

# Der Skandal des Kreuzes Deutungen des Todes Jesu

---

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Sommersemester 2012

## Vorlesungsplan

12. 4.	1.	Das Thema: Der Tod Jesu als Herausforderung der Theologie in der Kirche, in der Schule, in der Welt, im Herzen	–
19. 4.	2.	Die Fakten: Der Tod Jesu als historisches Ereignis	
26. 4.	3.	Die Texte. Der Tod Jesu im Neuen Testament	
3. 5..	4	Das Motiv des verfolgten Propheten : Erfahrungswissen und parabolische Christologie	
10. 5.		(Probenvorträge Religionspädagogik) Lektürestunde: Der Tod Jesu in Religionsbüchern und Predigten	
7. 5.		Christi Himmelfahrt	
24. 5.	5.	Das Motiv des leidenden Gerechten: Psalmgebet und Passionsgeschichte	
31. 5.		Pfingstferien	
7. 6.		Fronleichnam	
14. 6.	6.	Das Motiv des leidenden Gottesknechts: Bußgebet und Abendmahl	
21. 6.	7.	Das Motiv der Sühne: Tempelkult und Opfertod	
28. 6.	8.	Das Motiv der Stellvertretung: Lösegeld und Sklavendienst	
5. 7.	9.	Der Tod des Todes: Die Auferstehung des Gekreuzigten	

## Das Thema

Der Tod Jesu am Kreuz ist brutal. Viele möchten am liebsten die Augen verschließen. Aber es wäre nicht ehrlich, dem Gewaltakt, dem Jesus zum Opfer gefallen ist, nicht ins Auge zu sehen.

Vom Tod Jesu verantwortungsvoll zu sprechen, heißt zweierlei:

- erstens die Ereignisse im Gedächtnis zu behalten, wie es auf ihre Weise die Evangelien mit starken Färbungen und Brechungen tun,
- zweitens das Passionsgeschehen mit Gott in Verbindung zu bringen, weil Jesus nicht nur im Namen Gottes gelebt hat, sondern auch im Namen Gottes verurteilt worden ist.

Diese Aufgabe führt die Theologie an die Grenze. Es ist bis heute ihr schwerstes Thema. Das Neue Testament hat sich der Aufgabe gestellt und damit Maßstäbe bis heute gesetzt. Das Neue Testament hat aber keine Zauberformel, die alle Probleme löst, sondern eine recht große Vielzahl von Ansätzen, Bildern, Begriffen und Motiven, die nach einer Sprache für das Unfassbare suchen.

In der Vorlesung werden wesentliche dieser Deutungsmodelle vorgestellt – nicht, um sie gegeneinander auszuspielen, sondern um sie differenziert bestimmen zu können, so dass deutlich wird, was welches Motiv sichtbar machen kann, aber auch verdunkeln lässt.

## Das Ziel

Das Ziel der Vorlesung besteht darin, den Reichtum der neutestamentlichen Ansätze zu erkennen und kritisch mit Tendenzen der Theologiegeschichte zu vergleichen, so dass sowohl die christologische als auch die religionspädagogische Urteilskompetenz der Teilnehmerinnen und Teilnehmer gestärkt wird.

Die Vorlesung soll die Kenntnisse exegetischer Methoden paradigmatisch in ihren Anwendungsmöglichkeiten konkretisieren.

Sie soll das eigene Urteilsvermögen über die Deutungen des Todes Jesu schärfen und eine Basis für die Thematisierung des Themas in Predigt, Katechese und Unterricht schaffen.

## Prüfungsleistungen

MTh-Studierende bringen die in der Vorlesung erworbenen Kenntnisse und Kompetenzen in die Modulabschlussprüfung ein.

MEd- und MA-Studierende erhalten die CP durch die Abfassung eines Essays.

## Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

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

Zwischen den Zeiten: [thomas.soeding@rub.de](mailto:thomas.soeding@rub.de).

## Literaturhinweise

- Acklin Zimmermann, Béatrice/Annen, Franz (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009
- Backhaus, Knut, "Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in: Söding, Thomas (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, Stuttgart 1995, 91-118
- Barth, Gerhard, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992
- Breytenbach, Cilliers, „Christus starb für uns“. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten „Sterbeformeln“, in: NTS 49 (2003) 447-475
- Christen, Eduard (Hg.), Erlöst durch Christus. Soteriologie im Kontext, Fribourg 2000
- Dettwiler, Andreas/Zumstein, Jean (Hgg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, Tübingen 2002
- Frey, Jörg, Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu, in: ThBeitr 32 (2001) 346-362.
- Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005
- Gäckle, V., Sühne und Versöhnung bei Paulus, in: Gäckle, V. (Hg.), Warum das Kreuz? Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu, Wuppertal 1998, 87-105
- Gaukesbrink, Martin, Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert, Würzburg 1999
- Hampel, Volker/Weth, Rudolph (Hg.), Für uns gestorben. Sühne - Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2010
- Imbach, Josef, Ist Gott käuflich? Die Rede vom Opfertod Jesu auf dem Prüfstand, 2011.
- Janowski, Bernd, "Hingabe" oder "Opfer"? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: Blum, Erhard (Hg.), Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 2000, 93-119
- Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2007
- Knöppler, Thomas, Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie, Neukirchen-Vluyn 1994
- Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu, Tübingen 2001
- Luttenberger, Joram, Der gekreuzigte Schuldschein: Ein Aspekt der Deutung des Todes Jesu im Kolosserbrief, in: NTS 51 (2005) 80-95
- Merklein, Helmut, Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: Merklein, Helmut, Studien zu Jesus und Paulus II, Tübingen 1998, 31-59
- Mittman-Richert, Ulrike, Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium, 2008
- Nicklas, Tobias, Merkt, Andreas, Verheyden, Joseph (Hg.), Gelitten, gestorben, auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum, Tübingen 2010

- Ritter, Werner H. (Hg.), Erlösung ohne Opfer? Göttingen 2003
- Söding, Thomas, Das Wort vom Kreuz, Studien zur paulinischen Theologie, WUNT 93, Tübingen 1997
- Stiewe, Martin, Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Ein theologischer Essay, Tübingen – Basel 2011
- Vollenweider, Samuel, Diesseits von Golgatha. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer, in: Vollenweider, Samuel, Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Tübingen 2002, 89-103
- Weidemann, Hans-Ulrich, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht, Tübingen 2004
- Weihs, Alexander, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsaussagen, Würzburg 2003
- Zimmermann, Ruben, Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer. Zur christologischen Koinzidenz von Opfertheologie und Opferkritik, in: KuD 51, 72-99
- Zumstein, Jean, Die johanneische Interpretation des Todes Jesu, in: ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 2004, 219-239

1. Das Thema:  
Der Tod Jesu als Herausforderung der Theologie –  
in der Kirche, in der Schule, in der Welt, im Herzen

a. Als menschliche Grunderfahrung ist der Tod, oft verdrängt, allgegenwärtig. Er hat eine enorme Inspirationskraft für Musiker, Literaten, Künstler. Er wirft große ethische Probleme auf, die kontrovers diskutiert werden (Suizid, Sterbebegleitung, Sterbehilfe), und noch größere soziale, die vom Verschwinden des Todes aus den Familien und der Öffentlichkeit bis zur Virtualisierung und Multiplizierung des Todes in den Medien und von Finanzierungsfragen der letzten Lebensphasen bis zu neuen Betreuungsinitiativen (Notfallseelsorge; Hospizbewegung) reichen. Am größten sind die menschlichen Probleme, die nicht nur die Sterbenden, sondern auch ihre Angehörigen, die Pflegekräfte und Mediziner an ihre Grenzen führen. Sterben zu müssen, ist eine harte Realität, das „Sein zum Tode“ (Martin Heidegger) eine philosophische Herausforderung; „ein gutes Ende“ zu finden und „einen gnädigen Tod“ zu sterben, ist der Wunsch aller für sich selbst und ihre Lieben.

b. In den Religionen ist der Tod ein Zentrum der Praxis, der Spiritualität, der Weisheit und der Lehre. Häufig wird der Tod relativiert, durchweg in dualistischen Systemen, die dem irdischen Leben einen vollen Realitätsgehalt absprechen. Oft wird der Tod selbst zelebriert: als Abschied aus dem irdischen Leben; selten wird er fixiert: als Triumph des Bösen (Satanskult). Meistens setzen Religionen darauf, dass der Tod transzendiert wird. Die Unsterblichkeitshoffnungen sind weit verbreitet und weit gespreizt. Sie stehen seit der Antike unter Projektionsverdacht, den die Neuzeit besonders stark erhoben hat (Marx; Freud). Sie tragen aber erheblich zur Attraktivität von Religionen bei – gerade weil die Jenseitsvorstellungen sich nicht empirisch überprüfen lassen.

c. Das Heilsversprechen, das viele Religionen abgeben, ist eine Erlösung trotz des Todes und eine Befreiung vom Tode. Nur für das Christentum ist es kennzeichnend, dass eine Erlösung und Befreiung durch den Tod verkündet wird, und zwar durch den einen Tod, den der eine Mensch Jesus von Nazareth für alle gestorben ist. Dadurch werden die Todes- und Ewigkeitsbilder der Religionen in die Krise geführt, aber auch die Glaubensvorstellungen des Christentums auf eine harte Probe gestellt.

- Im Judentum ist seit den Anfängen der Tod Jesu am Kreuz ein „Skandal“ (1Kor 1,23). Juden können ihn deshalb besonders klar spüren, weil sie sich zum einen Gott bekennen (Dtn 6,4f.) und wissen, was Heiligkeit bedeutet. Im heutigen Judentum ist Jesus – auch wegen des Kreuzestodes – weithin kein Thema. Wo es eine jüdische Jesusforschung gibt, wird die Hinrichtung als Komplott oder als rein römische Angelegenheit betrachtet; aber die Debatte über einen gekreuzigten Messias wird kaum geführt.
- Im Islam spielt Jesus eine erhebliche Rolle, aber im Koran (Sure 3,55.; 4,155-159) scheint es, so die orthodoxe Lesart, als werde die Kreuzigung geleugnet. Das ist im Rahmen des abstrakten Monotheismus insofern konsequent, als Jesus für einen Propheten Gottes gehalten wird, Gott und das Leid möglichst weit voneinander entfernt werden müssen und Gott zwar barmherzig ist, aber um helfen zu können, nicht selbst Teil der Unheilsgeschichte sein kann.

Die Grundfrage lautet, wie Gott und das Kreuz zusammenkommen können.

d. Die christliche Theologie hat sich durch die Jahrhunderte hindurch und bis in die Gegenwart hinein intensiv mit dem Tod Jesu auseinandergesetzt. Die großen Theologien der Antike (Gregor von Nyssa, Augustinus) und des Mittelalters (Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin), der frühen Neuzeit (Martin Luther, Ignatius von Loyola) und der Moderne (Karl Barth, Hans Urs von Balthasar) haben sich vom Neuen Testament inspirieren lassen, um in der Sprache und in den Herausforderungen ihrer Zeit einen Weg zu finden, das Kreuz theologisch zur Sprache zu bringen und damit seinen Ort sowohl in der Leidensgeschichte der Menschen als auch in der Heilsgeschichte Gottes markiert. Es droht eine doppelte Gefahr:

- die Fixierung auf den Tod, ohne dass die Bedeutung des Lebens und der Auferstehung Jesu hinreichend gewürdigt wird,
- und die Konstruktion eines Sinnsystems, das dem Tod den Stachel zieht, weil es ihn als sinnvoll einordnet.

Viele Traditionen kirchlicher Passionsfrömmigkeit liefern vielen einen starken spirituellen Halt, sind aber für andere unerträglich oder gleichgültig.

e. Im Religionsunterricht ist der Tod Jesu ein durchgängiges Thema, vor allem unter historischen Gesichtspunkten (um die nach wie vor verbreitete Auffassung, die Juden seien schuld am Tode Jesu, aufzuarbeiten), weniger unter theologischen. Die Frage bohrt aber, warum Jesus sterben musste. Sie verlangt eine altersgerechte und nachhaltige Behandlung.

f. Die Exegese hat eine doppelte Aufgabe:

- die Beantwortung der historischen Fragen auf der Basis einer kritischen Lektüre der neutestamentlichen und anderen Quellen,
- die Beantwortung der theologischen Fragen durch eine Diskussion der leitenden Deutungsmodelle unter dem Gesichtspunkt ihrer Perspektive und ihres Potentials.

Die Vorlesung konzentriert sich auf die theologische Herausforderung.

#### Weiterführende Literatur:

*Stefan Schreiber – Stefan Siemons (Hg.), Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, Darmstadt 2003*

## 2. Die Fakten: Der Tod Jesu als historisches Ereignis

### 2.1 Die Lage der Quellen

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 orientiert an den Ereignissen.

### 2.2 Die Auskunft der Evangelien

a. Die Evangelien stimmen (mit Tacitus und Josephus) in wesentlichen Punkten überein.

- Pontius Pilatus hat Jesus gekreuzigt. Er hat das Todesurteil gefällt und vollstrecken lassen. Das Credo hält dieses Faktum fest: *crucifixus sub Pontio Pilato*.
- Jesus ist als „König der Juden“, d.h. als politischer Messias, der zum „heiligen Krieg“ 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, damit er verurteilt und hingerichtet werden konnte.
- 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 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 Befragen des Hohenpriesters nach seinem Messiasbekenntnis von allen als Gotteslästerer beurteilt und des Todes schuldig gefunden (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 auch 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).

c. 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 aufgeputschte 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 seine 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 Steuerboykott (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 (19,12), wenn er den – vermeintlichen – Aufrührer laufen lässt.

#### Literatur:

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

Klaus Rosen, Der Prozeß Jesu und die römische Provinzialverwaltung, in: FS H. Hürten, Freiburg - Basel - Wien 1988,121-143 (vgl. ders., Kurzer Prozeß. Was ist historische Wahrheit? Die Passionsschilderung der Evangelien erlaubt eine rechtliche Würdigung, in: F.A.Z. 6. April 2004 [Nr. 82] 40)

Geza Vermes, Die Passion. Die wahre Geschichte der letzten Tage Jesu, Darmstadt 2006

Wolfgang Reinhold, Der Prozeß Jesu, Göttingen 2006

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth II. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg - Basel - Wien 2011



### 2.3 Die historisch-kritische Beurteilung

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. 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).

a. Stark umstritten sind nahezu alle Fragen des Pilatusprozesses.

- 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).
- 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 18,35). 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 Urteilvollstrecken lassen.
- Pilatus wird nicht aus eigener Initiative, sondern aufgrund einer Beschuldigung tätig, die im wesentlichen vom Hohenpriester verantwortet wird. Jesus ben Ananias ist ein Parallelbeispiel.
- Strittig ist, ob Pilatus einen reinen Verwaltungsakt (*recognitio*) – aufgrund einer Denunziation oder einer eher formlosen Anklage – vorgenommen 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 offiziellen Anstrich: Pilatus „setzte sich auf seinen Richterstuhl an dem Ort, der Hofpflaster (*lithostrotos*), auf Hebräisch aber Gabbatha heißt“ (19,13). Der Kreuzestitel weist auf ein Urteil des Pilatus hin.
- 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 bedrerten Schweigen Jesu. Mit hinreichender Sicherheit kann daraus auf eine Anklage wegen Staatsverbrechens (*perduellio*) oder Majestätsverbrechens (*crimen maiestatis imminutae*) geschlossen werden.

Johannes baut mit Hilfe „theologischer Rhetorik“ (Klaus Rosen) 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.

- Hat Pilatus das „Du sagst es!“ als Geständnis (*confessio*) 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 unsicher. Am wahrscheinlichsten ist ein Akt politischer Justiz.

b. Strittig ist auch die Rolle des Hohen Rates. Die große Schwierigkeit der unterschiedlichen Darstellung in den Evangelien ist nicht leicht zu beheben.

- 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.
- Die lukanische Variante stößt sich nicht mit den prozessoralen Regeln, setzt aber immer noch eine Versammlung des Hohen Rates voraus; das könnte sich aus dem Einfluss der markinischen Quelle erklären.
- Am plausibelsten ist die johanneische Überlieferung, dass unter der Ägide des Hannas und Kaiaphas eine kleine Gruppe von Synhedristen den Pilatusprozess vorbereitet hat.
- Im jüdischen Verfahren spielte nach allen Berichten der Messiasanspruch Jesu die entscheidende Rolle. Die synoptische Tradition nennt auch Jesu Tempelkritik, 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“.

Die Verurteilung Jesu zum Kreuzestod war das Ergebnis eines schwierigen Zusammenspiels zwischen den Hohenpriestern und dem römischen Richter. Der „längste kurze Prozess der Weltgeschichte“ (Schalom Ben Chorin) hat den antijüdischen Vorwurf der „Gottesmörder“ befeuert, der historisch falsch und theologisch fatal ist.

### 3. Die Texte: Der Tod Jesu im Neuen Testament

a. Der Tod Jesu ist das große Thema, die starke Herausforderung, der Prüfstein des Neuen Testaments,

- nicht ohne die Erinnerung an sein Leben, die im selben Maße an Bedeutung gewinnt, wie sein Tod realisiert wird,
- nicht ohne die Verkündigung der Auferstehung Jesu, die seinen Tod nicht auslöscht, sondern vergegenwärtigt.

Würde der Tod Jesu verdrängt, verleugnet, verzeichnet werden, würde Jesus selbst verraten, der ihn erlitten hat. Vor dem Tod Jesu die Augen nicht zu verschließen, sondern zu öffnen, ist für eine realistische Theologie wesentlich. Die Auseinandersetzung mit der Gnosis, die in der Antike geführt wurde, aber bis heute nicht ausgestanden ist, ist der Einsatz für einen Wirklichkeitsbezug, an dem die Wahrheit des Glaubens hängt. Weil der Tod Jesu, realistisch gesehen, der Tod *Jesu* ist, würde eine staurologische Fixierung diesem Tod selbst nicht gerecht werden; weil in diesem Tod radikal Gott auf dem Spiel steht, kann die Auferstehung nicht ausgeblendet werden, die ihrerseits den Erhöhten als den Gekreuzigten vergegenwärtigt.

b. Im Neuen Testament ist der Tod Jesu an unterschiedlichen Orten und in verschiedenen Formen Thema neutestamentlicher Theologie. Diese unterschiedlichen Orte und Formen stehen untereinander in Beziehungen, werfen aber ein verschiedenes Licht auf den Tod Jesu.

#### 3.1 Die Evangelien

a. Weil der Tod Jesu ein Ereignis ist, muss von ihm erzählt werden, damit er in Erinnerung bleibt.

b. Das Gedächtnis des Leidens wird durch die Passionsgeschichten der Evangelien gestiftet. Sie sind in ihrer kanonischen Gestalt durch Markus, Matthäus, Lukas und Johannes im Zeitraum von ca. 70-100 publiziert worden, gehen aber auf ältere mündliche und schriftliche Quellen zurück, deren Alter und Umfang nur auf dem Weg literarkritischer und traditionsgeschichtlicher Hypothesenbildung nicht ohne eine erhebliche Unschärferelation zu bestimmen ist, deren Existenz aber aufgrund einer exakten philologischen Analyse postuliert werden muss.

- Markus greift auf eine vormarkinische Überlieferung zurück, die sehr alt gewesen ist und wenigstens vom Letzten Abendmahl bis zur Grablegung, wahrscheinlich aber auch der Auffindung des leeren Grabes erzählt.
- Matthäus ist im wesentlichen Markus gefolgt.
- Lukas hat gleichfalls auf Markus zurückgreifen können, aber eine so eigenständige Variante in vielen Details und ganzen Episoden, dass der Rückschluss auf eine eigene, weitere vorlukianische Passionstradition naheliegt.
- Johannes wird zwar synoptische Überlieferungen gekannt haben, folgt in der Passionsgeschichte aber nicht ihnen, sondern einer eigenen Tradition, die auf den Lieblingsjünger zurückgeführt wird.

Der neutestamentliche Befund der Evangelien erlaubt ein differenziertes historisches Urteil, aber auch einen Zugang zu wesentlichen Deutungen des Todes Jesu, weil die Sprache nicht neutral, sondern bedeutungsgeladen ist.

c. Zur Evangelientradition gehört nicht nur, dass Jesus die Passion erlitten, sondern auch, dass er sich mit ihr auseinandergesetzt hat. In den Evangelien wird der Tod Jesu nicht nur als Geschehen erzählt, sondern auch – als Teil der Erzählung vom öffentlichen Wirken Jesu – besprochen. Auf der Ebene der Evangelien lassen sich verschiedene Ebenen unterscheiden:

- Jesus hat seinen Tod – zusammen mit seiner Auferstehung – vorhergesehen und mehrfach angekündigt (Mk 8,31 parr.; 9, 31 parr.; 10,32ff. parr. u.ö.).
- Jesus hat seine Misserfolge (Mk 4,3-9 parr.), seine Ablehnung (Mt 22,1-14 par. Lk 14,15-24), sein Leiden (Mk 12,1-12 parr.) ins Bild gesetzt, indem er Gleichnisse erzählt hat, die das Drama eines prophetischen Verkünders veranschaulichen, der kein Gehör findet, aber dennoch Gottes Herrschaft verwirklicht.
- Jesus hat seinem Tod – nicht oft, aber nachdrücklich – explizit Heilsbedeutung verliehen, und zwar vor seinen Jüngern (Mk 10,45 par.), definitiv beim Letzten Abendmahl (Mk 14,22-25 parr.).
- Jesus hat seine Jünger nicht nur mit der Notwendigkeit seines Todes konfrontiert, sondern sie auch auf seinen Tod vorbereitet und sich mit ihren Schwierigkeiten auseinandergesetzt, ihn zu akzeptieren (Mk 8,27-38 parr.).

Bei den expliziten Referenzen Jesu auf seinen kommenden Tod bricht der Verdacht der historisch-kritischen Exegese auf, es handle sich um Rückprojektionen aus der nachösterlichen Zeit, um das Scheitern Jesu zu vertuschen und nachträglich dasjenige, was unfassbar ist, als notwendig hinzustellen resp. den nachösterlichen Glauben in der vorösterlichen Verkündigung zu verankern.

- Dieser Verdacht ist insofern erhellend, als er den nachösterlichen Standpunkt der Evangelien markiert und in Erinnerung ruft, dass es von der vorösterlichen Verkündigung Jesu nichts gibt, was nicht durch den Filter und Verstärker der nachösterlichen Glaubenstheologie gegangen wäre.
- Allerdings ist der Verdacht deshalb nicht auch schon begründet.
  - Die Überlieferung ist sehr breit und vielfältig.
  - Wenn Jesus sich nicht mit der Möglichkeit seines Todes auseinandergesetzt hätte, wäre er blind gewesen.

Methodisch ist die Konsequenz zu ziehen, keine einzige Überlieferung dessen, wie Jesus seinen Tod in den Evangelien bespricht, von vornherein auszusortieren oder historisch zu fixieren, sondern jede in eine differenzierte Betrachtung einzubeziehen, die zuerst ihre theologische Deutungskraft im Kontext der urchristlichen Glaubensgeschichte beschreibt, bevor sie reflektiert, welchen Aspekt der Geschichte sie sichtbar macht.

d. Theologiegeschichtlich betrachtet, sind die in den Evangelien überlieferten Todesdeutung Jesu oft unterschätzt worden, weil sie erzählte Deutungen sind und nicht den selben Grad der Explikation und Reflexion haben wie die der Bekenntnisse und Briefe. Deshalb müssen sie neu entdeckt und theologisch gewürdigt werden. Sie knüpfen zahlreiche Verbindungen sowohl zur Leidenstheologie Israels als auch zum urchristlichen Glaubensbekenntnis, in dessen Horizont die Überlieferung sich gebildet hat, aber sie spiegeln sie auf Jesus selbst zurück und erhellen den Hintergrund, in dem die Passionsgeschichte erzählen, was sich ereignet hat.

### 3.2 Die Briefe

a. In den Briefen des Neuen Testaments wird der Tod Jesu zum Bekenntnis, das seinerseits die Erinnerung an Jesus schärft, und zum Gegenstand theologischer Reflexion. Beides ist gleichfalls notwendig, weil sich angesichts des Todes Jesu die Glaubensfrage als Gottesfrage stellt und nach einer Antwort sucht, die von der Ekklesia als ganzer gegeben werden kann.

b. Die Bekenntnisse, die als – mehr oder weniger deutlich zu identifizierende - Zitate in die Briefe eingebaut sind, sind im gesamten Zeitraum herausgebildet worden, in dem auch die Passionstradition, die mit der Verkündigung und dem Geschick Jesu verknüpft ist, gebildet worden ist.

- Die ältesten Zeugnisse sind die Paulusbriefe, die, zwischen 50 und 57 n. Chr. geschrieben, vielfach aus Bekenntnissen der Urgemeinde zitieren (vgl. 1Kor 15,3-5).
- Die Linie wird von der Paulusschule bis an die Jahrhundertgrenze ausgezogen (Kol – Eph – 2Thess – 1/2Tim; Tit), und zwar so, dass immer wieder archaische (vgl. 1Tim 2,5f.), aber auch – damals – moderne Bekenntnisse (Tit 3,4f.) integriert werden.
- Der Hebräerbrief appelliert an das Bekenntnis zu Tod und Auferstehung Jesu, ohne es formelhaft zu zitieren.
- In den Katholischen Briefen werden – auf die synoptische und paulinische Tradition abgestimmt (1Petr) und mit dem Johannesevangelium kongruent (1Joh) – im letzten Drittel des neutestamentlichen Jahrhunderts weitere Bekenntnisstraditionen eingefangen, die einen Eindruck vom Reichtum der Sprache vermitteln.

Die Bekenntnisse suchen nach einer klaren, einfachen, verständlichen, radikal positiven Sprache, der alle zustimmen können. Der genuine Ort der Bekenntnisse ist die Liturgie, in erster Linie die Taufe.

- Die entscheidende theologische Aussage der Bekenntnisse besteht darin, dass dem Tod Jesu Heilsbedeutung zuerkannt wird:
  - Ein erster Aspekt ist das „Für“ des Todes, das in Richtung Sündenvergebung, Versöhnung, Friedensstiftung, Heiligung, Reinigung, Rechtfertigung, Einsetzung zu Söhnen, Loskauf, Befreiung entfaltet werden kann. Hier wird der Zusammenhang mit der Auferweckung und Parusie wesentlich.
  - Ein zweiter Aspekt ist die Hingabe Jesu, sei es unter dem Aspekt der Hingabe der Auslieferung, der Sendung durch Gott, sei es unter dem Aspekt der Selbsthingabe, des Gehorsams, der Liebe, der Selbsterniedrigung, der Armut Jesu. Hier wird der Zusammenhang mit der Präexistenz und Menschwerdung wesentlich.
- Die Bekenntnisse stellen eine gemeinsame Basis für das Glaubensgespräch her, sind aber auch drauf angelegt, das Wissen um die Geschichte zu schärfen, weshalb sie eine narrative Grundstruktur haben, und das Nachdenken des Glaubens zu inspirieren, weshalb es keine uniforme Sprachregelung gibt, sondern eine Bandbreite an Vorstellungen und Begriffen.

Die Bekenntnisse haben die Erzählungen stimuliert, aber die Erzählungen umgekehrt auch die Bekenntnisse.

c. Zu den Begriffen treten die Bilder, weil der Tod Jesu das Glaubensbekenntnis, aber auch die religiöse Symbolik braucht, um anschaulich werden können. Es sind Bilder, die teils in der Evangelientradition, teils aber ebenso in der Briefliteratur wurzeln. Sie sind in der Johannesoffenbarung besonders ausgeprägt. Das Lamm Gottes ist ein Beispiel von vielen.

d. Weil der Tod Jesu zu denken gibt, finden sich in den Briefen zahlreiche theologische Reflexionen, die einerseits dokumentieren, wie lebendig und kontrovers die Auseinandersetzungen um den Tod im Urchristentum gewesen sind, andererseits aber auch zeigen, welches theologische Potential die Überlieferung hat, die sich im Bekenntnis verdichtet.

- Bei Paulus entwickelt sich eine explizite Kreuzestheologie, die das Skandalöse und Paradoxe bedenkt: Der Verfluchte ist ein Segen (Gal 3,13f.). Der Törichte ist der Weise (1Kor 1,18-24). So kann alles Unheil in Heil verwandelt werden.
- Im Hebräerbrief entwickelt sich eine Theologie des Hohepriestertums Jesu, deren Pointe ist, dass Jesus Priester und Opfer zugleich ist.
- Bei Johannes entwickelt sich eine Theologie der Liebe Gottes, die aus der Gabe den Gewinn ableitet: Leben für die Welt durch den Tod des Sohnes Gottes.

Die Aufgabe der theologischen Reflexion besteht im Kern darin, nicht nur dem vergangenen Ereignis gerecht zu werden, sondern seine Gegenwartsbedeutung für alle Zeit und Ewigkeit zu erhellen. Deshalb ist das Ziel nicht nur eine Theorie des Glaubens an den Tod Jesu, sondern auch eine Praxis, die von der Bedeutung des Todes Jesu für die Glaubenden und die Nicht-Glaubenden handelt.

### 3.3 Predigten

a. Die Apostelgeschichte kennt nicht nur die Predigt Jesu, sondern in seiner Nachfolge auch der Apostel. Petrus wie Paulus, Stephanus wie Philippus ergreifen das Wort, um vor Gericht, in der Synagoge und auf dem Markt den Tod Jesu zu beschreiben und zu deuten, so dass die Brücke zum Bekenntnis geschlagen und die Geschichte Jesu gegenwärtig wird, aber auch die Bedeutung für das Leben der Zuhörer konkret wird.

Die Reden der Apostelgeschichte sind keine O-Ton-Reportagen, sondern literarische Predigten, die – den Kriterien antiker Historiographie folgend – die Figuren so reden lassen, wie sie geredet hätten, wenn sie das rechte Wort zur rechten Zeit gefunden hätten. Deshalb stößt die Rückfrage auf Barrieren, die nicht durch differenzierte Literarkritik überwunden werden kann, auch wenn der Stil eines Petrus und Paulus, eines Stephanus und Philippus durchschimmern können.

Die erzählten Predigten entwickelten keine ausgefeilten Theorien und Argumentationen, sondern sind lebendige Anrede, die der Hörerschaft erschließen soll, was der Tod Jesu sie angeht und wie sie angesichts des Todes Jesu neu von sich und von Gott, von ihrer Not und ihrem Glück, von ihrer Geschichte und Zukunft denken sollen.

b. Einzelne Briefe, wie der Hebräer- und der Erste Petrusbrief, haben Predigtcharakter. Sie verbinden Reflexion und Paraklese. Sie stellen die Predigt durch die Schriftform auf Dauer, sind aber auf das Vorlesen und Ausdeuten angewiesen. Sie können längere und höhere Argumentationsbögen bauen und sind deshalb mit der Erinnerungs- und Reflexionsarbeit eng verbunden.

#### 4. Das Motiv des verfolgten Propheten: Erfahrungswissen und parabolische Christologie

a. An einer Reihe von Stellen wird Jesus im Neuen Testament als verfolgter Prophet dargestellt:

- im Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-12 parr.),
- im Sprichwort Jesu aus Nazareth (Mk 6,4 parr.; Joh 4,44),
- in Leidensprophetien (z.B. Lk 13,31ff. par.),
- in Gerichtsworten über die Pharisäer und Schriftgelehrten (z.B. Lk 11,46-51 par Mt 23),
- in der Rede des Stephanus vor seinem Tod (Apg 7,52),
- in der paulinischen Anrede der verfolgten Thessalonicher (1Thess 2,14).

Bei anderen Aussagen – über die Notwendigkeit der Kreuzesnachfolge (Mk 8,34 parr.), das Kommen von Verfolgungen (Mk 13,9ff.), die Seligpreisungen (Mt 5,3-12 par. Lk 6,20ff.) – steht das Motiv im Hintergrund.

b. Der Schwerpunkt liegt in den Evangelien; verschiedene Gattungen und Traditionsstränge sind aktiviert; in der nachösterlichen Theologie gibt es ein vernehmbares, aber schwaches Echo. Das sind Indizien dafür, 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.).

c. Das Motiv ist alttestamentlich: Immer wieder hat Israel die Propheten überhört und abgelehnt, verfolgt und verstoßen (Neh 9,26).

- Es kann zwar antijüdisch missbraucht werden (und ist missbraucht worden), wurzelt aber genuin in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung und dokumentiert ein hohes Maß an Selbstkritik, stimuliert durch das Desaster des Babylonischen Exils.
- Von der synoptischen Tradition an ist das Motiv bis in die paulinische Polemik hinein ein Instrument innerjüdischer Auseinandersetzung über Jesus und seinen Tod. In der synoptischen Tradition und auch bei Paulus wird es mit aktuellen Katastrophen der jüdischen Geschichte in Verbindung gebracht, vor allem der Zerstörung des Tempels, die sich (auf der Ebene der Evangelien) in Mk 12,9-12 parr. wie in Lk 13,31ff. par. Mt 23 spiegelt.

Im Judentum ist das Wissen um das Leiden der Propheten nicht verlorengegangen. Sowohl Josephus kennt das Muster, um die Tempelzerstörung als Gottesstrafe für Fanatismus und Taubheit gegenüber Warnungen zu deuten, als auch der Rabbinismus: Der wahre Prophet ist der ursprünglich verfolgte und erst später geachtete: „Der Prophet gilt nichts im eignen Land“ (Joh 4,44). Die Biographie des Jeremia ist paradigmatisch. Die Verfolgungen des Elija, des Hosea und Amos sind signifikant. Am wichtigsten wird – bei kanonischer Lektüre – das Jesajabuch, besonders mit den vier Lieder vom leidenden Gottesknecht (die dann aber, in Jes 53, noch weitere Sinnhorizonte eröffnen).

d. Jesus steht mit dem Täufer Johannes, seinem Verwandten und Vorläufer, das gewaltsame Geschick eines Propheten unmittelbar vor Augen. Er hat es den Evangelien zufolge als Prophetengeschick gesehen und gedeutet (Mk 11,30ff. parr.). Für die Frage nach seiner eigenen Todeserwartung und Leidensbereitschaft spielt das Martyrium des Täufers (Mk 6,17-29 parr.; *Ios., ant.* XVIII 5,2) eine erhebliche Rolle.

e. Das Motiv gehört in die Gerichtsrede Jesu. Ein prägnantes Beispiel geht auf die Logienquelle zurück (Mt 23,37ff. par. Lk 13,34f.)<sup>1</sup>. Es ist mit der Tempelprophetie Jesu und der Rezeption von Ps 118 verknüpft, die sowohl beim Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1-11 parr.) als auch bei der Ausdeutung des Winzergleichnisses (Mk 12,10ff. parr.) einen starken Anknüpfungspunkt in der Jesustradition hat.<sup>2</sup>

- Jesus macht sich die geschichtliche Erfahrung der verfolgten Propheten zu eigen; er stellt sich selbst in die Reihe.
- Jesus stellt sich im Gewand der Weisheit dar, die nach Israel kommt, aber abgelehnt wird.
  - Im Alten Testament und frühen Judentum gibt es zwei Linien:
    - Nach der einen Variante führt die Ablehnung der Weisheit in der Welt zu einer Intensivierung ihrer Gegenwart: Sie verdichtet sich in der Tora. Auf diese Weise wird Israels Erwählung inmitten der Völker betont und die Pflicht zum Gesetzesgehorsam innerhalb der Juden (Sir 24; Bar 3,27 - 4,4).
    - Nach der anderen, der apokalyptischen Variante, zieht sich die Weisheit wegen der hartnäckigen Sünde auch der Israeliten auch aus Jerusalem zurück (äthHen 42,1f); es bleibt nur das Gericht.
  - In der Logienquelle werden weide Linien verknüpft und weitergeführt, weil mit Jesus ein Lehrer der Weisheit die Szene betritt, der ein Prophet ist und mit seinem Leiden für das heilstiftende Wort Gittes eintritt.
- Jesus kündigt als Gericht Gottes die Zerstörung des Tempels an (vgl. Mk 13,1ff. parr. u.ö.).
- Jesus prophezeit aber auch, dass es eine Zukunft Israels jenseits der Tempelzerstörung gibt; die ist darin begründet, dass der Messias – und mit ihm Jesus – nach wie vor im Kommen ist. Die positive Wendung ist durch Ps 118 vorgezeichnet. Sie kann – Mt 23 ist besonders deutlich – nicht schon im „Hosanna“ des Einzugs Jesu aufgehen, dem ja das „Kreuzige ihn“ folgte, sondern muss ein zweites Kommen und eine endgültige Bejahung des Propheten umfassen.

Das Gerichtswort ist deshalb ein paradoxes Heilswort: Es gibt kein Heil ohne Gericht; aber das Gericht gibt es um des Heiles willen.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. *Th. Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg - Basel - Wien 2007, 118ff.

<sup>2</sup> Die Päpstliche Bibelkommission hat sie in ihrer Schrift „Das jüdische Volk und seine eilige Schrift im Lichte der christlichen Bibel“ 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152, Bonn 2002) sorgfältig gesammelt und *bonam partem* interpretiert.

<sup>3</sup> Vgl. *Helmut Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.



f. Am stärksten leuchtet das Motiv des leidenden Propheten im Gleichnis von den bösen Winzern auf (Mk 12,1-12 parr.)

- Markus hat das Gleichnis dort platziert, wo unmittelbar vor der Passion nach der Tempelaktion die letzten Auseinandersetzungen zwischen Jesus und seinen Gegnern gespiegelt werden, die sich im Kern um die Autorität Jesu drehen: „Mit welchem Recht tust du das?“ (Mk 11,28).
  - Markus hat durch seine Kontextualisierung die Bezüge zum Weinberglied des Jesaja aufgewertet (Jes 5,1-7), aber auch die Verschiebung der Perspektive betont, die in der Auslegung oft übersehen worden ist.
    - In Jes 5 ist der Weinberg ein Symbol für Israel, das Volk Gottes. So verwendet es auch Markus – im Duktus des Gleichnisses selbst.
    - Im jesajanischen Lied ist der Weinberg selbst das Problem, also Israel. Der Prophet erzählt von einem Freund, der alles getan hat, damit der Weinberg Frucht bringt, aber nur saure Trauben erntet – und deshalb den Weinberg zerstört.
    - In jesuanischen Gleichnis ist nicht der Weinberg das Problem: Er bringt Frucht. Das Problem sind die Pächter, die den fälligen Pachtzins verweigern. Deshalb müssen sie ausgetauscht werden.
  - Das Gleichnis spielt bis in die Terminologie hinein mit der Sendung der Knechte auf die Sendung der Propheten an – und mit ihrer gewaltsamen Ablehnung durch die Pächter auf das Leiden der wahren Propheten. Bei Markus ist dieser Zusammenhang durch die Einbindung des Gleichnisses in den Kontext des gesamten Evangeliums noch verstärkt.
  - Die Sendung des „geliebten Sohnes“ schließt die Reihe der prophetischen Sendungen ab.
    - Die Sendung des Sohnes liegt in der Logik der Geschichte, die – wie viele gute Gleichnisse – die Grenzen der Wahrscheinlichkeit streift. Denn die Boten sind als Gesandte Repräsentanten des Herrn; der denkbar höchste Repräsentant aber ist der eigene Sohn.
    - Der „Sohn“ ist definitiv der letzte in der Reihe der Gesandten. Es gibt keine Steigerungsmöglichkeit mehr. Die nächste Stufe der Eskalation ist nur das Kommen des Besitzers selbst.
    - Der „Sohn“ ist als „geliebter“ eingeführt: Er ist der einzige Sohn.
- Bei Markus ist dieses Attribut mit der Christologie der Gottessohnschaft Jesu verknüpft (Mk 1,9ff. parr.; 9,2-8 parr.; vgl. 15,34).
- Das Gericht ist unausweichlich; das Gleichnis erlaubt – und fordert – eine irritierende Drastik. Nicht der Weinberg wird zerstört, sondern die Winzer werden ausgewechselt. Im Markuskontext: Nicht die Hohenpriester und Schriftgelehrten führen Israel, sondern diejenigen, die es mit dem Sohn und durch ihn mit dem Herrn halten.
  - Markus hat das Gleichnis mit dem Bild des Ecksteins abgerundet, das von einer anderen Seite her das Drama der Heilsgeschichte beleuchtet.
    - Das Eckstein-Motiv geht auf Ps 118,22f. zurück: das Danklied eines Geretteten, der einen geretteten Retter feiert.
    - Das Eckstein-Motiv ist in der österlichen Theologie stark geworden (Apg 4,11; Eph 2,20f.; 1Petr 2,6f.).

Die ekklesiologische Pointe passt zur Parabel und vernetzt sie mit der ntl. Israel-Theologie: nicht Substitution, sondern Transformation.

g. Die theologische Pointe des Propheten Motivs zeichnet sich im Rahmen einer Heilsgeschichte Israels ab, hat also neben den personalen und moralischen immer auch ekklesiologische Dimensionen.

- Israel hat „immer schon“ und „durchweg“ die Propheten, die Gott seinem Volk gesendet hat, nicht gehört, sondern verfolgt und gar getötet.
- Die echten Propheten sind „immer schon“ nicht auf breite Zustimmung gestoßen, sondern ins Leiden und selbst ins Sterben geführt worden.

Im gewaltsamen Geschick der Propheten spiegelt sich das Drama der Beziehung Gottes zu seinem Volk. Konflikte sind unausweichlich, wenn wirklich Gottes Wort das Ohr von Menschen trifft: Alle müssen überwunden werden, um zu Hörern des Wortes zu werden, zuerst die Propheten selbst. Gäbe es keinen Widerstand, wäre es nicht Gottes Wort. Das Nein zu den Propheten ist aber kein Verhängnis, sondern Schuld, die inmitten starker Belastungen das Gewicht der Sünde erhöht. Die Propheten ertragen diese Schuld als Leid, weil sie mit ihrer ganzen Person, mit ihrem Leben für das Wort eintreten, das sie auszurichten haben.

h. Die theologische Leistungsfähigkeit des Motivs ist hoch. Dreierlei kann deutlich werden:

- Jesu Leiden ist die Konsequenz seiner prophetischen Sendung durch Gott.
- Jesu Leiden 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. Der verfluchte Kreuzestod ist nicht erfasst.

#### Literatur:

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

## 5. Das Motiv des leidenden Gerechten: Psalmgebet und Passionsgeschichte

a. Markus zeichnet in der Passionsgeschichte Jesus als leidenden Gerechten – mit Ps 22 im Hintergrund. Matthäus ist ihm darin gefolgt. Lukas hat variiert, indem er Ps 31,6 als Todesgebet Jesu darstellt (Lk 23,46). Neben der Passionsgeschichte ist es vor allem das „Muss“ des Leidens Jesu, das sich im Horizont des Geschicks vom leidenden Gerechten erklärt (Mk 8,31 parr.; Lk 24,26).

b. Das Alte Testament zeichnet in den Psalmen (22; 31; 34; 69; 140) und Weisheitsbüchern (Weish 2,12-20) in der Figur des leidenden Gerechten einen ebenso irritierenden wie charakteristischen Urtyp: 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.

- Ps 22<sup>4</sup> zeichnet einen langen spirituellen Weg von der Klage der Gottesverlassenheit (Ps 22,1-19) über die Bitte (Ps 22,20ff.) zum Lob ob der erfahrenen Hilfe (Ps 22,23-32).  
Ähnlich ist Ps 69 aufgebaut: Klage (Ps 69,1-13) – Bitte (Ps 69,14-19) – Dank (Ps 69,33-37), allerdings nicht ohne den Schrei nach Rache (Ps 69,20-32).
- Ps 31 und 34 bringen wie Ps 140 ein angefochtenes, aber durchgehaltenes Gottvertrauen zum Ausdruck.
- Weish 2,12-20 (vgl. 5,1-5) lässt die Spötter zu Wort kommen, die nichts auf Gott geben und deshalb auch den Menschen verraten; sie wollen dadurch, dass sie den Gerechten quälen, zeigen, dass er kein Liebling, kein „Sohn“ Gottes ist.

Die Figur des Leidenden Gerechten beantwortet nicht die Theodizeefrage<sup>5</sup>, aber hält dafür, dass es ein richtiges Leben mitten im falschen gibt: kein glückliches, aber ein geglücktes, weil das Gottvertrauen zwar aufs äußerste herausgefordert wird angesichts unschuldigen Leidens, aber auch bewährt werden kann.

c. Jesus hat in den Seligpreisungen (Lk 6,20-23 par. Mt 5,3-12)<sup>6</sup> 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.)<sup>7</sup>. 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.

<sup>4</sup> Vgl. *Dieter Sängler (Hg.)*, Ps 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien (BThSt 88), Neukirchen-Vluyn 2007.

<sup>5</sup> Vgl. *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

<sup>6</sup> Vgl. *Th. Söding*. Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2012, 185-220.

<sup>7</sup> Vgl. *Reinhard Feldmeier*, Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemane-Erzählung als Schlüssel der Markuspassion (WUNT II/21), Tübingen 1987.

d. Markus hat die Kreuzigung Jesu in den Farben von Ps 22 dargestellt.

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).

e. Lukas hat durch den Wechsel zu Ps 31 unterstrichen, dass Jesus sich am Ende mit seinem Tod versöhnt hat und deshalb auch am Kreuz versöhnen kann, die ohne ihn unversöhnt sterben würden: die Henker (Lk 23,34) und den Schächer zur Rechten (Lk 23,43), auch den heidnischen Hauptmann (Lk 23,47).

f. Das „Muss“ des Leidens ist in der Sprache der Bibel nicht Ausdruck eines göttlichen Diktates, dem Jesus sich beugt, gar einer Forderung Gottes, die Jesus erfüllen muss, sondern die Aufdeckung eines paradoxen Zusammenhanges: In einer ungerechten Welt „muss“ der Gerechte leiden, sonst wäre er nicht gerecht. Gerade dieses Leiden erweist seine Gerechtigkeit – so wie die Auferstehung dann die Gerechtigkeit Gottes erweist.

g. Die theologische Pointe:

- Der Gerechte leidet wegen seiner Gerechtigkeit in einer ungerechten Welt.
- In aller Not hält er, klagend, an seinem Gott fest.
- Gott lässt seinen Gerechten nicht zuschanden werden, sondern rettet ihn.

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.

## 6. Das Motiv des leidenden Gottesknechts: Bußgebet und Abendmahl

a. Die Motive des leidenden Gerechten und des leidenden Propheten können das Gottesverhältnis und die Sendung Jesu so erhellen, dass die Passion nicht als Widerspruch, sondern als Konsequenz seiner Messianität erscheint, die der Rettung Israels und aller Welt dient. Sie können aber nicht dem Tod Jesu selbst Heilsbedeutung zuschreiben. Andere Motive können das; sie sind deshalb theologisch tragfähiger und hermeneutisch umstrittener. Das Opfer des leidenden Gottesknechtes ist ein wichtiges Beispiel; Sühne (Kap. 7) und Lösegeld (Kap. 8) sind weitere neutestamentliche Belege.

b. Alttestamentlicher Basistext ist Jes 53, das Vierte Lied vom Gottesknecht. Eine direkte Referenz im Neuen Testament ist 1Petr 2,21-24. Dort wird die Gewaltlosigkeit Jesu als inneres Moment seines Heildienstes besprochen. Auf diese Weise kommt das Ethos der Soteriologie zum Ausdruck: nicht durch Gewalt, sondern durch Leiden, nicht durch Rache, sondern durch Hingabe, nicht durch Vergeltung, sondern durch Opfer.

Bei anderen Texten ist der Bezug auf Jes 53 zwar strittig, aber wesentlich:

- in der Herrenmahlstradition (Mk 14,24: „... Blut ... , vergossen für viele“; Mt 26,28: „... zur Vergebung der Sünden“),
- in Glaubensbekenntnissen (1Kor 15,3-5: „... für unsere Sünden gestorben“; Röm 4,25: „hingegen unserer Übertretungen wegen, auferweckt unserer Rechtfertigung wegen“),
- im Glaubenszeugnis des Täufers (Joh 1,29: „Seht, das ist das Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt“).

c. Der Basistext Jes 52,13 – 53,12<sup>8</sup> ist ein vielstimmiges Lied, das in Form eines Bußgebetes Gott für eine Erlösung dankt, die durch das Opfer (*victima*) den Tätern zugutekommt, weil er sein Leben als Opfer (*sacrificium*) hingibt.<sup>9</sup>

- Es ist das letzte von vier Gottesknechtliedern, die das Leben und Sterben eines Propheten besingen (Jes 42,1-9; 49,1-9; 50,4-9).
- Es ist als Wechselgesang aufgebaut.

Jes 52,12ff.	Die Präsentation des Knechtes durch Gott
Jes 53,1-11a	Der Bericht der Täter - über ihre Tat, die Erniedrigung des Knechtes, den sie für einen Verworfenen hielten (53,1-9), - über die Erhöhung des Knechtes durch Gott (53,10.11a)
Jes 53,11b-12	Das abschließende Urteil Gottes über den Knecht

- Der Prophet Jesaja, der ideale Autor, weiß, was Gott im Sinn hat und was die Israeliten bewegt. Er schließt sich mit den Tätern zusammen („Wir“). Aber er behält die Offenheit Gottes.

<sup>8</sup> Eine klassische Literarkritik *Ernst Haag*, Der Gottesknecht bei Deuterjesaja (EdF 233), Darmstadt 1985.

<sup>9</sup> Vgl. *Bernd Janowski – Peter Stuhlmacher* (Hg.), Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14), Tübingen 1996.

d. Der leidende Gottesknecht erträgt sein ungerechtes Leiden nicht nur, sondern nimmt es an, um es zum Guten zu wenden. Es soll zum Mittel der Versöhnung werden – und Gott verwirklicht diese Intention des Knechtes. Dafür steht das Opfer (Jes 53,10).

- Die Einheitsübersetzung sieht es – wie viele evangelische Theologen – als „Sühnopfer“, das stellvertretend die Strafe für eine Schuld auf sich nimmt.
- Eher aber ist an ein „Sündopfer“ gedacht (z.B. Lev 4,13-26), das die tödliche Macht der Sünde darstellt: Sie kommt am Tier zur Auswirkung, so dass der Täter von der Last seiner Schuld befreit wird.<sup>10</sup>

Das Opfer ist, so oder so, nicht der Preis, den Menschen bezahlen, um Gott zu besänftigen, sondern eine Gabe, die sie darbringen können, um sich ehrlich zu machen, weil er ihnen diesen Weg öffnet.

Der leidende Gottesknecht erlebt zwar Gewalt, nimmt sie aber in sein Gottesverhältnis hinein und lässt es so den Tätern zugutekommen. Durch Jes 53 geschieht eine Humanisierung der Vergebung, die Maßstäbe setzt, auch wenn die Identität des Gottesknechtes unklar bleibt.<sup>11</sup> 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.

e. Jes 53 ist im Alten Testament ein Solitär, hat aber eine schwache Resonanz in der frühjüdischen Märtyrertheologie gefunden, vielleicht erst nachneutestamentlich (4Makk 6,27ff.; 17,21f.). Hier ist der Einfluss eines griechischen Motivs vom „edlen Tod“ zu spüren, den ein Held für andere auf sich nimmt.<sup>12</sup>

f. Die theologische Pointe:

- Der ungerecht Leidende nimmt das ihm zugefügte Unrecht vor Gott auf sich, damit die Übeltäter, die es verursacht haben, nicht bestraft werden.
- Auf diese Weise wird das Leiden selbst zum Mittel des Heiles für die Sünder.
- Gott steht zu seinem leidenden Knecht, indem er sein Leiden als Sündopfer annimmt.

Die theologische Leistungsfähigkeit:

- Das „Für“ ist der Grundzug des Sterbens wie des Lebens Jesu. Er hat keine Grenze. Der Tod steht für das Definitive der Zuwendung.
- Das Leiden Jesu hat in seiner Proexistenz und Theozentrik Heilsbedeutung, insofern er Sühne für die Sünde als Voraussetzung der Vergebung leistet.
- Weil Jesus der Sohn Gottes ist, kann sein Tod universale und eschatologische Vergebung schaffen.

---

<sup>10</sup> Vgl. *Adrian Schenker*, Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham, in: Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992, 45-66.

<sup>11</sup> Vgl. *Hermann Spieckermann*, Gottes Liebe zu Israel (FAT 33), Tübingen 2001, 141-153

<sup>12</sup> Vgl. *Jan-Willem van Henten - Friedrich Avemarie*, Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity, London 2002. So im Beispiel eines Reisegefährten des Aeneas bei Vergil (Aen. 5,815): *unum pro multis dabitur caput*.

## 7. Das Motiv der Sühne: Tempelkult und Opfertod

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). Zur 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 ein 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<sup>13</sup> gewinnt die Opfertheologie eine spezifische Ausprägung.

- In der Umwelt Israel dienen Sühneopfer der Besänftigung einer durch menschliche Schuld beleidigten Gottheit.<sup>14</sup> Sie ist auf Opfer angewiesen. Sie kann sich eine Ehrverletzung nicht bieten lassen. Sie muss auf einem Ausgleich bestehen, um wieder göttlichen Glanz ausstrahlen zu können.
- Im Alten Testament ist hingegen der Sühnekult von Gott eingerichtet, um den Israeliten einen Ausweg zu verschaffen aus einer ausweglosen Lage, in die sie hingeraten, wenn sie unbewusst sündigen (wobei ein eher objektiver Begriff der Sünde, wie Unheil anrichten, als ein subjektiver, wie Schuld auf sich laden, herrscht).  
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, 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.

---

<sup>13</sup> Vgl. Bernd Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2000.

<sup>14</sup> Vgl. Caroline Fevrier, Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10), Turnhout 2009.



## 8. Das Motiv der Stellvertretung: Lösegeld und Sklavendienst

- 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 „und 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 Freigekaufte 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 Schuldhaft. 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, in der selbst- oder fremdverschuldeten Sklaverei des Todes sich befinden, liegt die Deutung am nahe, dass Jesus – mit seinem Tod – den Teufel auszahlt. Dann erhellt das Motiv die Kehrseite des Bildes von Mk 3,27, dass er wie ein Dieb in Beelzebuls Haus eindringt, um ihn auszuplündern, heißt: die Menschen, die in seiner Gewalt sind, zu befreien.

e. 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.

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

## 9. Der Tod des Todes: Die Auferstehung des Gekreuzigten

a. Der Tod Jesu hätte keine Heilsbedeutung ohne die Auferstehung oder Auferweckung Jesu. Es bliebe durchaus bei den besten Vorsätzen. Aber es fehlte die Verwirklichung der Heilsintention Jesu, die nur durch den lebendigen Gott kommen kann.

b. Die Auferstehung Jesu löscht den Tod Jesu nicht aus. Sie macht ihn nicht zur Vergangenheit, sondern zur Gegenwart und Zukunft. Denn der Auferstandene ist und bleibt Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte (Mk 16,6f.). Die Kreuzigung ihrerseits ist, theologisch mit den Augen des Neuen Testaments betrachtet, nicht ein Schaden, der repariert werden müsste, sondern ein letzter Erweis der Hingabe.

c. Die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten setzt vor allem das Johannesevangelium ins Bild.

- Seine theologische Leitidee, dass Jesus „der Weg“ ist (Joh 14,6), prägt auch seine Erzählung der Passion wie der Auferstehung.<sup>15</sup> Der Leidensweg ans Kreuz ist schon der Weg der Erhöhung (Joh 3,14; 8,28; 12,32f.)<sup>16</sup>, weil sich im Sterben der Sinn der Sendung Jesu vollendet (Joh 19,30), den Menschen das ewige Leben zu schenken (Joh 10,10). Das Kreuz ist dadurch *das* Heilszeichen – im Kontext der Inkarnation und der Auferstehung.
- Der Auferstandene trägt noch die Wundmale. Nach Joh 20,20 identifiziert er sich mit seinen offenen Wunden an den Händen und der Seite vor den Jüngern als „Herr“: als Sieger über den Tod. Dadurch löst er sie aus ihrer „Angst vor den Juden“ (Joh 20,19) und führt sie zur österlichen Freude (Joh 20,21). Die Wundmale charakterisieren den auferstandenen Gekreuzigten als Friedensboten (Joh 20,19.21). Der Friede, den er bringt, ist der Friede Gottes; er besiegelt das Ende aller Gewalt und allen Hasses, und zwar nicht durch Verachtung, sondern durch deren Erleiden.

Thomas, der nicht glauben kann, ohne die Wundmale gesehen und berührt zu haben, zeigt Jesus sie, bereit, sich berühren zu lassen – ohne dass klar wäre, ob es zur Berührung gekommen ist (Joh 20,24-29). Diese Bereitschaft steht für die Offenheit und Zuwendung, die Jesus auch zeit seines Lebens gezeigt hat.

Diese Sichtbarkeit und Berührbarkeit reflektiert die Körperlichkeit der Auferstehung, das Pendant zur Inkarnation. Der Leib des Auferstandenen ist nicht an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden, aber in Raum und Zeit präsent. Es ist der Leib des Gekreuzigten. Die Kreuzigung ist nicht vorbei; sie ist endgültig.

e. Eine metaphorische Variante entwickelt die Johannesoffenbarung. Der „Löwe aus dem Stamm Juda“, das Inbild messianischer Macht, wird als Sieger der Geschichte angekündigt; aber es erscheint das geschächtete Lamm (Offb 5,6), das alle Insignien der Allwissenheit und Omnipotenz hat, aber erkennbar geopfert ist und nur als Opferlamm den Sieg Gottes über den Tod erringt – so dass das Buch des Lebens mit all den Namen der geretteten Menschen endlich vorgelesen werden kann.

---

<sup>15</sup> Vgl. Th. Söding, Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes, in: *Communio* 39 (2010) 23-32.

<sup>16</sup> Vgl. Th. Söding, Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes, in: *ZThK* 103 (2006) 2-25.

f. Auf der Reflexionsebene steht insbesondere die paulinische Theologie für die Überwindung des Todes durch die Auferstehung des Gekreuzigten. Drei Aspekte lassen sich unterscheiden (und verbinden):

- die Kongruenz der Heilszuwendung (Röm 4,25),
- die Permanenz der Heilsmittlerschaft (Röm 8,34),
- die Transzendenz der Heilsgegenwart (1Kor 15,52-55.).