horizont des Glaubens, weil dort die Unschuld Jesu in ganzer Schärfe zum Ausdruck kommt.

b. Die Theodizeefrage wird in der Moderne als Frage nach der philosophischen Kohärenz des Gottesglaubens gestellt, weil Gottes primäre Eigenschaften Allmacht, Allwissenheit und Allgüte in einem unauflösbaren Widerspruch zur Existenz ungerechten Leids zu stehen scheint. Die moderne Theologie reagiert oft mit einer Einschränkung einer der drei Eigenschaften, gerät dann aber in Widerspruch zum biblischen Gottesbild. Der Weg wäre, von Gottes Macht, Güte und Wissen im biblischen Sinn zu sprechen; dann würde klar, dass kein Absolutismus herrscht, sondern eine dialogische Präsenz, die Menschen nicht zu Marionetten macht, sondern in Freiheit setzt, und dass die Attribute nicht formale Eigenschaften, sondern qualifizierte Formen der Zuwendung zur Welt sind, ohne die es nicht zur Erlösung vom Bösen kommen könnte.

c. In der Bibel wird die Theodizeefrage unter dem Vorzeichen des Gottesglaubens gestellt.

- Die alttestamentliche Hauptfigur ist Hiob – der unschuldig leidet und dabei nicht eine verborgene Schuld büßt, wie seine Freunde vermuten. Hiob protestiert – und wird von Gott eines Besseren belehrt, als er sich auf sein Leiden in einer Weise versteift, dass er nichts anderes mehr sieht und Gott zum Teufel macht. Tatsächlich aber hat Gott in der Symbolgeschichte an Hiobs Beispiel dem Satan gezeigt, dass es nicht nur eigennützige Frömmigkeit gibt, sondern eine authentische, die sich auch in der Klage äußert. Die schließliche Belohnung Hiobs wird zum Zeichen, dass Gottes Gerechtigkeit am Ende siegen wird.
- Bei Paulus – der die Theodizeefrage erstmals explizit gestellt hat (Röm 3,5) – bricht die Frage auf, ob Gott nicht die Verantwortung für Unrecht und Unglaube zu übernehmen hat, also die Menschen nicht richten dürfte. Er antwortet mit dem Gottesargument aus dem Hiobbuch, dass kein Mensch sich vermessen darf, die Theodizeefrage – positiv oder negativ – zu beantworten. Damit bleibt sie aber nicht einfach offen; es wird vielmehr klar, dass der Standpunkt bestimmt werden muss, von dem sie gestellt wird und als Antwort einleuchten kann. Paulus argumentiert theologisch, dass Gott in seiner Gerechtigkeit nicht ein Konkurrent zur menschlichen Gerechtigkeit ist, sondern ihren Horizont bestimmt und überschreitet, während es umgekehrt ein Problem der Menschen ist, nach ihren Maßstäben Gottes Gerechtigkeit zu definieren.

Unter dem Vorzeichen des Gottesglaubens ist die Theodizeefrage nicht einfacher zu beantworten. Vermieden wird der Trugschluss, man könne die Existenz Gottes beweisen oder widerlegen. Entscheidend ist, dass die Theodizeefrage als solche gestellt und nicht als Unglaube, sondern Ausdruck des Glaubens erhellt. Die Theodizeefrage zeigt als Glaubensfrage die genuine Zerbrechlichkeit und die (im genauen Wortsinne) Fragwürdigkeit des Glaubens, aber auch seine Beständigkeit und Festigkeit, inmitten von Ohnmacht, Unwissenheit und Hass an Gott festzuhalten.

d. Jesus selbst stellt nach der Passionsgeschichte die Theodizeefrage.

- Nach Markus und Matthäus stirbt Jesus mit der Frage des Psalmisten (PS 22,2) nach dem „Warum“ oder „Wozu“ seines Leidens in der Gottverlassenheit. Diese Frage findet erst im Licht der Auferstehung eine Antwort, von der alle Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu gedeckt sind. Sie ist aber als Frage nicht obsolet, sondern essentiell, weil sie die Abgründigkeit der Passion auslotet und damit stellvertretend all denen eine Stimme des kontrafaktischen Gottvertrauens gibt, die selbst nicht die Kraft oder den Mut oder das Wissen haben, Gott zu rufen. Weil die Passion Jesu, im Licht des Glaubens betrachtet, heilsnotwendig ist, ist auch die klagende Frage notwendig; ohne sie wird der Glaube oberflächlich, mit ihr gewinnt er existentielle Tiefe.
- Nach Lukas und Johannes hat Jesus die Theodizeefrage nicht gestellt, weil er ihre Antwort kannte: Leiden, gerade ungerechtes, will angenommen (nicht schöngeredet) sein, damit aus dem Leid nicht neues Unrecht entsteht. So geschieht nach Lukas vom Kreuz aus Versöhnung, nach Johannes Vollendung.

Die Frage, warum Jesus hat sterben müssen und weshalb Gott diesen Tod hat zulassen oder gar wollen und herbeiführen können, kann, wenn die Passionsgeschichten gelesen werden, Jesus nicht als Objekt, sondern als Subjekt erkennen, der selbst die Frage aller Fragen stellt und die Antwort aller Antworten gibt – stellvertretend und heilstiften.

Literatur:

Th. Söding, „Ist Gott etwa ungerecht?“ (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg - Basel - Wien 2007, 50-68.

9.4 Der Tod Jesu im Licht seiner Auferstehung – Die Auferstehung Jesu im Schatten seines Todes

a. Die Passionsgeschichte wird nicht nur von einem nachösterlichen Standpunkt aus erzählt; steht in allen Evangelien auch in einem österlichen Horizont.

- Nach allen Evangelien kündigt Jesus vor der Passion mehrfach sein Leiden und seine Auferstehung an. Das heißt, dass er nach allen Evangelien in der Gewissheit der Auferstehung in den Tod hinein gegangen ist. Wie die Gethsemanetradition, aber auch die markinische und die matthäischen Kreuzigungsgeschichte zeigen, hat ihm dies Anfechtung, nach Lukas auch Versuchung nicht erspart. Aber die Leidensgeschichte wird als Geschichte dessen erzählt, der an die Auferstehung glaubt – an seine als Basis der Auferstehung aller. Die historisch-kritische Exegese hat diese Worte unter den Verdacht nachösterlicher Projektionen gestellt; aber zum einen müssen dann tiefe Schnitte ins Fleisch der Evangelientradition vorgenommen werden, die schwer zu rechtfertigen sind; zum anderen bliebe in jedem Fall der österliche Horizont der Evangelien erhalten.
- Nach allen Evangelien folgt auf die Passionsgeschichte die Ostergeschichte mit dem leeren Grab und den Erscheinungen des Auferstandenen. Dadurch wird der eschatologische Horizont geöffnet, den die Prophetie Jesu selbst beschrieben hat.

Der Osterglaube der Jünger, der durch die Evangelien bezeugt und bestärkt werden soll, präsentiert sich in den Evangelien als Dokumentation, Affirmation und Transformation des Osterglaubens, den Jesus selbst begründet hat.

b. Im Osterevangelium ist die Passionsgeschichte nicht vergessen, sondern präsent.

- Das leere Grab war immer zuvor das volle Grab. Im leeren Grab gibt es Reliquien, die auf den Tod Jesu, seine Abnahme vom Kreuz und seine Bestattung verweisen. Bei Matthäus ist der Konnex durch die strenge Bewachung und das falsche Gerücht vom Leichendiebstahl noch stärker als bei den anderen Evangelisten.
- Bei Markus, dem die anderen synoptischen Evangelisten gefolgt sind, erinnert der Engel im leeren Grab an das, was Jesus vor seiner Verhaftung verheißen hat: dass es ein Jenseits von Flucht und Verleugnung gibt – durch das Vorangehen Jesu (Mk 14,28), der einen neuen Anfang setzt (Mk 16,7f.).
- Bei Lukas werden die Schwierigkeiten, angesichts des realen Todes und Begräbnisses Jesu an zwei Schlüsselstellen direkt angesprochen:
 - beim Gespräch des noch unerkannten Auferstandenen mit den Emmausjüngern,
 - beim Erschrecken der Jünger, als ihnen der Auferstandene erscheint, da sie meinen, ein Gespenst zu sehen.
- Bei Johannes trägt der Auferstandene noch die Wundmale (Joh 20,20-24-29).

Durch den Osterglauben wird das Gedächtnis des Leidens nicht relativiert, sondern stimuliert, weil der Auferstandene der Gekreuzigte ist und durch seine Auferstehung das Kreuz nicht der Vergangenheit überantwortet, sondern für alle Zeit und Ewigkeit vergegenwärtigt.

c. In der Passionsgeschichte ist die Tür zur Auferstehung geöffnet

- durch die Prophetien Jesu selbst, vor allem im Abendmahlssaal (Mk 14,25 parr.),
- bei Markus durch den Nachruf des Hauptmanns („Dieser Mensch war Gottes Sohn“ – Mk 15,39),
- bei Matthäus durch die Apokalypse auf Golgotha,
- bei Lukas durch die Zusage an den Schächer zur Rechten („Heute noch ...“) und das Sterbegebet („Vater, in deine Hände ...“),
- bei Johannes durch die Deutung der Kreuzigung als Erhöhung (Joh 3,14), die Sorge Jesu für seine Mutter und seinen Lieblingsjünger und die Verkündigung im Moment des Todes: „Es ist vollendet“.

Die Passionsgeschichten zeigen, dass man nur im Licht der Auferstehung richtig vom Leiden Jesu erzählen kann, weil erst dann, wenn klar ist, dass Gott den Tod überwindet, die Katastrophe des Kreuzes sichtbar wird, und weil dann, wenn man der Wahrheit Jesu die Ehre gibt, die Auferstehungshoffnung im leidenden Jesus selbst gegenwärtig gewesen ist.