

VI

Lernen unter dem Kreuz – Neutestamentliche Lektionen

Zum markinischen Passionsbericht (Mk 15, 20b–41)

*Von Thomas Söding,
Professor für Biblische Theologie, Wuppertal*

1. Die Fragen

„Lernen unter dem Kreuz“ – das Bundesverfassungsgericht ist zu dem Urteil gelangt, Schüler würden in unzumutbarer Weise „gezwungen, unter dem Kreuz zu lernen“, wenn eine staatliche Schulbehörde anordne, in Klassenzimmern sei ein Kruzifix anzubringen.¹ Die Bedeutung dieses Beschlusses reicht weit über den unmittelbaren Anlaß hinaus. Sie ist ohne die umwälzenden Veränderungen in der bundesrepublikanischen Gesellschaft der letzten Jahre nicht zu verstehen, aber auch nicht ohne die zweitausendjährige Geschichte des Christentums und die Rolle, die das Kreuz in ihr gespielt hat. Was gab es Konstantin zu verstehen, da er es vor der Schlacht an der Milvischen Brücke als sonnenumglänztetes Himmels-Symbol schaute und die Worte hörte: „In diesem Zeichen wirst du siegen“? Und was gab es seinen Feinden zu verstehen? Was mochten die Kreuzfahrer in ihm erkennen, wenn sie auszogen, mit ritterlicher Waffengewalt das Heilige Land aus den Händen der „Ungläubigen“ zu befreien? Und was ihre muslimischen Gegner? Was lehrte es die Juden, die im Namen des Gekreuzigten als Gottesmörder verfolgt wurden? Und was jene Christen, die zu Judenmördern wurden, weil sie dem gekreuzigten Jesus treu sein wollten? Was sagt das Kreuz denen, die in seinem Zeichen zu einem Leben der Selbstaufopferung und Selbstverleugnung, der Glaubensstrenge und der moralischen Perfektion aufgefordert wurden, ohne je die Chance eines selbstbewußten, selbstverantwortlichen und selbstkritischen Lebens erhalten zu haben? Und was sagt das Kreuz denen, die jene Parolen der Selbstkasteiung als Forderung des Evangeliums einschärften? Die Liste der Fragen ließe sich

¹ EuGRZ 22 (1995) 359–369: 364.

fortsetzen. Die Antworten bleiben allemal schwierig. Ohne die tiefen Schatten der Geschichte, die über der christlichen Kreuzestheologie und Kreuzesfrömmigkeit liegen, läßt sich die kontroverse Diskussion der Gegenwart nicht verstehen.

Allerdings: Das Kreuz ist nicht nur das religiöse Symbol römischer Imperatoren, mittelalterlicher Kreuzfahrer, aufgeputschter Judenverfolger und rigider Moralapostel. Weit mehr noch ist es das zentrale Glaubens-Symbol eines Paulus, der dem Evangelium Gottes weite Horizonte der Freiheit und Gerechtigkeit gewonnen hat, eines Johannes vom Kreuz, der in selten zarter Innigkeit mystische Tiefe mit theologischer Klarsicht verband, eines Martin Luther, der das ganze Pathos seiner Gnadentheologie kreuzestheologisch entwickelte, einer Edith Stein, die Theologie als Kreuzeswissenschaft zu treiben begann, bevor die Nationalsozialisten sie als Jüdin ermordeten, eines Maximilian Kolbe, der sein Leben in der Kreuzesnachfolge opferte, um in Auschwitz einen Mit-Häftling zu retten, eines Dietrich Bonhoeffer, der unter dem Kreuz zum Widerstand fand – und zur Ergebung, da seinem Leben kurz vor Kriegsschluß im KZ Flossenbürg ein gewaltsames Ende gesetzt wurde.

Das Kreuz steht in der Geschichte der Kirche für sehr vieles, für ihre besten Möglichkeiten und ihre größten Hoffnungen, aber auch für ihre stärksten Versuchungen, ihre gravierendsten Sünden, ihr schwerstes Versagen. Nicht nur Dostojewskis Großinquisitor hat unter dem Kreuz gelernt, auch Mutter Teresa, nicht nur Martin Luther King, auch die Bombenleger der IRA.

Um so wichtiger die Frage: Wofür steht das Kreuz Jesu ursprünglich, im Anfang des christlichen Glaubens? Daß Jesus den Tod am Kreuz gefunden hat, ist das sicherste und anstößigste Datum seiner Biographie. Wofür aber steht dieser Kreuzestod? Die Frage, was unter dem Kreuz zu lernen ist, läßt sich nicht beantworten, ohne daß die neutestamentlichen Erzählungen vom Leiden und Sterben Jesu studiert werden. Der älteste Bericht steht im Markusevangelium (15,20b–41). Er geht auf eine Vorlage zurück, deren Kern wohl aus der Jerusalemer Urgemeinde stammt. Markus hat die Passionstradition aufgenommen, leicht umgearbeitet und zum Höhepunkt seines gesamten Evangeliums gemacht.² Diese Erzählung, nüchtern in

² Einzelheiten der literarkritischen Analyse bleiben hier außer acht. Untersuchungsbasis ist der markinische Text. Eine ausführliche Kommentierung, die umfassend über die Forschung informiert, findet sich bei *R. E. Brown, The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels I–II (AncB.RF)*.

der Darstellung, genau in der Sprache, tiefgründig in der Glaubens-Deutung, entwickelt ein theologisch aufschlußreiches Szenario: An welchem Ort spielt das grausige Geschehen? Zu welcher Zeit? Wer war beteiligt? Wer steht unter dem Kreuz – und wer nicht? Vor allem: Wer ist der Gekreuzigte selbst?

2. Der Ort

Der Kreuzigungsbericht beschreibt gespenstische Szenen des Todes auf Golgotha: Jesus, der am Holze hängt, von seinen Jüngern im Stich gelassen, gequält und beraubt von den Soldaten, verspottet von den Passanten, geschmäht von den mit ihm Gekreuzigten, sterbend mit einem lauten Schrei. In keinem anderen Werk der Antike werden die Stationen einer Kreuzigung³ so detailliert beschrieben wie im Markusevangelium (von dem Matthäus und Lukas abhängig sind): die Verurteilung durch einen römischen Statthalter (15,15) wegen politischen Aufruhrs („König der Juden“ [15,2.12.18.26]), die Geißelung als Begleitstrafe der Kreuzigung (15,15), der Kreuzweg des Verurteilten, der den Querbalken selbst tragen muß (15,21), der römische Kommandotrupp (15,16.20a) mit einem Centurio an der Spitze (15,39.44f), Golgotha als Jerusalemer Hinrichtungsstätte (15,22)⁴, die Inschrift mit der Angabe des Verurteilungsgrundes (15,26a)⁵, die Nacktheit des Gekreuzigten (15,24), die Todesqualen (15,23.34.36),

New York 1994. Die neueste Monographie zur Vorgeschichte der Kreuzigungserzählung, die über die bisherige Forschung gut informiert, allerdings ihrerseits zahlreiche Fragen aufwirft, stammt von *W. Reinbold*, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu*. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien (BZNW 69), Berlin 1994. Vgl. überdies *G. Strecker*, *Die Passionsgeschichte im Markusevangelium*, in: F. W. Horn (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*. Symposium zum 65. Geburtstag von Georg Strecker (BZNW 75), Berlin 1995, 218–247. Meine eigene Sicht des Entstehungsprozesses, an der ich festhalte, habe ich in meiner Dissertation begründet: *Glaube bei Markus* (SBB 12), Stuttgart 1987 (1985), 258–261.

³ Umfassende Informationen liefern (mit Differenzen in Details) *M. Hengel*, *Crucifixion*, London 1977; *H.-W. Kuhn*, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit*. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des frühen Christentums: ANRW II 25.1 (1982) 648–793; *ders.*, Art. Kreuz II: TRE 19 (1990) 713–725; *ders.*, Art. Kreuzigung: NBL 2 (1994) 548f.

⁴ Vgl. *M. Frenschkowski* – *E. L. Martin*, Art. Kreuzigungsstätte: NBL 2 (1994) 549ff (Lit).

⁵ Historisch umstritten ist, ob das Schild *oben* am Kreuz angebracht worden ist; denn außer Mt 27,37 und Joh 19,19 gibt es für einen solchen Brauch keinen Beleg. Vgl.

die sich Stunden hinziehen (15,25.33f), die vielen Schaulustigen (15,29–32.35f), die Einsamkeit (15,34) und Verachtung des Sterbenden (15,29–32.35f), die Abnahme vom Kreuz vor Anbruch des Sabbats (15,42f), schließlich das Begräbnis (15,46f)⁶.

a) Das Kreuz

Die Strafe der Kreuzigung ist grausam⁷ und erniedrigend zugleich. Sie bedroht extreme Schwerverbrecher: Mörder, Hochverräter, Terroristen, Tempelräuber und Deserteure; sie ist eine typische Strafe für Sklaven, Arme und Rechtlose; sie trifft in der Regel nicht römische Bürger, sondern nur Provinziane. Dieser juristische, soziale und politische Tatbestand spiegelt sich in der allgemeinen Einschätzung der Kreuzigung wider, bei den Juden wie bei den Griechen und Römern. Cicero, da er einen angeklagten Senator herauspauken will, plädiert mit unverkennbarem Pathos (pro Rabirio 5,16):

Wenn schließlich der Tod angedroht wird, so wollen wir in Freiheit sterben. Der Henker aber und die Verhüllung des Hauptes und das bloße Wort Kreuz sei ferne nicht nur vom Leib römischer Bürger, sondern auch von ihren Gedanken, Augen, Ohren. Denn von allen diesen Dingen ist nicht allein das Ereignis und das Ertragen, sondern schon die Möglichkeit, die Erwartung, allein die Erwähnung eines römischen Bürgers und freien Menschen unwürdig.

Im Judentum gilt für diejenigen, die als Verbrecher, etwa als Falschprophet oder Volksverführer (Dtn 13,2ff), zum Tode verurteilt worden sind, der (von Paulus Gal 3,13 zitierte) Grundsatz Dtn 21,23:

Verflucht ist, wer am Holze hängt.

Die in Qumran aufgefundene Tempelrolle (2./3. Jh. v. Chr.) bestätigt und präzisiert die Bedeutung dieses Rechtssatzes im Frühjudentum (11 QTR 64,6–13)⁸:

Wenn ein Mann Nachrichten über sein Volk weitergibt und er verrät sein Volk an ein fremdes Volk und fügt seinem Volk Böses zu, soll er getötet

E. Bammel, The Titulus, in: ders. – C. F. D. Moule (Hg.), *Jesus and the Politics of his Days*, Cambridge 1984, 353–364.

⁶ Zum archäologischen Fund eines in Jerusalem bestatteten Gekreuzigten vgl. *H.-W. Kuhn*, Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar, in: C. Andresen – G. Klein (Hg.), *Theologia crucis – signum crucis*. FS E. Dinkler, Tübingen 1979, 303–334.

⁷ Über die physiologischen Vorgänge informiert *J. Blinzler*, Der Prozeß gegen Jesus, Regensburg 1969, 381–384.

⁸ Vgl. *J. Maier*, Die Tempelrolle vom Toten Meer (UTB 829), München 1978.

werden, und (zwar) hängt man ihn ans Kreuz. – Wenn ein Mann ein Kapitalverbrechen begangen hat und er flieht zu den Völkern und verflucht sein Volk, die Israeliten, dann sollt ihr ihn ebenfalls an das Holz hängen, so daß er stirbt. Aber man lasse ihre Leichname nicht am Holz hängen, sondern begrabe sie bestimmt noch am selben Tag, denn Verfluchte Gottes sind ans Holz Gehängte, und du sollst die Erde nicht verunreinigen, die ich dir zum Erbesitz gebe.

Im Dialog mit Justin weist Tryphon mehrfach darauf hin, daß es ihm als Juden aufgrund von Dtn 21,23 unmöglich sei, den gekreuzigten Jesus (von dessen Unschuld er offenbar nicht überzeugt ist) als Messias anzuerkennen (32,1; 89,2; 90,1; 93,4).

Die gemeinantike Auffassung, nichts sei schändlicher und verächtlicher als ein Tod am Kreuz, ist die größte Hypothek der urchristlichen Verkündigung, daß Jesus der Christus ist, der Messias Israels. Paulus greift praktische Missionserfahrungen auf, wenn er in 1 Kor 1,22f formuliert:

Juden fordern Zeichen, Griechen suchen Weisheit, wir aber verkünden Christus als den Gekreuzigten, den Juden ein Skandal, den Griechen eine Verrücktheit, uns aber, den Berufenen, Juden wie Griechen, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.

Im römischen Palatin-Palast findet sich ein Graffito aus dem 3. Jh., die Skizze eines gekreuzigten Esels und dazu der ungelentk in die Wand gekratzte Satz: „Alexander betet seinen Gott an“. Die Anstößigkeit (vgl. Gal 5,11) und Brutalität des Kreuzestodes Jesu zu erinnern, kostet (damals wie heute) Überwindung – und ist doch die entscheidende Voraussetzung dafür, seine Bedeutung zu erkennen. Das Kreuz Jesu ist im Neuen Testament nicht das verklärte Siegeszeichen einer triumphierenden Kirche⁹, schon gar nicht ein geschmackvoll ausgeführter Gegenstand liturgischer Verehrung, sondern das grausame Hinrichtungswerkzeug, das „Kreuz der Schande“ (Hebr 12,2), der „Pranger“ (Hebr 6,6), das Fluchholz (Gal 3,13), der absolute Tiefpunkt des menschlichen Lebens Jesu (Phil 2,8; 2 Kor 8,9).

Der markinische Kreuzigungsbericht schönt nichts. Er leistet vielmehr die schwierige Erinnerungsarbeit an jenen gräßlichen Tod, der Jesus als notorischen Sünder (2 Kor 5,21) auszuweisen scheint, als Lügenpropheten (vgl. Mk 8,11 ff) und Gotteslästerer (Mk 2,7; 14,64).

⁹ Etwas anderes ist es, wenn das Kreuz bei Johannes mit der Erhöhung zusammengesaut (3,14f; 8,28; 12,32f) oder im Kolosserbrief (2,14f) als Ort der Überwindung menschlicher Schuldverfallenheit beschrieben wird.

Besonders aussagekräftig sind die Verspottungsszenen. Allesamt konfrontieren sie den scheinbar hybriden Anspruch Jesu, der Sohn Gottes zu sein (14, 61 f), mit seiner scheinbar grenzenlosen Ohnmacht:

Rette dich selbst und steig herab vom Kreuz! (15, 30)

Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen! (15, 31)

*Christus, König Israels, steig doch herab vom Kreuz,
damit wir sehen und glauben!* (15, 32)

Die Invektiven sind präzise und schmerzhaft: Sie sprechen das machtvolle Wunderwirken Jesu an, seine Krankenheilungen und Exorzismen, die nach Markus die Verkündigung der Gottesherrschaft (1, 15) mit Leben erfüllt und Jesus die Herzen der Menschen geöffnet haben (1, 29–34; 3, 7–12; 6, 53–56). Der aber als Arzt der Kranken (Mk 2, 17) aufgetreten ist und den Anspruch erhoben hat, in Gottes Namen auf Erden Sünden zu vergeben (2, 10), hängt nun hilflos und ohnmächtig am Kreuz, eine gescheiterte Existenz, von Gott (vgl. Mk 15, 34) und der Welt verlassen.

b) Golgotha

Das Kreuz Jesu steht auf Golgotha (15, 22). Nach einer alten christlichen Legende ist dies der Ort, da man Adam begraben hat (Origenes, In Matth 27, 32). Diese topographische Allegorie hat Markus nicht im Sinn. Gleichwohl ist er an der Lokalität interessiert, an der geographischen Lage Golgothas wie an ihrer juristischen und ihrer politischen Bedeutung. Aus Reinheitsgründen vor den Toren der Heiligen Stadt gelegen, ist die „Schädelstätte“ (15, 22)¹⁰ der öffentliche, von den Römern immer wieder genutzte Exekutionsplatz Jerusalems. Wenn es zu Beginn des Kreuzigungsberichtes (15, 20b) heißt, daß die Soldaten Jesus „hinausführten“ (ἐξάγειν ist markinisches Hapaxlegomenon), klingen die einschlägigen Bestimmungen der Tora an, daß Gotteslästerer (Lev 24, 14; vgl. Mk 2, 7; 14, 64; ferner Apg 7, 38) und Sabbatschänder (Num 15, 35; vgl. Mk 2, 23–28; 3, 1–6) „aus dem Lager hinausgeführt“ und dort getötet werden sollen (vgl. Mt 21, 39).¹¹

¹⁰ Der Name weist auf die Form des Hügels hin, vgl. H. P. Rüger, Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium, in: H. Cancik (Hg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (WUNT 33), Tübingen 1984, 73–84: 78.

¹¹ Vgl. J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 2 Bde. (EKK II), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1994 (1978f), II 315. – Einen anderen, stark kultypologischen Akzent setzt Hebr 13, 12 vor dem Hintergrund von Lev 16, 27.

Die Öffentlichkeit der Hinrichtung betont Markus nicht, um die Realität des Todes Jesu oder die Vorbildlichkeit seiner Haltung beim Sterben zu demonstrieren, sondern um die Anstößigkeit des Kreuzestodes an der anrühigen Hinrichtungsstätte zu betonen (15,29–32): Jesus ist den Verleumdungen wehrlos ausgeliefert; er wird zum öffentlichen Gespött. Schließlich notiert der Evangelist, daß mit Jesus zusammen zwei Schwerverbrecher (λησται), vielleicht Zeloten, gekreuzigt worden sind (15,27) – eine Erinnerung daran, daß Jesus keineswegs als einziger die Kreuzesstrafe erlitten hat. Die Römer haben sie in Judäa immer wieder, meist zurückhaltend, bisweilen aber exzessiv eingesetzt, nicht zuletzt gegen Aufständische.¹² So wichtig es ist, das Leiden Jesu christologisch nicht auszublenden, so wichtig ist es, seinen Tod am Kreuz nicht zu isolieren und zu heroisieren: Sein Sterben hebt ihn nicht vor den vielen Menschen heraus, die auf Golgotha und andernorts gekreuzigt worden sind, auch nicht in der Entsetzlichkeit seiner Todesqual, sondern stellt ihn in die Reihe der Gekreuzigten hinein. Jesus ist einer von ihnen: verurteilt wie sie, gequält wie sie, verachtet wie sie, ausgestoßen wie sie. Nachdem der Verhaftungstrupp „*wie gegen einen Räuber (ληστής) mit Schwertern und Schlagstöcken ausgezogen*“ ist (14,48), um Jesus in Gewahrsam zu nehmen, wird er am Kreuz endgültig „*unter die Gesetzlosen gerechnet*“ (Jes 53,12). Doch diese Zugehörigkeit stiftet keine Gemeinschaft, weder im Leiden noch im Sterben. Sie verstärkt nur die Isolation Jesu. Anders als Lukas (23,39–43) redet Markus nicht von der Reue des einen Schächers, dem Jesus Rettung zusagt („*Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein!*“). Beide Mitgekreuzigten fallen vielmehr in den Chor der Spötter ein (Mk 15,32). Ohne daß gesagt wird, worin die Verhöhnung bestand und welche Gründe sie hatten,

¹² Die Quellen erfassen wohl nur einen kleinen Teil; sie konzentrieren sich auf die politischen Prozesse, nicht auf die übliche Strafjustiz. Quintilius Varus läßt 4 v. Chr. an die 2000 aufrührerische Juden kreuzigen (Jos Ant 17,295; Bel 2,75; AssMos 6,8f), im Jahr 46 n. Chr. der Prokurator Tiberius Alexander zwei Söhne eines jüdischen Räufersführers (Jos Ant 20, 102), sechs oder sieben Jahre später der syrische Statthalter Ummidius Quadratus zahlreiche samaritanische Aufrührer (Jos Bell 2,241; Ant 20,129). Die Zahlen vergrößern sich dann im Vorfeld des Jüdischen Krieges: Während seiner Amtszeit 52–60 läßt der Prokurator Felix sehr viele Zeloten kreuzigen (Jos Bell 2,253; Ant 20,161); in den beiden Jahren vor Kriegsausbruch schreckt der Prokurator Gessius Florus nicht vor der Kreuzigung von Juden zurück, die dem römischen Ritterstand angehören (Jos Bell 2,308). Während der Belagerung Jerusalems kommt es zu Massen-Kreuzigungen und grausamen Exzessen der Soldateska (vgl. Jos Bell 5,451).

verdichtet der lakonische Hinweis die düstere Atmosphäre der Einsamkeit und Verlassenheit Jesu.

3. Die Zeit

Wie der Ort ist auch die Zeit des Sterbens Jesu betont. Im Corpus des Evangeliums sind die chronologischen Angaben alles andere als genau und lückenlos. Mit dem Einzug Jesu in Jerusalem (11,1–11) werden sie immer dichter und präziser. Markus zählt zuerst die Tage der Paschawoche (11, 11 f.20; 14, 1 f) bis zum Rüsttag, den er schon zum Fest rechnet (14, 12). Dann nennt er Tageszeiten: den Abend des Paschafestes (14, 17), die Paschanacht mit dem gemeinsamen Mahl (14, 22–25), dem Weg zum Ölberg, bei dem das Pascha-Hallel (Pss 114/115–118) gesungen wird (14, 26), dem Gebet im Garten Getsemani (14, 32–42), der Verhaftung (14, 43–52) und der Verhandlung vor dem Hohen Rat (14, 53–64), dann beim ersten Hahnenschrei des Paschatages die Verleugnung Jesu durch Petrus (14, 66–72) und am frühen Morgen (15, 1), wie es römische Sitte ist, der Prozeß vor Pilatus. Schließlich zählt Markus gar die *Stunden*: daß Jesus zur „*dritten Stunde*“ gekreuzigt wurde (15, 25), daß „*zur sechsten Stunde*“ eine Sonnenfinsternis eintrat und bis zur „*neunten Stunde*“ währte, in der Jesus starb (15, 37)¹³; am Abend dieses „*Rüsttages*“ zum folgenden Sabbat (15, 42) erfolgt noch das Begräbnis Jesu, während die nächste Zeitangabe, die letzte des Evangeliums: „*vorüber war der Sabbat*“ – „*sehr früh am ersten Tag der Woche*“ (16, 1 f) bereits die Auffindung des leeren Grabes datiert und damit auf die Auferstehung Jesu „*nach drei Tagen*“ (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 34; vgl. 1 Kor 15, 4) hindeutet.

a) Das Ende der Lebenszeit Jesu

Die markinische Chronologie des Passionsgeschehens verdient Beachtung, ob sie nun traditionell ist oder redaktionell. Sie verlangsamt nicht nur den Fluß der Erzählung, um die Wichtigkeit des Gesagten hervorzuheben. Sie ordnet den Kreuzestod Jesu in die Zeit ein. Diese Zeit ist die Lebenszeit des Menschen (15, 39) Jesus, die nun un-

¹³ Die johanneischen Tages- und Zeitangaben lassen sich mit den markinischen nicht ausgleichen. Nach dem Vierten Evangelium ist Jesus nicht am Paschafest selbst, sondern am Rüsttag hingerichtet und erst zur sechsten Stunde verurteilt worden (Joh 19, 14).

widerrufflich abgelaufen ist. Da Jesus mit einem lauten Schrei sein Leben aushaucht (15,37), schlägt genau jene Stunde, um deren gnädiges Vorübergehen er in Getsemani gebetet hat – und der er sich doch aussetzt, weil er zuletzt darum bittet, nicht sein Wille geschehe, sondern der seines Vaters (14,35f). Am Ende des Paschatages ist Jesus wirklich tot und begraben: weil er sein Leben zur Rettung der Menschen Gott hingibt (14,22–25). Jede Verkündigung der Auferweckung setzt die Einsicht in die Faktizität des Todes Jesu voraus. Umgekehrt versteht sich der Tod Jesu am Kreuz nur als Konsequenz seiner gesamten Biographie, die Markus zufolge mit göttlicher Notwendigkeit (8,31; vgl. 14,49: „damit die Schrift erfüllt wird“) auf dieses Ende am Paschafest zuläuft, wenn anders Jesus er selbst ist: der Sohn Gottes (1,1.11; 9,7; 15,39), der im Dienst an der Herrschaft Gottes (1,15) sein Leben hingibt (10,45; 14,22–25).¹⁴

b) Die politische Zeit

So wie der Kreuzestod Jesu die Lebenszeit Jesu definitiv beendet, ist er auch ein Ereignis der politischen Geschichte. Zwar hat Markus anders als Lukas (1,5; 2,1f; 3,1f) nicht darauf Wert gelegt, das Wirken Jesu ausdrücklich der Universalhistorie zuzuordnen. Aber: Wann Pontius Pilatus als römischer Statthalter Judäa regierte (26–36 n. Chr.), läßt sich ebenso präzise ermitteln wie die Amtszeit des Kaiaphas¹⁵ als Hoherpriester in Jerusalem (18–37 n. Chr.). Beide Personen weisen die Zeit des Todes Jesu als Zeit der Römerherrschaft über Judäa und ihrer guten Kooperation mit den Sadduzäern aus. Von Pilatus ist bekannt, daß er sich zum Paschafest häufig von seiner Residenzstadt Caesarea nach Jerusalem begeben hat, um die hohenpriesterlichen Gewänder auszuhändigen (Jos Ant 18,90–95) und wohl auch durch seine Anwesenheit drohenden Unruhen vorzubeugen. Der Verurteilungsgrund spiegelt wie die Hinrichtungsart und das Todesdatum Jesu die Zeitgeschichte Palästinas in den sechs Jahrzehnten zwischen der Verwandlung Judäas zur römischen Provinz

¹⁴ Zu dieser Grundlinie der markinischen Christologie vgl. *Th. Söding*, Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie, in: ders. (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium* (SBS 163), Stuttgart 1995, 11–62: 53–57.

¹⁵ Bei Markus wird der Name (Mt 26,3.57; Joh 18,13f.24.28) nicht genannt: weil Kaiaphas noch im Amt war, als der älteste Prozeß- und Kreuzigungsbericht entstand? So urteilt *R. Pesch*, *Das Evangelium der Urgemeinde*, Freiburg – Basel – Wien 1979, 84ff. Doch bleibt dieser Schluß unsicher.

(6 n. Chr.) und dem Ausbruch des Jüdischen Krieges (66 n. Chr.) wider. Weder vorher noch nachher wäre es zur Kreuzigung Jesu als „König der Juden“ (15,2.12.18.26.32) im Zusammenwirken von Synhedristen und römischem Richter gekommen.¹⁶ Freilich: Aus welt-politischer und selbst aus regionalgeschichtlicher Perspektive betrachtet, ist der Kreuzestod eines Messiasprätendenten aus Galiläa allenfalls eine Fußnote: Kein jüdischer oder paganer Quellentext hat das Ereignis notiert.¹⁷ Die christliche Glaubens-Überzeugung, dieser Tod sei das eschatologische, unableitbare, unwiederholbare, unüberbietbare *Heilsgeschehen*, an dem ein für allemal das Leben der ganzen Welt hängt (Mk 10,45; 14,22–25), steht zu seiner geschichtlichen Kontingenz und politischen Marginalität in denkbar größtem Gegensatz – und setzt doch diesen Gegensatz voraus.¹⁸ Denn zum einen entspricht es nach urbiblischer Auffassung dem Offenbarungshandeln Gottes, daß es *in* der Geschichte sich ereignet, unter den Bedingungen menschlicher Existenz, in den Grenzen von Zeit und Raum; und zum anderen entspricht es dem Dienst Jesu an der Gottesherrschaft, daß er freiwillig den Platz des Sklaven sucht (10,45), auf spektakuläre Wunderzeichen verzichtet (Mk 8,11 ff; 15,32), Mißerfolge in Kauf nimmt (Mk 4,3–9.13–20; 6,1–6a), menschliche Schwachheit aushält (9,19), keine Gewalt ausübt (14,48f), die ungerechten Anklagen erträgt (15,5), sich angreifbar macht (3,6; 14,1f), wehrlos und verletzlich wird (14,65; 15,15–20a). Die Zeichen am Himmel und im Tempel, die dreistündige Finsternis (15,33) und das Zerreißen des Vorhangs (15,38), signalisieren, daß der Tod Jesu – inmitten aller offenkundigen Erniedrigung – *das* entscheidende Datum der Geschichte Israels wie der Geschichte des ganzen Kosmos ist: weil im Tode Jesu Gott selbst endgültig die Welt-Zeit definiert, als Zeit der nahekommenden und künftig vollendeten Gottesherrschaft (1,15).

¹⁶ Zur historischen Frage, die hier ausgeblendet wird, vgl. J. Becker, Jesus von Nazaret, Berlin 1995, 421–440.

¹⁷ Zwar gibt es durchaus Zeugnisse: Tacitus, Annales 15,44; Jos Ant 18,69f; bSanhedrin 43a. Doch der römische Historiker wird sein Wissen über den Kreuzestod Jesu unter Pontius Pilatus von Christen bezogen haben; das „Testimonium Flavianum“ dürfte (mindestens zum größten Teil) eine christliche Interpolation sein; der Talmud schließlich gibt nur eine apologetische Legende des Judentums wieder, welche die Rechtmäßigkeit des Todesurteils gegen Jesus belegen soll.

¹⁸ Theologisch gut herausgearbeitet von H. Weder, Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken (FRLANT 125), Göttingen 1981.

c) Die Fest-Zeit des Pascha

Das letzte Mahl Jesu war nach Markus ein Paschamahl; Jesus stirbt am Paschatag (14, 1.12.14.16). Die individuelle und geschichtliche Zeit des Todes Jesu wird der liturgischen Zeit des frühen Judentums und des an ihm orientierten frühen Christentums zugeordnet. Das Paschafest¹⁹ ist die Zeit der Erinnerung an den Exodus, die Befreiung aus Ägypten, das identitätsstiftende Ereignis der Geschichte Israels, und deshalb zugleich die Zeit der Hoffnung auf das Kommen des Messias und die Vollendung des Reiches Gottes²⁰. *memoria* und *expectatio*, Rückblick und Ausblick, die erzählerische Vergegenwärtigung des Ursprungs, die das Wort der Schrift (Dtn 26,5–11) lebendig werden läßt, und die konfessorische Erwartung einer unendlich größeren Zukunft, in der jene im Anfang gestiftete Identität erst zu finden sein wird: beides gehört in der jüdischen Paschafeier untrennbar zusammen, weil es im Handeln Gottes zusammengehört. Das Paschafest ist eine häusliche Liturgie.²¹ Sie bringt nicht nur *coram Deo* das Selbstverständnis der Fest-Gemeinschaft zum Ausdruck. Indem die Geschichte der Befreiung wie der endgültigen Rettung Israels erzählt und im gemeinsamen Mahl rituell dargestellt wird, stiftet vielmehr Gott selbst das Gottesvolk, das sich dem Pascha verdankt.

Die markinische Datierung des Todes Jesu auf das Paschafest knüpft an diese theologische Tradition an, spiegelt aber auch bereits die Anfänge der christlichen Paschafeier wider.²² Daß Jesu letztes Mahl ein Paschamahl war, ist für den Evangelisten keine historisierende Reminiszenz²³, sondern ein theologischer Schlüssel zum Verständnis des Todes Jesu.²⁴ Im Mittelpunkt der markinischen

¹⁹ Vgl. J. Scharbert, Das Pascha als Fest der Erlösung im Alten Testament, in: J. Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. Plöger, Stuttgart 1983, 21–30.

²⁰ Klärend zu den eschatologischen Deutungselementen und ihrer Verbindung mit der Exodus-Erinnerung J. J. Petuchowski, Wirkliche und vermeintliche messianische Elemente in der Seder-Feier: *Judaica* 41 (1985) 37–44.

²¹ Vgl. J. J. Petuchowski, Zur Geschichte der jüdischen Liturgie, in: H. H. Henrix (Hg.), Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen (QD 86), Freiburg – Basel – Wien 1979, 13–32.

²² Vgl. H. Haag, Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes (SBS 49), Stuttgart 1971, 121–136.

²³ So jedoch H. Patsch, Art. *πάσχα*: EWNT 3 (1984) 117–120: 119.

²⁴ Vgl. K. Löning, Die Memoria des Todes Jesu als Zugang zur Schrift im Urchristentum, in: K. Richter – B. Kranemann (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg – Basel –

Paschafeier steht die Erinnerung an das Sterben Jesu, den identitätsstiftenden Ursprung der Kirche (14,24: „*Das ist mein Blut des Bundes, vergossen für viele*“), und die Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft (14,25) durch den zum Gericht wiederkommenden Menschensohn Jesus (14,62).²⁵ Die Zeit des Todes Jesu ist heilige Zeit: nicht weil sie aus dem profanen Lauf der Dinge ausgegrenzt wäre, sondern weil sie inmitten der extremsten Profanität – außerhalb der Heiligen Stadt auf der Schädelstätte – von Gottes abgrundtief verborgener (15,34) Gegenwart erfüllt ist. Dafür dürfte das Zerreißen des Tempelvorhangs stehen: Es symbolisiert das Gericht über den Tempel (vgl. Mk 11,15 ff), dessen Zeit abgelaufen ist (Mk 13,2; 14,58; 15,29), und die Eröffnung eines freien Zugangs zu Gott für alle Völker (vgl. Mk 11,17).²⁶

Diese heilige Zeit des Todes-Pascha Jesu wird nachösterlich gegenwärtig: narrativ durch das Werk des Markus, der den „*Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes*“ (1,1) darstellt²⁷, liturgisch in der christlichen Eucharistie- und Paschafeier, in der sich der Auferstandene selbst als der „*für die vielen*“ Gestorbene (Mk 14,24) präsentiert. Umgekehrt erschließt die Datierung des Todes Jesu am jüdisch-christlichen Paschafest den theologischen Gehalt des Kreuzes Jesu: Zeichen der Befreiung von der Macht der Sünde, des Unheils und des Todes zu sein, aber auch Zeichen der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes durch das Leiden und Sterben hindurch.

Wien 1995, 138–149: 143. Löning weist zu Recht darauf hin, daß es nicht „um die Substitution des jüdischen Passah-Gedenkens durch ein christliches Novum geht“, sondern um die Deutung des Todes Jesu im Horizont des alttestamentlich-jüdischen Pascha-Gedenkens. Damit wird das Pascha neu interpretiert – aber nicht im Gegensatz, sondern auf der Basis der alttestamentlichen und frühjüdischen Deutung.

²⁵ Ob Markus Jesus mit dem geschlachteten Paschalamm (14,12) identifiziert, wie es vorpaulinischer, hellenistisch-judenchristlicher Tradition entspricht (1 Kor 5,7), bleibt indes unsicher.

²⁶ Etwas anders akzentuiert R. Feldmeier, *Der Gekreuzigte im „Gnadenstuhl“*. Exegetische Überlegungen zu Mk 15,37–39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 213–232.

²⁷ Vgl. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments III*, Göttingen 1995, 75 f.

d) Die eschatologische Zeit Gottes

Heilige, nämlich von Gott bestimmte und erfüllte (1,15) Zeit ist der Tod Jesu nur als eschatologische Zeit. Dieses Moment ist bei Markus besonders betont. Vermutlich verdankt sich ihm auch die Stundenzählung im Kreuzigungsbericht (15,25.33.34). Markus nimmt ein Motiv der Apokalyptik auf²⁸: Die von Gott bestimmte Zeit des Leidens Jesu läuft nach dem von Gott bestimmten Zeit-Maß (vgl. Mk 14,35) ab – als Zeit des Gerichts und der endgültigen Rettung. Auch andere Motive des Textes weisen in diese Richtung, insbesondere die dreistündige Finsternis (15,33). Nach Mk 13,24 steht eine Sonnenfinsternis ins Haus (vgl. Jes 13,10; Am 8,9), wenn der Menschensohn zum Endgericht wiederkommen wird.²⁹ Diese Endzeit bricht im Tode Jesu an – nicht in dem Sinn, daß die geschichtliche Zeit aufhörte, sondern in dem Sinn, daß jenes Gericht antizipiert wird, das der eschatologischen Vollendung vorausgehen muß, wenn Unheil, Schuld und Tod wirklich überwunden werden sollen (13,24–27; vgl. 9,42–48). Damit aber verdichtet sich im Tode Jesu – paradox genug und gegen jeden Augenschein – jene Gnadenzeit, deren eschatologische Fülle Jesus als „*Evangelium Gottes*“ verkündigt, weil „*die Herrschaft Gottes nahegekommen*“ ist (Mk 1,15)³⁰. Daß der Tod Jesu in eminentem Sinn die Lebenszeit Jesu beschließt, die politische Zeit umwertet und die liturgische Zeit des Pascha definiert, folgt aus dem Basileia-Geschehen, das im Kreuzestod kulminiert, wie Jesus dies im Abendmahlssaal ausgedeutet hat (Mk 14,22–25). Das Kreuz Jesu ist *das Zeichen der Zeit*, die Gott durch sein eschatologisches Gnadenhandeln als Heils-Zeit anberaumt, indem er durch Jesus im Vorgriff auf die eschatologische Vollendung die Gegenwart mit seinem Segen erfüllt.

²⁸ Vgl. J. Gnlika, Mk II 317. Besonders aufschlußreich ist die Parallele 4 Esr 6,23f, weil dort das Motiv dreier Endzeit-Stunden belegt ist. Ob die Stundenzählung auch schon die Gottesdienstzeiten des urchristlichen Karfreitags-Gedenkens widerspiegeln? So J. Ernst, Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981, 464.

²⁹ Vgl. D. Lührmann, Das Markusevangelium (HNT 3); Tübingen 1987, 262f. Eine dreistündige Sonnenfinsternis, zumal zum Frühlings-Neumond, ist astronomisch unmöglich. Eine „natürliche“ Erklärung (Sciocco; Wolkenanballung) verbietet sich. Es handelt sich um ein kosmisches Symbol alttestamentlich-jüdischer Apokalyptik.

³⁰ Zum Zeitverständnis dieses Schlüsselverses der markinischen Reich-Gottes-Theologie vgl. H. Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993, 41–49.

4. Die Personen

Die Kreuzigungsszenerie ist bei Markus von vielen Personen bevölkert: den römischen Soldaten (15,20b.23f.27) und ihrem Hauptmann (15,39; vgl. 15,44f), Simon von Cyrene (15,21), Hohenpriestern (15,31), Passanten (15,29.35f), galiläischen Frauen (15,40f; vgl. 15,47). Die Personenkonstellation des markinischen Kreuzigungsberichtes ist ebenso provokant wie signifikant: Es fehlen unter dem Kreuz gerade jene, die am ehesten dort hätten stehen sollen – die Jünger Jesu mit Petrus an der Spitze. Dafür harren Frauen aus, die Jesus schon in Galiläa nachgefolgt waren (15,41). Und der einzige, der zu begreifen beginnt, was sich in Wahrheit ereignet, ist ausgerechnet der Anführer des Hinrichtungskommandos, der heidnische Hauptmann, der im Moment des Todes Jesus als den Sohn Gottes sieht (15,39).

a) Pontius Pilatus, die römischen Soldaten und ihr Hauptmann

Die Kreuzigung ist eine römische Strafe. Das Recht der Kapitalgerichtsbarkeit steht ausschließlich und unübertragbar dem römischen Prokurator zu.³¹ Pontius Pilatus³² hat dieses Recht klug und machtbewußt wahrgenommen, aber auch „unerbittlich und rücksichtslos“ (Philo Leg 301). Der markinische Kreuzigungsbericht zeichnet ihn freilich als schwache Figur. Pilatus erkennt zwar die Unschuld Jesu (15,14) und die unlauteren Motive der hohepriesterlichen Ankläger (15,10), gibt aber dennoch Jesus zur Kreuzigung frei, um dem Willen der aufgeputschten (15,11) Volksmenge nachzugeben.

Im Auftrag des Pilatus sind es die römischen Soldaten, die ihr blutiges Handwerk verrichten: Sie führen Jesus ab (15,20b), bringen ihn nach Golgotha (15,22)³³, bieten ihm einen betäubenden Trank an, den er aber ablehnt (15,23), und kreuzigen Jesus zwischen zwei Räubern (15,24.25.27), nachdem sie ihm vorher seine Kleider abgenommen haben (15,24). Auf dem Kreuzweg und auf Golgotha fällt zwi-

³¹ Vgl. *Kh. Müller*, Möglichkeiten und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret, in: K. Kertelge (Hg.), *Der Prozeß gegen Jesus* (QD 112), Freiburg – Basel – Wien ²1989 (1988), 41–83.

³² Zur Person vgl. *E. Schürer*, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (135 B.C. – A.D. 135) I. Neuausgabe v. G. u. P. Vermes – F. Millar – M. Black, Edinburgh 1973, 383–387.

³³ Zum Verlauf des Kreuzweges vgl. *W. Bösen*, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah*, Freiburg – Basel – Wien 1994, 262 ff.

schen ihnen und Jesus kein einziges Wort; Emotionen werden nicht geschildert; scheinbar erfüllen die Soldaten nur routiniert ihre Pflicht. Dennoch läßt Markus sie eine doppelbödige Rolle spielen. Bevor er von der Kreuzigung erzählt, berichtet er von der Verspottung des verurteilten und gegeißelten Jesus (15,16–20a). Die Travestie einer Inthronisation illustriert die menschenverachtende Brutalität der römischen Soldateska (15,19) – und ist dadurch eine unbewußte Prophetie: Jesus wird als „König der Juden“ (15,18) verhöhnt – und gleichzeitig *sub contrario* bekannt³⁴, so wie der Kreuzestitus (15,26) zwar einen justitiablen Verurteilungsgrund nennen soll, in den Augen des Markus aber die messianische Königswürde Jesu gerade dort offenbart, wo sie *sub contrario* ihren authentischen Platz hat. Wider ihr schlechteres Wissen werden die Soldaten zu Zeugen der Hoheit und Vollmacht des leidenden Jesus.

Eine ganz besondere Rolle spielt freilich der Kommandant der Soldaten. Er, der Henker Jesu, ein Römer, ein Heide, ein Bediensteter des Pilatus (vgl. 15,44f), begreift als einziger, was im Tode Jesu geschieht, und spricht als einziger aus, wer Jesus ist (15,39):

Als aber der Hauptmann, der dabeistand, ihm gegenüber, sah, wie er starb, sagte er:

Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.

Der markinische Text arbeitet mit einem Topos der Märtyrerhagiographie: Der Tod des unschuldigen Opfers überwindet den Henker.³⁵ Doch ist dieser Topos theologisch aufgewertet. Gattungskritisch läßt sich Mk 15,39 wohl am ehesten als Nachruf verstehen.³⁶ Indem der

³⁴ Vgl. K. Kertelge, Markusevangelium (NEB 2), Würzburg 1994, 155: „Ein Christus-Königs-Bild *sub contrario*“.

³⁵ AZ 18a (Bill I 223: R. Chananja); MidrTeh 11.7 (Jose ben Joëser); Plut Kleom 39 823e.

³⁶ Vgl. R. Kampling, Henker – Zeuge – Bekenner? Fragen zur Auslegung von Mk 15,39, in: J. Mertin – D. Neuhaus – M. Weinrich (Hg.), „Mit unsrer Macht ist nichts getan ...“. FS D. Schellong, Frankfurt a.M. 1993, 175–191. Doch folgt aus dieser formgeschichtlichen Klassifizierung nicht im mindesten eine christologische Relativierung des Centurio-Wortes, wie im Anschluß an Kampling jetzt auch H. Frankemölle behauptet: Theodizee-Problematik im Markusevangelium? Anmerkungen zu Mk 16,1–8 im Kontext, in: Th. Söding (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. FS W. Thüsing (NTA Sonderband 2), Münster 1996, 101–134: 110. Die Korrespondenz mit 1,1; 1,11 und 9,7 sowie 14,61f ist vielmehr eindeutig. Vgl. K. Backhaus, „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in: Th. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe (s. Anm. 14) 91–118: 113.

Hauptmann „*sieht, wie Jesus stirbt*“, blickt er auf den Tod als Kulminationspunkt der gesamten *vita* Jesu. Nicht einzelne Begleitumstände, sondern die Art und Weise des Sterbens Jesu, besonders sein Klageschrei 15,34 (Ps 22,2), der seine Gottesbeziehung zutiefst kennzeichnet, bestimmen den Hauptmann zu seinem Ausruf. Er sieht das Menschsein mit der Gottessohnschaft Jesu zusammen – so wie dies Gottes ureigenem Willen entspricht (1,11; 9,7). Daß er seinen Satz im Präteritum formuliert („*Dieser Menschen war Gottes Sohn!*“), schränkt nicht die christologische Tragweite seines Wortes ein, sondern blickt in sachgerechter Weise auf die gesamte Lebens-Geschichte Jesu zurück, die nun zu Ende ist: Nur von ihr her versteht sich die Gottessohnschaft des Gekreuzigten, so wie umgekehrt das vollmächtige Wirken Jesu nur im Lichte des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu verstanden werden kann (Mk 9,9).

Der Hauptmann wird bei Markus zum Zeugen der Gottessohnschaft Jesu: In der erzählten Welt des Markusevangeliums ist er der einzige Mensch, der Jesus „*Sohn Gottes*“ nennt. Daß er der Anführer des Hinrichtungskommandos ist, spiegelt die Paradoxalität des Kreuzesgeschehens: Der scheinbar von Gott Verlassene ist in Wahrheit der Sohn Gottes. Daß es ein Heide ist, der das rechte Wort zur rechten Zeit spricht, baut nicht in erster Linie einen Kontrast zu den jüdischen Spöttern auf, sondern weist schon auf jene Römer und Griechen hin, denen nach der Auferstehung Jesu das Evangelium gepredigt werden soll, daß es Glauben finde (13,10).

b) Die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und die Passanten

Ein dunkles Licht fällt im Passions- und Kreuzigungsbericht auf die Juden. Von Markus werden insbesondere die Hohenpriester, aber auch die anderen Fraktionen des Synhedrions, die Schriftgelehrten und die Ältesten (14,53), schwer belastet (15,1 f), vor allem der amtierende Hohepriester Kaiaphas (14,62 ff). Obwohl die historische Rückfrage das Urteil nahelegt, daß der von den Sadduzäern beherrschte Hohe Rat zur Zeit Jesu keine Kapitalgerichtsbarkeit besaß (vgl. Joh 18,31), fällt er nach Markus (anders als nach Lukas und Johannes) ein regelrechtes Todesurteil. Nach Mk 15,10 „*erkennt*“ Pilatus, daß nicht etwa ihre subjektiv ehrliche Überzeugung die Hohenpriester zur Auslieferung Jesu geführt hat, sondern „*Neid*“, offenbar auf Jesu Erfolge bei den einfachen Menschen (11,1–10.18;

12,12.37; 14,1 f).³⁷ Nach Mk 15,11 haben sie die Menschen in Jerusalem aufgehetzt, die Freilassung nicht Jesu, sondern des Terroristen Barabbas (15,7) zu verlangen.

Unter dem Kreuz stimmen die Hohenpriester zusammen mit den Schriftgelehrten in die Spottreden der Passanten ein (15,29–32). Allesamt verhöhnen sie den, der scheinbar von Gott verlassen und verflucht ist. Diese Hohnreden geben sich den Anschein der Frömmigkeit, indem sie triumphierend die Hilflosigkeit des Gekreuzigten als Argument für das Gotteslästerliche seines messianischen Anspruchs (14,62 ff) und gegen die Authentizität seiner Vollmacht (vgl. 3,22; 11,27 f) ausspielen. Selbst vor der bewußten Verdrehung des letzten Wortes Jesu (15,34) schrecken sie nicht zurück: Wenn die Abwesenden unterstellen, er rufe nach Elija (15,35), so keineswegs in der gespannten Erwartung, ob ihm der Nothelfer auf wunderbare Weise doch vom Kreuz herabhelfen möge, sondern ausschließlich zur Demonstration der Vergeblichkeit seines erbärmlichen Hilferufes; und wenn gar einer von ihnen Jesus einen „*Schwamm mit Essig*“ zum Trinken reicht (15,36 f), geht es nur noch darum, den Zeitpunkt seines Sterbens hinauszuzögern, um auf diese Weise desto länger bestätigt zu finden, daß Elija dem Gekreuzigten *nicht* zu Hilfe eilt. Der Eindruck, den die Erzählung erwecken will, ist klar: Niemand kommt Jesus zu Hilfe; er ist ganz allein; selbst seine intimsten Gesten und Worte werden zum Anlaß von Hohn und Spott.

c) Die Jünger Jesu, Simon von Cyrene und die galiläischen Frauen

Unter dem Kreuz fehlen diejenigen, die am meisten dort zu lernen hätten: die Jünger Jesu.³⁸ In schonungsloser Offenheit spricht der markinische Passionsbericht von ihrem Versagen. Nicht nur, daß Judas, „*einer der Zwölf*“, Jesus verraten hat (14,10 f)³⁹: nach Mk 14,50 haben ausnahmslos alle Jünger Jesus verlassen, da er gewalt-

³⁷ Dies entspricht der Zeichnung der Hohenpriester wie der Schriftgelehrten und der Pharisäer im gesamten Evangelium. K. Scholtissek spricht von ihrer „christologischen Verstocktheit“: Der Sohn Gottes für das Reich Gottes. Zur Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus, in: Th. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe (s. Anm. 14) 63–90: 86 ff.

³⁸ Einen ganz anderen Eindruck erweckt Johannes. Bei ihm steht der „Lieblingsjünger“ unter dem Kreuz, zusammen mit der Mutter Jesu – und Jesus führt beide zusammen: Keimzelle der Kirche (19,25 ff).

³⁹ Zur gerechten historischen und theologischen Bewertung des Judas vgl. H.-J. Klauck, Judas – ein Jünger des Herrn (QD 111), Freiburg – Basel – Wien 1987.

sam gefangengenommen wurde, und nach Mk 14,66–72 hat Petrus gar, der Erstberufene (1,16–20), Jesus dreimal verleugnet, wie der es ihm vorausgesagt hat (14,29ff). Zum selben Zeitpunkt, da Jesus sich vor dem Hohen Rat freimütig als Gottessohn, als Messias und als Menschensohn bekennt und damit sein Todesurteil heraufbeschwört (Mk 14,61–64), sagt Petrus sich von seinem Lehrer los (14,71):

Er begann zu fluchen und zu schwören:

Ich kenne diesen Menschen nicht, von dem ihr redet.

Mag Petrus dieses Fluchwort auch sofort bereuen, da ihn der Hahenschrei an Jesu Ankündigung erinnert (14,72)⁴⁰ – unter dem Kreuz steht er so wenig wie die anderen Jünger, die auf dem Weg vom Abendmahlssaal zum Garten Getsemani gerade noch allesamt Jesus ewige Treue geschworen haben (14,31). Wenn es für sie gleichwohl eine Zukunft mit Jesus geben wird, dann ausschließlich deshalb, weil der Auferstandene seinem Verheißungswort (14,28) treu bleibt und ihnen nach Galiläa vorangeht, um ihnen dort zu erscheinen und sie neu in jene Nachfolge zu rufen (16,7), die nach Jesu Wort immer Kreuzesnachfolge ist (8,34–38).

So sehr Markus das Versagen besonders der Zwölf betont – es fehlt im Kreuzigungsbericht nicht an positiven Gegenfiguren, über den Hauptmann hinaus. Die erste ist Simon von Cyrene (15,21). Daß eigens seine Söhne „*Alexander und Rufus*“ genannt werden, setzt voraus, daß sie bekannte Mitglieder einer Christengemeinde sind. Vermutlich denkt Markus aber auch, daß Simon selbst zum Christen geworden ist. Vers 21 erzählt dann, wie er, ein Jude aus der großen libyschen Diaspora, zum Jünger Jesu gemacht wurde: daß er rein zufällig des Weges kam und von den römischen Soldaten gezwungen wurde, das Kreuz Jesu zu tragen, und daß dieser Dienst, obgleich erpreßt, doch sein Leben grundlegend verändert hat. Was Petrus und die Zwölf verweigert haben, hat Simon getan; er wird zum Vor-Bild der Kreuzesnachfolge (8,34).⁴¹

Positive Gegen-Figuren zu den (männlichen) Jüngern Jesu sind aber vor allem die galiläischen Frauen (15,40f). Wenngleich sie nur „*von ferne zusahen*“ (15,40), sind sie doch Zeuginnen des Kreuzestodes Jesu – wie dann auch zwei von ihnen Zeuginnen seines Begräbnisses sein werden (15,47) und die drei in 15,40 namentlich genann-

⁴⁰ Der Sinn des Verses ist etwas kryptisch; zur Auslegung vgl. *J. Gnlika*, Mk II 294.

⁴¹ Vgl. *U. Sommer*, Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für den Glauben (WUNT II/58), Tübingen 1993, 188.

ten Frauen als erste vom Engel im leeren Grab die Osterbotschaft hören (16,1–8). Die Auskünfte, die Markus über sie gibt, sind sparsam und präzise. Die Frauen sind Jesus schon in Galiläa nachgefolgt, haben ihm gedient und sind, weiter ihm nachfolgend, zusammen mit ihm nach Jerusalem hinaufgestiegen: kein Zweifel, daß Markus sie als vorbildliche Nachfolgerinnen Jesu ansieht.⁴² Im Unterschied zu Petrus und den Zwölfen bleiben sie treu bei Jesus. Das gerade qualifiziert sie zu den ersten Hörerinnen der Auferweckungsbotschaft. Nicht Petrus und die Zwölf, vielmehr die galiläischen Frauen personifizieren in ihrer treuen Nachfolge die Zusammengehörigkeit des Todes und der Auferweckung Jesu. Wie sie ihre Nachfolge von Anfang an, schon in Galiläa, als Dienst am Menschensohn gelebt haben, der selbst gekommen ist, „*nicht bedient zu werden, sondern zu dienen*“ (10,45), führt sie auch ihre Bereitschaft, Jesus den letzten Dienst der Salbung zu erweisen, am Ostermorgen zum Grab, das sie leer finden, weil der Gekreuzigte von den Toten auferweckt worden ist.

5. Der Gekreuzigte

Im Mittelpunkt des Passionsberichts steht der Gekreuzigte selbst: unschuldig verurteilt, grausam mißhandelt, höhnisch verspottet, von seinen Jüngern im Stich gelassen. Dieser Gekreuzigte aber, so gibt Markus zu verstehen, ist der leidende Gerechte, der König Israels (15,32; vgl. 15,2.12.18.26), der Sohn Gottes (15,39).

a) Der leidende Gerechte

Der Kreuzigungsbericht zeichnet Jesus in den Farben des leidenden Gerechten, wie ihn der Psalter als Typos des verfolgten Frommen⁴³ vor Augen stellt⁴⁴. In diesen Klageliedern artikuliert sich eine ebenso tiefe wie irritierende Glaubenserfahrung Israels: daß jemand leidet, nicht weil er gesündigt hat, sondern weil er in einer ungerechten Welt gerecht ist; daß er angesichts seines fremdverschuldeten Leidens aber

⁴² Vgl. M. Fander, Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (MThA 8), Altenberge 1989, 135–146.

⁴³ Vgl. das kurze Portrait von G. Barth, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, 28–32.

⁴⁴ Mk 15,23; Ps 69,22; 15,24; Ps 22,19; 15,29; Ps 22,8; 109,25; 15,32; Ps 69,10; 15,34; Ps 22,2; 15,36; Ps 69,22.

nicht an Gott verzweifelt, sondern wider alle Hoffnung an der Hoffnung auf Gott festhält; und daß Gott ihn letztendlich nicht im Stich läßt, sondern aus der größten Not befreit und vor den Augen seiner Feinde rechtfertigt. Dieses Bild paßt zu Jesus: Von seinen Gegnern verfolgt (11, 18; 14, 1 f. 10 f. 43. 53), von einem seiner Anhänger verraten (14, 10 f. 43 ff), von all seinen Freunden verlassen (14, 50. 66–72) und von Lügenzeugen falsch beschuldigt (14, 57 ff), wird er im Namen Gottes als Unschuldiger verurteilt (14, 53–65; 15, 1–20) und hält dennoch, von den Soldaten gequält (15, 23: Ps 69, 22) und beraubt (15, 24: Ps 22, 19), von den Passanten verhöhnt (15, 29: Ps 22, 8; 109, 25) und verspottet (15, 36: Ps 69, 22), von den Mitgekreuzigten geschmäht (15, 32: Ps 69, 10), an seinem Vertrauen auf Gott fest (Mk 14, 35 f; 15, 34: Ps 22, 2).

Daß der Passionsbericht Jesus als leidenden Gerechten portraitiert, verschafft ihm vor allem die Möglichkeit, schriftgemäß sowohl die Unschuld als auch die radikale Theozentrik Jesu herauszustellen: Die Verurteilung zum Kreuzestod weist ihn nicht etwa als Verbrecher, sondern im Gegenteil als den Gott Getreuen aus. Jesus ist für seine Überzeugung in den Tod gegangen. Er ist ein Märtyrer für die gute Sache Gottes. Gleichzeitig wird freilich die traditionelle Deutekategorie aufgesprengt, indem sie auf das konkrete Geschick Jesu bezogen wird: daß der Gerechte nicht nur leidet, sondern wirklich stirbt, und zwar am Kreuz, dem Verbrechergalgen, und daß Gottes Rettungstat nicht nur in der Rechtfertigung seines Frommen besteht, sondern in der Auferstehung von den Toten.

b) Der messianische König Israels

Jesus wird als „*König der Juden*“ (15, 2. 12. 18. 26) vor dem römischen Gericht angeklagt (15, 2 ff), von Pilatus zum Tode verurteilt (15, 9. 12), von den römischen Soldaten gefoltert (15, 17. 19), verhöhnt (15, 18 ff) und ans Kreuz geschlagen (15, 24). Als „*König Israels*“, der nicht vom Kreuz herabsteigen kann, wird er von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten verspottet (15, 32). Für den Evangelisten laufen hier die Linien zusammen, die seine gesamte Christologie durchziehen.⁴⁵

Die Messiaserwartungen des Alten Testaments und des Frühjudentums sind weit weniger intensiv und einheitlich, als es aus neu-

⁴⁵ Einen sehr guten Überblick über das ganze Neue Testament vermittelt F. Hahn, Art. Χριστός: EWNT 3 (1984) 1147–1165.

testamentlicher Perspektive bisweilen erscheinen mag.⁴⁶ Deutlich ist jedoch, daß in den verschiedenen Richtungen die Gestalt des Königs hervorsteht.⁴⁷ Die Hoffnung vieler Israeliten richtet sich darauf, daß der königliche Messias⁴⁸ aus dem Hause Davids im Namen Gottes „das Reich Gottes für Israel“ (Apg 1,6) aufbauen wird, sei es zukünftig auf Erden⁴⁹, sei es, wie nach apokalyptischer Menschensohn-Tradition⁵⁰, in der jenseitigen Welt⁵¹.

Markus knüpft an diese Erwartung an – und interpretiert sie im Blick auf die Gestalt Jesu um: Jesus ist der Christ-König, insofern er für das Reich Gottes eintritt – sowohl durch seine Kranken-Heilungen (10,47f: „Sohn Davids“) als auch durch seinen Weg nach Jerusalem, der am Kreuz endet (11,9f), letztlich durch seine Auferweckung von den Toten (12,35ff). Das Reich Gottes, das der Messias Jesus nahekommen läßt (1,15; vgl. 11,10), wird von Markus freilich weder als messianische Utopie innergeschichtlich vorgestellt noch als apokalyptische Vision rein in das Jenseits verlegt, sondern als eine eschatologische Heilwirklichkeit verkündet, die durch Jesus aus der transzendenten Zukunft Gottes heraus bereits inmitten der Gegenwart den Frieden Gottes (5,34) erfahren läßt, seine Macht (1,27), sein Erbarmen (5,19), seine Güte (7,37), die Überfülle seiner Gnade (6,35–44; 8,1–9) – als geschichtlich gebrochene und dennoch geschichtlich gültige Antizipationen des ewigen Lebens (9,43–48).

Ihr volles Profil erhält die markinische Königs-Christologie allerdings erst durch das Kreuzesgeschehen. Während die alttestamentliche und frühjüdische Messiaserwartung sich den eschatologischen König Israels als eine glänzende Gestalt vorstellt, die in der Kraft

⁴⁶ Vgl. H. Lichtenberger, Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: E. Stegemann (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 9–20. Für die talmudische Zeit vgl. J. Neusner, Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism, Philadelphia 1984.

⁴⁷ Vgl. M. Sæbø, Zum Verhältnis von „Messianismus“ und „Eschatologie“ im Alten Testament. Ein Versuch terminologischer und sachlicher Klärung: JBTh 8 (1993) 25–55.

⁴⁸ Daneben (und z. T. damit verbunden) erscheinen vor allem (eschatologische) Priester und Propheten als Gesalbte des Herrn.

⁴⁹ 2 Sam 7,14; Ps 2,6f; 89,27f; 110,1ff; Jes 11,1–9; PsSal 17f; 14. u. 15. Benediktion des Achtzehnbittengebetes; auch 4 QFlor 11 (2 Sam 7,11–14).

⁵⁰ Das spannungsvolle Verhältnis untersucht K. Koch, Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik: JBTh 8 (1993) 73–102.

⁵¹ Der Menschensohn erhält in äthHen 90 die Züge eines Messias; einschlägig ist vor allem die Unterscheidung und Verbindung des Wirkens des Messias und des Menschensohnes in 4 Esr 7.11 ff sowie syrBar 29f.39ff.70ff.

Gottes souverän und unwiderstehlich der Herrschaft Gottes zum Siege verhilft, ist es nach Markus der Schmerzensmann, das Opfer, der Verlassene und Verhöhnnte, der Israels wahrer König ist. Den Schlüssel zu dieser Paradoxie liefert die markinische Basileia-Theologie. Die Herrschaft Gottes, die Jesus in Wort und Tat verkündet, kommt gerade im Kreuzesgeschehen nahe, weil zur neunten Stunde auf Golgotha der Ort und die Zeit sind, da Jesus bis zum bitteren Ende die Sünde der Menschen (14,41) aushält und durchträgt, um durch ihnen das ewige Leben zu vermitteln. Gerade weil er sich dem ungerechten Urteil nicht entzieht und gerade weil er den Spott der Gaffer erträgt, ohne abzustumpfen oder zu verbittern – gerade weil Jesus im Vertrauen auf Gott (14,35 f) und aus Hingabe an die sündigen Menschen (14,23 f) das Kreuzesgeschick erleidet, schafft er der Herrschaft Gottes Raum, die sich nicht auf dem Weg der Gewalt durchsetzt, sondern auf dem Weg der Liebe (1,2–15).

c) Der Sohn Gottes

Der Gottessohn-titel, den Markus im Ausruf des Centurio einführt (15,39), ist nicht der häufigste, aber der wichtigste Würdenname Jesu im Evangelium (1,1.11; 3,11; 5,7; 9,7; 14,61 f; vgl. 1,24).⁵² Seine Bedeutung sieht der Evangelist besonders darin, die Theozentrik Jesu herauszustellen. Einerseits: Jesus ist der „geliebte Sohn“ (12,6), den Gott erwählt (1,11: „*Du bist mein geliebter Sohn ...!*“) und mit dem Geist begabt (1,10), sein Evangelium zu verkünden (1,14 f) und seinen Heilswillen endgültig kundzutun (Mk 9,7: „*Auf ihn sollt ihr hören!*“). Andererseits: Gott ist der „Abba“, der „liebe Vater“ (14,36), zu dem Jesus betet (1,35; 6,41.46; 7,34; 8,6 f; 14,22 f.26.32–42; 15,34) und dessen Willen er in gehorsamem Vertrauen erfüllen will (14,35 f; vgl. 14,49).

Von dieser Gottesverbundenheit ist die Vollmacht Jesu getragen.⁵³ Einerseits: Jesu Autorität ist von Gott verliehen – nicht im Sinne einer vorübergehenden Beauftragung mit der Wahrnehmung seiner Interessen, sondern im Sinn einer umfassenden Teilhabe an Gottes ureigener Vollmacht (1,21 f.27 f; 2,5–10; 11,27–33). Andererseits: Jesus setzt seine Vollmacht ausschließlich dafür ein, der Gnade und

⁵² Vgl. R. Schnackenburg, Die Person Jesu im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT. S 4), Freiburg – Basel – Wien 1993, 28–89.

⁵³ Vgl. K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992.

dem Recht Gottes Geltung zu verschaffen – durch sein befreiendes, heilendes Wirken (2,1–3,6; 12,13–44) ebenso wie durch seine Gesetzeskritik (7,1–23; 10,2–9) und seine am Dekalog (10,19) und am Doppelgebot (12,28ff) ausgerichtete Ethik.

Beides, die Hinwendung Gottes zu seinem Sohn Jesus und die Hinwendung Jesu zu seinem Vater, kulminiert in der Passionsgeschichte. Der Schlüsselvers ist Mk 15,34, der Gebetsruf Jesu, den Markus in aramäischer Sprache und griechischer Übersetzung aufschreibt (15,34):

Eloi, Eloi, lema sabachthani?

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Dieses Wort ist nicht etwa ein Zeugnis dafür, daß Jesu Glaube am Kreuz in einer fürchterlichen Katastrophe zusammengebrochen ist, sondern ein paradoxaler Ausdruck existentiellen Gott-Vertrauens. Mk 15,34 zitiert Ps 22,2, einen Klageschrei. Als solcher klingt er in Mk 15,34 an.⁵⁴ Einerseits bringt das Wort Jesu in leidenschaftlicher Intensität seine gegenwärtige Situation am Kreuz zum Ausdruck: daß er von allen verraten worden ist und daß allem Anschein nach Gott selbst ihn verlassen hat, ist doch das Kreuz der Ort der Gottferne schlechthin. Andererseits aber hält Jesus doch in all seiner Not an seinem Gott fest: Er redet ihn an; er schreit ihm seine Not heraus; er fordert ihn; er ruft ihn zu Hilfe. Gerade als Klage wird Mk 15,34 zum Ausdruck tiefsten Gottvertrauens des Gottessohnes – eines angefochtenen und erprobten Glaubens, der noch den Kreuzestod aushält.⁵⁵

⁵⁴ Häufig wird die Vermutung geäußert, mit dem ersten Vers sei implizit der ganze Psalm gemeint, insofern er in ein Wort des Dankes und des Gotteslobes einmünde; so in seiner tieferschürfenden Exegese H. Gese, Ps 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles (1968), in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1984, 180–201: 193. Sicher ist, daß der markinische Kreuzigungsbericht von Anfang an unter dem Vorzeichen des Auferweckungsglaubens konzipiert und tradiert worden ist. Doch darf dem Kreuzesruf nicht seine Anstößigkeit genommen werden.

⁵⁵ An der Übersetzung „warum“ des griechischen εἰς τί ist festzuhalten; vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium, 2 Bde. (HThKNT 2), Freiburg – Basel – Wien ¹1989 (¹1976),¹1991 (¹1977), II 495f. Die sprachlich gleichfalls mögliche Alternative „wozu“ verschiebt den Sinn zu schnell auf die soteriologische Finalität des Kreuzestodes Jesu.

Umgekehrt bringt der Vers aber auch in denkbar stärkster Gegensätzlichkeit zum Ausdruck: Im Moment des Kreuzestodes hält Gott an seinem Sohn gerade dadurch fest, daß er ihn losläßt; er steht Jesus bei, indem er ihn verläßt. Denn Jesu Tod am Kreuz ist die Konsequenz seiner Erwählung und Sendung durch Gott, die um der endgültigen Befreiung der Menschen von der Macht der Sünde und des Todes willen den Todes-Dienst Jesu (10,45) voraussetzt.

6. Die Lektionen

Die Lektionen des markinischen Kreuzigungsberichtes sind anspruchsvoll und lebenswichtig. Der Evangelist lenkt den Blick auf die Passionsgeschichte der Menschheit, auf den christlichen Antijudaismus, auf die Berufung der Kirche, auf das Ethos der Liebe – und vor allem auf Gott, den Jesus fragt, warum er ihn verlassen habe (15,34).

a) Das Kreuz Jesu und die Leidensgeschichte der Menschen

Das Kreuz Jesu steht am Ort eines Todes, der durch Grausamkeit und Unrecht, durch Verachtung und Einsamkeit bestimmt ist. Es ist ein Ort des Grauens, an dem scheinbar die irdische Gerechtigkeit triumphiert, in Wirklichkeit aber Machtmißbrauch und Sadismus, Willkür und Brutalität sich austoben können. Jesus hat sich freiwillig an diesen Ort begeben, nicht aus Heroismus, nicht aus Leidenssehnsucht, sondern rein aus Liebe zu den Sündern (Mk 2,17), die sich selbst und anderen das Leben zur Hölle machen. Deshalb öffnet das Kreuz Jesu die Augen für die „Verdammten dieser Erde“, für die Not der Opfer und für die Schuld der Täter. Das Kreuz bezeichnet die Leidensgeschichte der Menschen – nicht im abstrakten Sinn einer idealistisch begriffenen Welt-Entfremdung, sondern im konkreten Sinn der menschlichen Welt-Geschichte. Das Kreuz zwingt zum genauen Hinschauen: auf Gewalt und Krieg, auf Folter und Unterdrückung, auf Trauer und Einsamkeit, auf Schuld und Tragik, auf den Tod, den Menschen erleiden und einander bereiten. Das Kreuz ist, weit über die Grenzen der christlichen Kirche hinaus, *das* Symbol menschlichen Leidens. Das Kreuz Jesu steht inmitten der Kreuze dieser Welt. Es läßt sich von ihnen äußerlich nicht unterscheiden. *Alexander Solschenizyn* fragt im „Archipel GULAG“, da er von der

Praxis der Lageraufseher spricht, die politischen Gefangenen unterschiedslos mit den Kriminellen zusammenzuschließen⁵⁶:

Ist denn Christus darum zwischen zwei Räubern ans Kreuz geschlagen worden, weil Pilatus ihn erniedrigen wollte? Es war einfach zum Kreuzigen der fällige Tag, Golgatha gab es nur eines, die Zeit drängte, *und er ward unter die Übeltäter gerechnet.*

Nach christlichem Glauben ist dies gerade die Voraussetzung seiner Heilsbedeutung. Daß Jesus, der Sohn Gottes, nicht davor zurückschreckt, aus Treue zu seiner Sendung den Platz der verachteten Verbrecher einzunehmen, spricht für die Wahrheit seiner Selbstaussage Mk 10,45:

Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.

Dann aber gilt auch umgekehrt: Weil es das Kreuz Jesu ist, deckt es das Elend und die Würde des menschlichen Leidens auf – daß es nämlich nicht böser Schein ist, sondern essentiell zum menschlichen Leben gehört. In einer Notiz zu seinem letzten, Fragment gebliebenen Roman „Der erste Mensch“ schreibt *Albert Camus* über seine Mutter, eine Analphabetin und Tagelöhnerin, die als Französin in Algier lebt, gedächtnislos in ihrer Armut, sprachlos in ihrer Unfreiheit, aussichtslos in ihren bedrückend engen Lebensverhältnissen und bestimmt von einer namenlos großen Liebe zu ihrem Sohn:

Mama: wie ein unwissender Muschik. Sie kennt das Leben Jesu nicht, außer am Kreuz. Und wer indes ist ihm näher?⁵⁷

Wo das Leid der Menschen im Zeichen des Kreuzes wahrgenommen wird, muß es angenommen und, soweit es geht, gemildert werden. Auch diese Lektion erteilt das Kreuz den Nachfolgern Jesu: die Solidarität Jesu mit den physisch und psychisch Gekreuzigten zu teilen, an ihre Seite zu gehen, mit ihnen zu leiden, für sie einzutreten, mit ihnen zu trauern und sie, so es menschenmöglich ist, zu trösten und von ihrer Last zu befreien. Freilich lehrt das Kreuz Jesu auch dies: daß Elend, Leid und Jammer niemals aus der Welt zu schaffen sind – und immer nur vergrößert werden, wenn im Namen ei-

⁵⁶ Der Archipel GULAG, Bern 1974, 471. Der Passus endet mit einem Zitat von Jes 53,12.

⁵⁷ Der erste Mensch (frz. 1994), Reinbek b. Hamburg 1995, 348. (Ein Muschik ist ein sprichwörtlich ungebildeter russischer Bauer.)

ner innergeschichtlichen Utopie eine Diktatur der Tugend oder des richtigen Bewußtseins aufgerichtet wird. Nur dort, wo in die Welt der Dunkelheit das Licht eines Morgens hineinscheint, der keinen Abend mehr kennt, wächst die Freiheit, das Mögliche zu tun – und das wirklich Unabänderliche Gott anheimzustellen, der „jede Träne abwischen wird aus ihren Augen“ (Jes 25,8; Apk 21,4).

b) Das Kreuz Jesu und der christliche Antijudaismus

Der markinische Kreuzigungsbericht schreckt nicht davor zurück, die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und die jüdischen Passanten schwer zu belasten: daß sie den Kreuzestod des Gottessohnes böswillig verursacht und schadenfroh kommentiert hätten.⁵⁸ Zwar hält Markus fest, daß die einfachen Menschen in Galiläa und Judäa Jesus gerne hören und geradezu verehren (vgl. noch 11,1–10.18; 12,12; 14,1f). Aber zum einen sagt er ebenso dezidiert, daß die führenden Gruppen des Judentums – die Pharisäer und Herodianer (3,6) von Anfang an, die Hohenpriester und Schriftgelehrten sofort bei Jesu Auftreten in Jerusalem (11,18; vgl 2,6f; 3,22f) – entschlossen sind, Jesus umzubringen; und zum anderen schreit bei Markus schließlich die ganze Volksmenge, von den Sadduzäern aufgehetzt: „Kreuzige ihn!“ (15,13.14).

Die dunkle Szenerie des Passionsberichts kann heute nicht angeschaut werden, ohne daß die fatale Geschichte des christlichen Antijudaismus vergegenwärtigt wird, der seine Anhaltspunkte auch im markinischen Passions- und Kreuzigungsbericht gesucht und gefunden hat. Zu den Lektionen der markinischen Passionstheologie gehört deshalb die Einsicht in die Notwendigkeit, zwischen der literarischen Darstellung und dem historischen Geschehen (soweit es rekonstruiert werden kann) penibel zu unterscheiden⁵⁹ und die Erzählung des Evangelisten nicht zu historisieren, sondern die paradigmatische Typisierung seiner Figuren zu erkennen: In den Spöttern unter dem Kreuz nicht die „anderen“ zu sehen, die „bösen Juden“, von denen sich die guten Christen distanzieren könnten, sondern den eigenen Ekel vor den Verachteten wahrzunehmen, das eigene Auftrumpfen gegenüber den verfemten Opfern, schließlich die

⁵⁸ Vgl. R. Kampling, Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (SBB 25), Stuttgart 1992, bes. 211–216.

⁵⁹ Zur Aufarbeitung vgl. C. Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994, bes. 323–337.

eigenen Vorbehalte gegenüber dem Gekreuzigten selbst, insofern er „keine Gestalt hatte, die uns gefallen könnte“ (Jes 53,2) – auf dem Weg der Kreuzesnachfolge würden die Christen ein gutes Stück vorankommen, wenn sie den Text so zu lesen begännen. Sie könnten bei *Schalom Ben-Chorin* in die Schule gehen, der am Ende seines Jesus-Buches schreibt⁶⁰:

Noch einmal blicken wir auf den Juden Jeschua Ben-Joseph aus Nazareth, der verhöhnt und verlassen am Kreuze hängt. Das schmerzverzerrte Antlitz wird von einem Diadem aus Dornen gekrönt. Der gemarterte Leib blutet aus zahllosen Wunden. So sehen wir ihn noch einmal, den Juden am Kreuze. Seine Stimme dringt durch die Jahrhunderte: „Was ihr einem der Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

c) Das Kreuz Jesu und die Kirche

Markus bezieht die Jüngerschaft Jesu programmatisch auf das Kreuz. Weil Jesus den Weg des Leidens geht, ist der Weg seiner Jünger die Kreuzesnachfolge⁶¹: Sich „in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht“ (das für alle menschlichen Generationen steht) Jesu und seiner „Worte nicht zu schämen“ (8,38), setzt den Willen und die Kraft voraus, Nein zu sich selbst zu sagen, um Ja zu Gott und zum Nächsten sagen zu können (8,35–37). Nur auf dem Weg der Kreuzesnachfolge werden die Jünger Jesu an jene Orte des Elends, der Verzweiflung und des Todes geführt, zu denen Jesus gegangen ist und an denen die Botschaft Jesu am dringlichsten gehört werden will, in Worten und in Taten.

Freilich: Unter dem Kreuz Jesu stehen nicht Petrus und die Zwölf, sondern die Frauen aus Galiläa; während die Jünger Jesu in der Stunde der Passion versagen, ist es Simon von Cyrene, der das Kreuz trägt; und der einzige, der erkennt und ausspricht, wie Jesus stirbt, ist der heidnische Hauptmann. Auch dieser Zug ist für die christliche Leserschaft des Markusevangeliums höchst lehrreich: daß die nachösterlichen Jünger ihr eigenes Versagen angesichts des gekreuzigten Jesus gerade in Petrus und den Zwölfen wiedererkennen müssen, während sie ihr Christusbekenntnis einem heidnischen Henker nachsprechen sollen und die Kreuzesnachfolge, zu der sie aufgefor-

⁶⁰ Bruder Jesus. Der Nazarener aus jüdischer Sicht (dtv 1253), München 1977 (1967), 188.

⁶¹ Vgl. Th. Söding, Die Nachfolge Jesu im Markusevangelium: TThZ 94 (1985) 292–310.

dert sind, an Personen beobachten können, von denen sie viel weniger zu erwarten gewesen wäre – an dem Diasporajuden Simon von Cyrene, der bis dahin gar keinen Kontakt zu Jesus hatte, und an den galiläischen Frauen, von denen im Evangelium bislang kaum die Rede war. Die ekklesiologischen Konsequenzen: Unter dem Kreuz lernt die Kirche, daß sie nichts anderes ist als, paulinisch gesprochen, die Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder, daß sie die Bekenner Jesu Christi auch außerhalb ihrer Kreise suchen kann und daß sie in der Nachfolge Jesu vor allem durch die vielen einfachen, unbekannt, schwachen, noch und noch unterschätzten Frauen und Männer gehalten wird, die nichts anderes tun, als auf den Gekreuzigten zu schauen und ihm die Treue zu bewahren. Es sind die Heiligen.

d) Das Kreuz Jesu und das Ethos der Liebe

Die Figur des leidenden Gerechten, die Jesus als Gekreuzigter in einzigartiger Weise verkörpert, steht für eine Reihe elementarer Tugenden und Werte, auf deren Begründung und Geltung jedes Gemeinwesen angewiesen ist. Der gekreuzigte Jesus steht für jene wahre *Gerechtigkeit*, die nichts mit Gesetzlichkeit oder Herzenshärte zu tun hat und auch nicht in der pflichtgemäßen Erfüllung fremder Vorschriften aufgeht, sondern Gott und dem Nächsten gibt, was ihnen zusteht und zukommt – eine Gerechtigkeit, die aus der Wahrnehmung, Bejahung und Förderung der geschichtlich und geschöpflich gegebenen Lebensverhältnisse resultiert, also aus der Liebe zu Gott und zum Nächsten (Mk 12, 28–34).⁶²

Mit dieser Gerechtigkeit verbindet sich eine *Wahrhaftigkeit*, die weder Rechthaberei noch Besserwisserei ist, sondern Verlässlichkeit und Treue, Einstehen für die Wahrheit, Einsatz für das Lebensrecht des Nächsten. Die Wahrhaftigkeit des Gekreuzigten zeigt sich darin, daß er sich durch die ihm angetane Gewalt nicht verbittern noch verhärten läßt, sondern alles wahrnimmt, wie es ist, um es anzunehmen und zu verwandeln: in das ewige Leben der vollendeten Gottesherrschaft hinein.

Dieser Wahrhaftigkeit entspricht die *Tapferkeit* des leidenden Gerechten – ein Leidens-Mut, der nicht aus Tollkühnheit oder Unempfindlichkeit resultiert, sondern aus innerer Kraft: die bei Jesus

⁶² Zum biblischen Hintergrund vgl. K. Kertelge, Art. Gerechtigkeit (NT), in: J. B. Bauer (Hg), Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz – Wien – Köln 1994, 223 ff.

aus seiner Gottesverwurzelung stammt. Sein Glaubens-Gehorsam (14,32–42) läßt ihn vor der Gewalt nicht zurückweichen, sondern das Leiden, das ihm seine Widersacher zufügen, zum Mittel für die Aufrichtung der Gottesherrschaft machen.

Die Bedingung dieser Tapferkeit Jesu ist seine *Gewaltlosigkeit*, deren Ursache nicht Schwächlichkeit, sondern Freiheit ist, nicht Nachgiebigkeit, sondern eine Leidensfähigkeit, die weiß und akzeptiert, welchen Preis es verlangt, in einer ungerechten Welt der Gerechtigkeit zu dienen, und die bereit ist, diesen Preis zu zahlen: nicht um der Demonstration der eigenen Moralität willen, sondern um der anderen willen, denen dieses Leiden zugute kommen soll.

Das Ethos des Kreuzes – im Grunde ist es, wie Paulus (Röm 5,5 f; 8,35–39; 2 Kor 5,17–21) und Johannes (3,16; 13,1 f) richtig verstanden haben, das Ethos der *Liebe*, die nicht nur eine zwischenmenschliche und innergeschichtliche Realität ist, sondern die Wirklichkeit Gottes selbst ausmacht in seiner Beziehung zu seinem gekreuzigten Sohn Jesus Christus und, vermittelt durch ihn, zu den Menschen (1 Kor 13; 2 Kor 13,13; 1 Joh 4,8.16).

Die ethischen Lektionen des Kreuzes Jesu sind für das menschliche Zusammenleben unverzichtbar, auch wenn ein „aufgeklärter“ Liberalismus und ein „moderner“ Humanismus meinen, sich diese Zusammenhänge verschleiern zu können. Wie es scheint, ist das Ethos der Kreuzes-Agape eher in Lebenssituationen zu erschließen, die von der Erfahrung der Gewalt, der Gottlosigkeit, der Mißachtung der Menschenwürde geprägt sind, als in den modernen Wohlstands- und Erlebnis-Gesellschaften des Westens.⁶³ Um so wichtiger ist die Erinnerung an die Erfahrung existentieller Not, sei es im Krieg, sei es unter der Diktatur, sei es angesichts persönlichen Leids. Der große italienische Lyriker *Giuseppe Ungaretti* schrieb in einer Hymne an die Barmherzigkeit, das Ego des 20. Jahrhunderts portraittierend⁶⁴:

Ein verwundeter Mensch bin ich
Und ich möchte fortgehen
und endlich anlangen
Barmherzigkeit, wo man anhört
Den Menschen, der allein ist mit sich.

⁶³ Vgl. *J. Tischner*, Glaube in düsteren Zeiten, in: P. Hünermann (Hg.), *Das neue Europa. Herausforderung für Kirche und Theologie* (QD 144), Freiburg – Basel – Wien 1993, 111–127.

⁶⁴ *Zeitgefühl / Der Schmerz. Italienisch/deutsch*. Aus dem Italienischen von Michael von Killisch-Horn, München 1991.

Wer die Verwundung am eigenen Leibe spürt, wer Einsamkeit und Heimatlosigkeit im Herzen trägt, der weiß, daß er auf eine Barmherzigkeit angewiesen ist, die ein endgültiges Zuhause bereiten kann und deren erste Tugend ist: das Leid anhören zu können. Das aber kann nur eine personale, keine abstrakte Barmherzigkeit; das Leiden des verwundeten Menschen kann nur anhören, wer es von innen heraus kennt, durch radikale Anteilnahme, und wer sich von diesem Leid doch nicht besiegen läßt: weil er selbst in dem Barmherzigen seine Heimat, seine Stimme, seinen Zuhörer hat.

e) Das Kreuz Jesu und Gott

Der Gekreuzigte vertritt nicht nur die Geltung einer humanen, sozialen, sympathischen Ethik, er konstituiert eine neue Wirklichkeit. Das Kreuz ist nicht in erster Linie Mahnung, sondern Heils-Ereignis inmitten tiefsten Unheils. Jesus ist für Markus nicht nur ein Märtyrer, sondern der Sohn Gottes: gesandt, die Herrschaft Gottes in Wort und Tat zu verkünden, gestorben (1, 15), um durch seinen Tod am Kreuz allen Menschen die Zugehörigkeit zum eschatologischen Bund der Herrschaft Gottes zu vermitteln (14, 24f).

Gerade diese Theozentrik des Kreuzestodes berührt allerdings den wunden Punkt der gesamten neutestamentlichen Theologie. Der Verdacht liegt nahe und erhält immer neue Nahrung, das Kreuz offenbare vor allem die Grausamkeit eines Gottes, der sich von seinem heiligen Zorn durch nichts geringeres abbringen lasse als durch das blutige Opfer seines eigenen unschuldigen Sohnes – mit katastrophalen Folgen für alle Menschen, die nur in der Geste hündischer Unterwerfung vor diesem Gott Gnade finden könnten.⁶⁵

Der Vorwurf mag auf den ersten Blick plausibel erscheinen; er ist gleichwohl im Ansatz falsch. Er verzerrt das Bild Gottes und Jesu zu einer Karikatur.⁶⁶ Markus hat in den Leidensankündigungen Jesu klargestellt (8, 31; 9, 31; 10, 32ff), daß Gott im Kreuzesgeschehen nicht etwa der Empfänger von Ausgleichsleistungen und Ergebnissadressen ist, sondern ganz im Gegenteil: der Gebende. Er „gibt den Menschensohn in die Hände der Menschen“ (8, 31), gar „in die

⁶⁵ Vgl. nur T. Moser, Gottesvergiftung (1976), Frankfurt/M. 1980, 20f.

⁶⁶ Vgl. Th. Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg – Basel – Wien 21996 (=1995), 219–225.

Hände der Sünder dahin“ (14,41)⁶⁷: und zwar nicht etwa aus Fahrlässigkeit oder Interesselosigkeit, sondern aus der unstillbaren Leidenschaft seines Engagements zur Rettung der Menschen, die ihm Feindschaft angekündigt haben (12,1–12), und aus Liebe zu Jesus (1, 11; 9, 7; vgl. 12, 1–12). Denn weil der Vater den Sohn liebt, bejaht und bewirkt er bis in den Tod hinein und durch diesen Tod hindurch, was Jesus für die Menschen sein will und sein soll: der Arzt, der ihre Krankheit heilt (Mk 2,17), der Diener, der sie vom Tode erlöst (10,45), der Menschensohn, der sich im Gericht zu ihnen bekennt (8, 38). Jesus selbst aber, so erzählt es vor allem die Getsemani-Szene, geht nicht etwa aus Angst vor Gott oder aus blinder Unterwerfung, sondern aus freier Überzeugung den Weg seiner Sendung zu Ende – was angesichts der realen Macht der Sünde um ihrer Überwindung willen den Weg nach Golgotha bedeutet.⁶⁸

Jede christliche Theologie und Didaktik des Kreuzes hat von dieser Paradoxalität auszugehen: Wer auf das Ende Jesu schaut, sieht nichts als einen schrecklich leidenden, einsamen Menschen, womöglich ein bedauernswertes Justizopfer, dem Augenschein nach aber einen von Gott verstoßenen Frevler, den sein grausames Schicksal ereilt. Daß gerade dieser Gekreuzigte der „*Sohn Gottes*“ (15,39) sein soll, steht im schreienden Widerspruch zum Faktum des blutigen Kreuzestodes. Für Markus jedoch ist es gerade dieser Widerspruch, der zum Geheimnis (4,11) des Glaubens führt: Nur als der Gekreuzigte ist Jesus der messianische „*König Israels*“ (15,32; vgl. 15,2.12.18ff.26); denn dieser Tod zeigt nicht nur die Intensität des gehorsamen Vertrauens Jesu zu Gott, seinem lieben Vater (Mk 14,32–42), sondern zugleich die Schrankenlosigkeit seines Daseins „*für die Vielen*“ (Mk 14,24), denen er durch sein Sterben den Segen der Gottesherrschaft (Mk 14,25) vermittelt.

Unter dem Kreuz lernen? Am Ende bleibt die Einsicht in eine Wahrheit des Glaubens, die alles Leben trägt und sich in der Gestalt des Todes verbirgt. *Dag Hammerskjöld*, der norwegische UN-Generalsekretär, der 1961 bei einer Friedensmission im Kongo durch

⁶⁷ Zum Motiv vgl. W. Popkes, *Christus traditus*. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATHANT 49), Zürich 1967.

⁶⁸ Dieser Zusammenhang klärt sich im Getsemani-Gebet Jesu; vgl. Th. Söding, *Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Getsemani*. Eine redaktionskritische Auslegung von Mk 14,32–42: BZ 31 (1987) 76–100.

einen Flugzeugabsturz ums Leben kam, notiert unter dem Datum des 30.3.1956⁶⁹, von einer Sentenz *Pascals* ausgehend:

Die dritte Stunde. Und die neunte –. Das ist jetzt. Und jetzt –. Das *ist* jetzt!
„Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là.“⁷⁰

Il ne faut pas –. Und für den Wachenden ist das Ferne gegenwärtig – gegenwärtig auch in Verbindung mit dieser Menschheit, in welcher Jesus jeden Augenblick stirbt in irgendeinem, der dem Weg der inneren Zeichen folgte bis zum Ende.

Liebe und Geduld, Gerechtigkeit und Demut,
Glaube und Mut,
Stille.

⁶⁹ Zeichen am Weg. Übertragen u. eingeleitet von Anton Graf Knyphausen, München 1965 (schwed. 1963), 70.

⁷⁰ *B. Pascal, Pensées*, ed. Chevalier, Paris 1957, 736 (S. 1313). Deutsche Übersetzung: B. Pascal, Schriften zur Religion. Übertragen und eingeleitet von H. U. v. Balthasar (Christliche Meister 17), Einsiedeln 1983, 325: „Jesus wird bis ans Ende der Welt im Toteskampf sein; während dieser Zeit darf man nicht schlafen.“