

DER KÖNIG AM KREUZ

Politik und Religion in der Passionsgeschichte

Thomas Söding

„Der König der Juden“ steht nach allen vier Evangelien am oder beim Kreuz geschrieben (Mt 27,37; Mk 15,26; Lk 23,38; Joh 19,19); Johannes notiert, die Inschrift sei auf Hebräisch, Lateinisch („Römisch“) und Griechisch verfasst worden (Joh 19,20). „König der Juden“ ist eine römische Wendung (Mk 15,2; Mt 27,11; Lk 23,3; Joh 18,33 – Mk 15,9.12; Mt 27,27); sie erklärt sich aus einem Blick von außen (vgl. Mt 2,2) auf den, der in der jüdischen Binnensicht – spöttisch oder gläubig – „König von Israel“ genannt wird (Mk 15,42 par. Mt 27,42 – Joh 1,49; 12,13). Die biblische Form ist ein messianischer Hoheitstitel, der auf die Nathanverheißung (2 Sam 7,14) und die davidische Messiaswürde zurückführt, während „König der Juden“ eine Anklage ist, die den Schuldvorwurf (Mk 15,26 par. Mt 27,37) nennt und den Gekreuzigten demütigen soll: Es gibt keinen König, der am Kreuz hängt; es gibt kein Kreuz, das ein Thron ist. Aber die Evangelien stehen für das Unmögliche ein: Jesus ist der König am Kreuz. Das INRI, das Menetekel eines Pseudo-Messias, ist ein Bekenntnis im Widerspruch. Die Ikonographie des Gekreuzigten hat dieses Paradox in tausenden Bildern vor Augen geführt.¹

Die Historizität des *titulus* ist nicht unumstritten², weil zeitgenössische Parallelen weitab verlaufen und die sublimale Botschaft eindeutig ist. Aber der Verurteilungsgrund, den er angibt, scheint plausibel, weil die Kreuzigung eine römische Exekution ist, die eine politische Motivation gehabt haben wird. Die Inschrift nimmt die Leitfrage auf, die den gesamten Pilatusprozess in allen Varianten der Evangelien bewegt: „Bist du der König der Juden?“ (Mk 15,2; Mt 27,11; Lk 23,3; Joh 18,33). Zwar enthalten die Evangelien keine Prozessprotokolle; aber dass Jesus in Jerusalem als politischer Angeklagter vor Gericht gestanden hat, lässt sich kaum bezweifeln, zumal auch die kurzen römischen

¹ Vgl. März, C.-P., *Jesus. Sein Weg, seine Botschaft, seine Zeit*, Leipzig 2012, 92–97.

² Vgl. Bammel, E., *The titulus*, in: *ders. / Moule, C. F. D.* (Hg.), *Jesus and the Politics of his Days*. Festschrift C. F. D. Moule, Cambridge 1992 (1984), 353–364; Broer, I., *Der Kreuzes-titulus* (Mk 15,26), in: *Busse, U.* (Hg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*. Festschrift R. Hoppe (BBB 166), Göttingen 2011, 267–283.

Rekurse bei Tacitus (ann. XV 44,3)³ und Sueton (Claud. XXV,4)⁴ den Eindruck erwecken, Jesus sei ein Aufrührer gewesen und als solcher gekreuzigt worden, während Josephus ein Komplott durchschaut zu haben meint: Ein Prophet ist als Provokateur hingestellt und getötet worden (ant. XVIII 63f. [3,3])⁵.

1. Fragestellung

Die Passionsgeschichten decken die politische Brisanz des Kreuzestodes Jesu auf. Wie prekär die Verkündigung eines Gekreuzigten als Messias gewesen ist, lässt sich den Paulusbriefen (1 Kor 1,18–25; Gal 6,11) und später dem Dialog Justins mit Tryphon entnehmen (dial. 89,2). Nicht leichter war es, einen Menschen, den ein römischer Richter als politischen Rebell abgeurteilt hat, als messianischen Friedensstifter zu verkünden. Pontius Pilatus⁶ hat als Präfekt⁷ in Stellvertretung des Kaisers gehandelt.⁸ Er hat einen politischen Prozess geführt. Ob er ein regelrechtes Urteil (*pro tribunale*) gefällt oder einen reinen Verwaltungsakt (*recognitio*) gesetzt hat: Er trägt die juristische und politische Verantwortung. Deshalb muss Jesus aber wegen der Kreuzigung als Staatsfeind gel-

³ Vgl. Miller, N. P. (Hg.), Tacitus, annals XIV, London 1995 (repr.).

⁴ Zu den abweichenden Lesarten und zur originalen Lesart „Chresto“ vgl. Boman, J., Impulsore Cherestro? Suetonis' „Divus Claudius“ 25.4 in sources and manuscripts, in: Studium Biblicum Franciscanum: Liber annuus 61 (2011) 355–376.

⁵ Vgl. Bardet, S., Le Testimonium Flavianum. Examen historique, considerations historiographique. Postface de Pierre Geoltrain (Collection Joseph et sons temps), Paris ²2002; Whealey, A., Josephus on Jesus. The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times (Studies in Biblical Literature 36), New York et al. 2003; Horn, F.-W., Das „Testimonium Flavianum“ aus neutestamentlicher Perspektive, in: Böttrich, C. / Herzer, J. (Hg.) unter Mitarbeit von Reiprich, T., Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum, 25. – 28. Mai 2006, Greifswald (WUNT 209), Tübingen 2007, 117–136; Niemand, C., Das Testimonium Flavianum. Befunde, Diskussionsstand, Perspektiven, in: Protokolle zur Bibel 17 (2008) 45–71; Whealey, A., Josephus, Eusebius of Caesarea, and the „Testimonium Flavianum“, in: ebd. 73–116; Victor, U., Das „Testimonium Flavianum“ – ein authentischer Text des Josephus, in: Novum Testamentum 52 (2010) 72–82.

⁶ Vgl. Egger, P., Crucifixus sub Pontio Pilato. Das crimen Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen (NTA 32), Münster 1997; Bond, H. K., Pontius Pilate in History and Interpretation (MSSNTS 100), Cambridge 1999; Demandt, A., Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte, Wien u. a. 1999; Pilatus und der Prozess Jesu: Welt und Umwelt der Bibel Nr. 56 (2/2010); Martini, R.-P., Pontius Pilatus. Römer, Ritter, Richter, Frankfurt/M. 2012.

⁷ Vgl. Eck, W., Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palaestina, Tübingen 2007, 23–51.

⁸ Vgl. Rosen, K., Der Prozeß Jesu und die römische Provinzialverwaltung, in: Dickerhof, H. (Hg.), Festgabe H. Hürten, Frankfurt/M. 1988, 121–143; Mikat, P., Art. Prozeß Jesu II. Rechtsgeschichtlich, in: LThK 8 (1999) 676–678.

ten. Seine Liquidation hätte das „Übel“, von dem Tacitus spricht, an der Wurzel packen sollen; die Anhängerschaft Jesu lebt gefährlich.

Die exegetische Forschung hat die Brisanz der Passionsberichte regelmäßig erkannt, aber widersprüchlich gedeutet. Nach dem einen Typ durchzieht die Erzählungen ein apologetischer Ton⁹: Pilatus werde entlastet; Jesus solle als politisch unverdächtig dargestellt, der ganze Prozess als großes Missverständnis hingestellt werden, das die Beziehungen zwischen den Christen und dem römischen Staat nicht weiter zu belasten brauche. Nach dem anderen Typ durchzieht die Prozessgeschichten aber der Geist der Revolte¹⁰: Jesus sei der wahre König, Tiberius der Usurpator, dessen schmutziges Geschäft in Palästina sein Statthalter Pontius Pilatus betreibe; in der Entstehungszeit der Evangelien gehe es um eine Entzauberung der römischen Staatsideologie, die unter der Ägide der Flavier¹¹ wieder zu Kräften gekommen ist¹²; Jesus habe zeit seines Lebens dafür eingestanden, dass Gott allein als König herrsche; die Passionsgeschichten seien in diesem Geist geschrieben worden und müssten deshalb vor allem aus dem Gegensatz zur römischen Politik interpretiert werden, deren Gerichtsbarkeit in der Provinz den imperialen Anspruch der Weltmacht manifestiere.

Beide Interpretationstypen sind seit langem ausgebildet; beide kennen starke Schwankungen in den Zustimmungswerten; beide greifen zu kurz. Die harmonisierende Deutung folgt der östlichen Linie, die Pilatus, den römischen Richter, eher als Opfer denn als Täter sieht; die kontrastierende Deutung folgt der westlichen Linie, die den strukturellen Konflikt von Staat und Kirche auf den Pilatusprozess projiziert. Im Kern geht es um das Verhältnis des Glaubens zur Macht und um die theologische Bedeutung des römischen Rechts, vor allem jedoch um die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die Macht und Ehre Gottes in ihrem Verhältnis zur Ohnmacht und zur Schande, zum Leid und zur Schuld der Menschen. Das Kontrastmodell muss vor dem Missverständnis bewahrt werden, Jesus habe eine Art Gottesstaat auf Erden errichten wollen, der keine menschliche, sondern nur eine göttliche Hierarchie kenne; sein Wort zum Steuerzahlen (Mk 12,13–17 parr.)¹³ spricht eine andere Sprache. Das Harmoniemodell muss vor dem Missverständnis bewahrt werden, Jesus habe sich einem Quietismus

⁹ Vgl. *Vermes, G.*, Die Passion. Die wahre Geschichte der letzten Tage Jesu, Darmstadt 2006; *Reinbold, W.*, Der Prozess Jesu, Göttingen 2006, 164ff.

¹⁰ Vgl. *Crossan, J. D.*, God and Empire. Jesus against Rome, then and now, San Francisco 2007.

¹¹ Vgl. *Pfeiffer, S.*, Die Zeit der Flavier. Vespasian – Titus – Domitian, Darmstadt 2009.

¹² Vgl. *Ebner, M.*, Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier. Eine politische Lektüre des ältesten „Evangeliums“, in: BiKi 66 (2011) 64–69.

¹³ Exegetische Basisinformationen bei *Uknong, J. S.*, Tribute to Caesar, Mark 12:13–17 (Mt 22:15–22; Lk 20:20–26), in: Neotestamentica 33 (1999) 433–444.

verschrieben, der nur den inneren Frieden suche; die politische Metaphorik der Königsherrschaft Gottes im Herzen seiner Verkündigung verströmt einen anderen Geist. Beide Interpretationstypen werden der Dialektik von Politik und Religion nicht gerecht, die den Passionsgeschichten¹⁴ eingeschrieben ist.

Diese Dialektik muss neu bestimmt werden. Den Hintergrund bildet die politische Theologie Roms, die eine Symbiose von Macht und Religion propagiert¹⁵; im Vordergrund steht die politische Theologie Jesu, die Gottes Herrschaft als universale Heilsmacht proklamiert¹⁶. Die Evangelisten erzählen aus der Perspektive derjenigen, die in Jesus den Kyrios, den messianischen König, den Retter der Welt erkennen; sie wissen sich herausgefordert, den Kreuzestod Jesu *sub Pontio Pilato* historisch zu erklären, vor allem aber theologisch zu verstehen. Alle Evangelisten spielen die politische Karte, aber nicht um sich leichter mit dem Leben im römischen Staat zu arrangieren oder im Untergrund zum Aufstand zu blasen. Vielmehr wollen sie zum einen – aus ihrer Sicht – den Sachverhalt und Prozessverlauf klären, überzeugt von der Unschuld Jesu. Zum anderen wollen sie die Frage des Pilatus als versteckte Glaubensfrage entdecken lassen und die dialektische Antwort begründen, die das Kreuz als Symbol der Königsherrschaft Gottes erkennt. Alle dringen von verschiedenen Standpunkten aus auf unterschiedlichen Wegen zu einer Antwort vor; dadurch entsteht ein breites Spektrum an Positionen, die historisch wie theologisch aussichtsreich sind.

2. Die markinische Perspektive: Die Gerechtigkeit des Verurteilten

Die markinische Passionsgeschichte, die Matthäus wie Lukas als Quelle gedient zu haben scheint, prägt charakteristische Motive, die Jesu königliche Würde gerade dort zeigen, wo er tiefste Schande erleidet¹⁷: Im Verhör vor Pilatus gibt er durch sein vielsagendes „Du sagst es“ wie durch sein beredtes Schweigen eine geheime Antwort auf die Frage, ob er der Judenkönig sei (Mk 15,1–15); bei der Geißelung wird er von den römischen Soldaten als Dornenkönig verlacht (Mk 15,16–20a); unter dem Kreuz wird er von den jüdischen Passanten

¹⁴ Zur Exegese vgl. *Gielen, M.*, Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte, Stuttgart u. a. 2008.

¹⁵ Vgl. *Rüpke, J.*, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2006 (2001).

¹⁶ Vgl. *Söding, T.*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg/Br. u. a. 2012 (2011).

¹⁷ Zum Kontrast von Ehre und Schande als Kriterium antiker Anthropologie vgl. *Malina, B. J.*, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten, Stuttgart u. a. 1993 (engl. 1981).

als „König von Israel“ verspottet, aber nach seinem Tod vom Hauptmann der Soldaten als „Gottes Sohn“ erkannt (Mk 15,20b–41); noch der Bericht, dass sein Leichnam nicht verscharrt, sondern von einem Ratsherrn ehrenvoll beigesetzt worden ist (Mk 15,42–47), spiegelt die unglaubliche Geschichte, dass der Messias-König ans Kreuz geschlagen worden ist und der Gekreuzigte ein Mann Gottes ist. Die Christologie der Passionsgeschichten macht sich durchaus an Hoheitstiteln fest: Gottessohn, Menschensohn, Christus. Sie werden aber gebrochen gebraucht. Die entscheidende Christologie ergibt sich aus dem Gang der Erzählung: Jesus ist der Gerechte, der leidet; er ist der Verurteilte, den seine Richter am Jüngsten Tag als göttlichen Menschensohn wiedersehen werden (Mk 14,62).¹⁸

a) *Der Prozess vor Pilatus*

Markus hat die politische Dimension der Passionsgeschichte für den Pilatusprozess aufgespart. Dort erschließt sie die tödliche Anklage wie die verhängnisvolle Rolle des Richters.

(1) *Die Anklage*

Im vorangehenden Prozess vor dem Hohen Rat (Mk 14,53–65)¹⁹, der mit der Überstellung Jesu an Pilatus endet (Mk 15,1), stehen nicht König und Kaiser, nicht Rom und die Weltmacht auf der Tagesordnung, sondern Tempel und Priester, Himmel und Erde, Gott und Messias. Diese Punkte greifen wesentliche Momente der Evangeliumsverkündigung Jesu auf: seine Revolution der Heiligkeit im Heiligtum (Mk 11,15–19), seine Inanspruchnahme himmlischer Vollmacht (Mk 2,1–12), seine Präsentation als Gottessohn (Mk 9,2–8), Davidssohn (Mk 10,46–52; vgl. 11,1–11) und Menschensohn (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff. u. ö.). Der Evangelist erzählt aber, dass vor den Schranken des römischen Gerichts nichts von dem, was im Synhedrion verhandelt worden war, zur Anklage kommt, also auch nichts von dem, was Jesus verkündet hat, sondern nur die groteske Verdrehung seiner Reich-Gottes-Botschaft zum Manifest eines religiösen Aufstandes im Stil der Zeloten. Nach Markus weiß der römische Richter sofort, dass er nach der Königswürde Jesu zu fragen hat – und zwar in seiner Sprache, in seinem Sinn, in seiner Verantwortung (Mk 15,2). Das Evangelium

¹⁸ Vgl. *Reichardt, M.*, Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium (SBB 62), Stuttgart 2009, 284–333.

¹⁹ Vgl. *Wischmeyer, O.*, Der Prozess Jesu aus der Sicht des Papstes, in: *Söding, T.* (Hg.), Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. u. a. 2011, 33–64.

hat also eine Leerstelle, in der eine entscheidende Wende passiert sein muss: Die Ankläger (Mk 15,3) müssen denjenigen, den der Hohepriester der Gotteslästerung beschuldigt hatte (Mk 14,63)²⁰, vor Pilatus als potentiellen Gegenkönig hingestellt haben, damit er zum Kreuz verurteilt werde.

In dieser verborgenen Volte spiegelt sich das rechtsgeschichtliche Wissen, dass weder ein religiöser Messiasanspruch noch eine religiöse Tempelkritik als solche in den Augen der Römer ein Kapitalverbrechen sein müssen, so sehr sie als Schutzmacht des Heiligtums gefordert sind und messianische Stimmungen mit Argusaugen beobachten. Der Bericht, den Josephus von den unruhigen Zeiten vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges erstattet, liefert zahlreiche Beispiele jüdischer Propheten und Pseudopropheten, die nur dann von den Römern bestraft werden, wenn sie zu dem Urteil gelangen, die innere Sicherheit sei gefährdet.²¹ In der markinischen Leerstelle spiegelt sich aber vor allem die Überzeugung von der Unschuld Jesu und dem Unrecht, das ihm angetan worden ist: Der römische Prozess musste manipuliert worden sein, um zum bösen Ende zu kommen.

Diese Unschuld und dieses Unrecht werden zum Schlüssel für die markinische Sicht des Verhältnisses von Politik und Religion. Bis in den Kreuzigungsbericht hinein zeichnet der Evangelist Jesus als Gerechten, der leidet, weil ihm sein Recht genommen wird, der aber noch in der Klage der Gottverlassenheit (Mk 15,34 – Ps 22,2) an seiner Gottes- und Nächstenliebe festhält. Seine Gottessohnschaft, die ihn als davidischer Messias König in Jerusalem hat einziehen lassen (Mk 11,1–11)²², hängt an dieser Gerechtigkeit, weil sie es ist, in der er alles auf Gott setzt und sich für die Menschen hingibt. Sie umschließt die tiefste Ohnmacht, ja die größte Qual, weil sie Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit verbindet, um nicht Unrecht zu tun, sondern Gott die Ehre zu erweisen. Deshalb misst sie in der Not des Kreuzes die unendliche Reichweite der Hingabe Jesu aus, die seinen Dienst am Heil der Menschen bis in den Tod leistet

²⁰ Vgl. *Dunn, J. D. G.*, „Are You the Messiah?“. Is the Crux of Mark 14.61–62 Resolvable?, in: *Horrell, D. G. / Tuckett, C. M.* (Hg.), *Christology, Controversy and Community*. Festschrift D. R. Catchpole (NT.S 99), Leiden 2000, 1–22. Zum synoptischen Vergleich vgl. *Grelot, P.*, La réponse de Jésus a Caïphe, in: *Franco, E.* (Hg.), *Mysterium regni ministerium verbi* (Mc 4,11; At 6,4). Festschrift V. Fusco (RivBib.S 38), Bologna 2000, 581–585.

²¹ Vgl. *Dormeyer, D.*, „Stasis“-Vorwürfe gegen Juden und Christen und Rechtsbrüche in Prozessverfahren gegen sie nach Josephus' „Bellum Judaicum“ und Mk 15,1–20 parr., in: *Kalms, J. U.* (Hg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* (Münsteraner Judaistische Studien 6), Münster 2000, 63–78.

²² Vgl. *März, C.-P.*, „Siehe, dein König kommt zu dir ...“. Der „Einzug“ in Jerusalem, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 38 (2009) 5–13.

(Mk 10,45)²³. Dieser Dienst wird von Jesus mit den Machtspielen der weltlichen Herrscher kontrastiert, unter denen die Völker leiden (Mk 10,42ff.). Markus hat eine Kreuzestheologie, die nicht wie die paulinische aus dem Gegensatz von Sinn und Unsinn²⁴, sondern aus dem Gegensatz von Macht und Ohnmacht entwickelt wird.²⁵ Während Paulus die Torheit des Kreuzes als Weisheit Gottes entdecken lässt, zeigt Markus den Sieg Jesu in der Niederlage. Das verschärft die politische Brisanz. Der Evangelist kontrastiert die Gerechtigkeit Jesu mit der Ungerechtigkeit der Welt, die auf seinen Heildienst angewiesen ist: Dass im Prozess Jesu das Recht gebeugt wird, zeigt wie in einem Brennglas die Schuld der Menschen; wie Jesus das ungerechte Urteil erleidet, zeichnet den Weg der Erlösung vor, die gegen den Augenschein Gottes Herrschaft verwirklicht. Er lässt die Anklage, politische Unruhe zu stiften, an sich abprallen; durch sein Schweigen entlarvt er den Schauprozess; er reagiert auf Gewalt nicht mit Gegengewalt; er nimmt sein Leiden an. Dadurch strahlt er als Einziger in der Passion Souveränität aus: Er verweigert sich der Willkürjustiz wie den Rachedgedanken; er ist ganz und gar der Leidende – und als solcher erweist er seine Gottessohnschaft zum Heil der Menschen, der Opfer und auch der Täter.

(2) Der Richter

Pilatus wird von Markus als schwankender Machtmensch gezeichnet. Er spielt zwar seine Rolle als römischer Richter: Er konfrontiert Jesus mit der Anklage (Mk 15,2.4); er nimmt sein – historisch strittiges – Gewohnheitsrecht wahr, zum Paschafest eine Amnestie zu erlassen (Mk 15,6–11); er entscheidet, Jesus zu geißeln und zu kreuzigen (Mk 15,15). Aber er wird nach Markus seiner Aufgabe nicht gerecht. Er ist ein *cunctator*: Er erkennt die Unschuld Jesu (Mk 15,14), spricht ihn aber nicht frei; er durchschaut die niederen Motive der Ankläger (Mk 15,10), weist sie aber nicht in die Schranken; er will die Pascha-Amnestie nutzen, um aus der Bredouille zu kommen, gibt aber dem Willen des aufgeputschten Volkes nach und lässt Barabbas²⁶ frei (Mk 15,15), obwohl der ein Mörder ist und einen Aufruhr (στάσις) angezettelt hat (Mk 15,7).

²³ Vgl. meinen Artikel: „Nicht bedient zu werden, sondern zu dienen“ (Mk 10,45). Diakonie und Diakonat im Licht des Neuen Testaments, in: *Armbruster, K. / Mühl, M.* (Hg.), *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* (QD 232), Freiburg/Br. u. a. 2009, 30–62.

²⁴ Vgl. *Theißen, G.*, Das Kreuz als Sühne und Ärgernis. Zwei Deutungen des Todes Jesu, in: *Sänger, D. / Mell, U.* (Hg.), *Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen Theologie und Literatur* (WUNT 198), Tübingen 2006, 427–455.

²⁵ Vgl. *Klumbies, P.-G.*, *Der Mythos bei Markus* (BZNW 108), Berlin – New York 2001.

²⁶ Vgl. *Bond, H. K.*, *Barabbas remembered*, in: *Oropeza, Brisio J.* (Hg.), *Jesus and Paul. Festschrift* J. D. G. Dunn, London 2009, 59–71.

Pilatus scheitert aber nicht nur an seiner Aufgabe als Richter, sondern auch an Jesus. Er müsste über ihn gerecht urteilen, liefert ihn aber wider besseren Wissens der Folter und dem Tod aus. Er müsste über ihn die Wahrheit herausbekommen, vertuscht sie aber. Er müsste seine richterliche Macht ausüben, ist aber von vornherein in der Defensive. Das „Du sagst es“ Jesu (Mk 15,2) nimmt er nicht etwa als Geständnis²⁷, sondern als indirekte Aufforderung, der Sache auf den Grund zu gehen. Das Schweigen²⁸ wertet er gleichfalls nicht als stillschweigende Zustimmung, sondern als Indiz seiner Unschuld, ohne jedoch daraus die juristisch korrekten Konsequenzen zu ziehen. Markus schreibt, dass Pilatus ins Staunen geraten sei (Mk 15,5); aber es ist nicht wie das der Menschen in der Dekapolis, die von Jesu Exorzismus hören (Mk 5,20), sondern wie das Entsetzen der Nazarethaner (Mk 6,2), das den ersten Schritt zum Unglauben (Mk 6,6) bildet. Pilatus geht der Sache Jesu nicht nach, wie es seines Amtes gewesen wäre; deshalb begeht er einen Justizmord. Das markinische Bild ist an dieser Stelle klar: Wäre es nach Recht und Gesetz gegangen, hätte Jesus niemals gekreuzigt werden dürfen. Der Versager ist Pilatus: kein moralisches Monster, aber ein korrupter Beamter; am Ende ist er ein Getriebener, weil er das Gesetz des Handelns nicht aus der Hand geben will. Jesus lässt mit sich geschehen, was er nicht ändern kann, ordnet die Passion aber wortlos, doch genau so, wie er es mehrfach prophezeit hat, dem geheimnisvollen Willen Gottes zu, dem er sich anheimgestellt hat (Mk 14,36). Die *via dolorosa* wird die vorerst letzte Etappe auf dem „Weg des Herrn“ (Mk 1,2).

b) Die Verspottung durch die Soldaten

Auf die Verurteilung als Judenkönig folgt die Travestie einer Königsproklamation (Mk 15,16–20a)²⁹. Entscheidende Insignien der Macht tauchen auf: die Krone, das Zepter und der Mantel. Aber die Krone ist aus Dornen, das Zepter ist zum Rohrstock mutiert, und der Mantel ist reine Staffage. Eine Ankleidung findet statt, eine Proskynese, eine Akklamation; die „ganze Kohorte“ (Mk 15,16) spielt mit. Aber alles ist nur Spott und Hohn, Zeichen größter Verachtung, vergiftet durch Gewalt. Im Markusevangelium wiederholt sich, was vor dem Hohen Rat passiert ist (Mk 14,65); die Verspottung durch die Soldaten nimmt die

²⁷ So Paulus, C., Einige Bemerkungen zum Prozeß Jesu bei den Synoptikern, in: ZSRG 102 (1985) 437–445, hier 442.

²⁸ Vgl. Theobald, M., „[...] er aber schwieg“ (Mk 14,61; vgl. 15,5). Die Frage nach der Verantwortlichkeit Jesu im Pilatus-Prozess, in: U. Busse (Hg.), Festschrift R. Hoppe (s. Anm. 2) 233–265.

²⁹ Vgl. Mutschler, B., Die Verspottung des Königs der Juden. Jesu Verspottung in Jerusalem unter dem Blickwinkel einer parodierten Königsaudienz (BThSt 101), Neukirchen-Vluyn 2008.

Verhöhnung des Gekreuzigten vorweg, zu der es auf Golgotha kommen wird (Mk 15,29–32). Nachdem die römischen Soldaten, so jedenfalls die Propaganda, 69 n. Chr. auf dem Jerusalemfeldzug ihren Kommandanten Vespasian als Alleinherrscher proklamiert hatten (Ios., bell. IV 601), bietet sich eine politisch stimulierte Lektüre an. Aber der Textsinn reicht tiefer: Jesus wird als Judenkönig verhöhnt.³⁰ So wie er, der leidende Gottesknecht (Jes 52,14; 53,3f.7), im Synhedrion von den Vertretern seines eigenen Volkes geschlagen und verspottet wird (Mk 14,65), so erfährt er hier „am eigenen Leibe die Schmähungen des Volkes Gottes durch dessen Feinde“³¹. Jesus wird von Markus als Opfer charakterisiert; Jesus erträgt stumm, was mit ihm geschieht, ohne dass der Evangelist ein Wort, eine Regung, eine Emotion berichtete. Das passt zum Schweigen Jesu beim Prozess vor dem Hohen Rat und vor Pilatus. Jesus wird verspottet, aber nicht verwirrt; er wird geschlagen, aber nicht gebrochen. Die Dornenkrone wird zum Symbol einer ganz neuen Art von Königtum. Es ist die Not der Leidenden, die vor Gott zählt; es ist das unschuldige Opfer, dem göttliche Kraft zuteilwird.

c) Die Kreuzigung

Die Kreuzigungsszene verbreitert das Bild. Die Soldaten üben ihr blutiges Handwerk aus (Mk 15,20b–27). Von den Spöttern (Mk 15,29–32) wird der Königstitel karikiert. So wie Markus sie sprechen lässt, rekapitulieren sie satirisch das Wirken Jesu und die beiden Prozesse. Zwei Voten werden berichtet. Beide fordern Jesus auf, vom Kreuz herabzusteigen, weil er nur so seinen messianischen Anspruch einlösen könne (Mk 15,30.32).

(1) Die Spötter auf Golgotha

Die Passanten greifen auf den jüdischen Prozess und die Tempelaktion zurück (Mk 15,29f.): Die Ohnmacht des Gekreuzigten scheint sein Tempelwort als verrückte Allmachtsphantasie zu entlarven. Die Aufforderung: „Hilf dir selbst!“ konterkariert die Hilfe, die Jesus nach dem Markusevangelium so vielen Kranken gebracht hat, die ihrerseits die Not im Volke Israel personifizieren. Hinter dem Ausruf steht nicht etwa die Erwartung, Jesus werde vom Kreuz loskommen, sondern die Überzeugung, das grausame Ende widerlege alle Hoffnungen, die auf ihn gesetzt worden sind, und alle Ansprüche, die er erhoben hat. Die

³⁰ Eine Parallele zeichnet Philo Bericht über eine antisemitische Ausschreitung in Alexandria aus dem Jahr 41 n. Chr. (in Flacc. 6 § 36–39).

³¹ *Dschulnigg, P.*, Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart u. a. 2007, 392.

markinischen Heilungsgeschichten haben unverkennbar einen messianischen Grundton; zum Schluss ist es explizit der „Sohn Davids“, dessen Erbarmen angerufen wird (Mk 10,46–52). Diese Christologie scheint durchkreuzt. Doch ist dies für Markus nur Schein. Die Wahrheit ist: Würde Jesus sich selbst helfen, würde er sich selbst untreu werden und die Leidenden verraten. Denn er würde sich als jemand erweisen, der selbst gerettet werden müsste, nicht aber einfach nur der Retter sein könnte; er würde im eigenen Interesse handeln, nicht aber ganz im Dienst für diejenigen aufgehen, zu denen er als „Arzt“ gesandt ist (Mk 2,17).

Die „Hohenpriester“ und „Schriftgelehrten“ (Mk 15,31) knüpfen hier an. Wie die Bewohner von Nazareth (Mk 6,2f.) bezweifeln sie zwar nicht, dass Jesus „anderen geholfen“ hat; aber sie sprechen diesen Hilfeleistungen jeden messianischen Wert ab, weil er jetzt hilflos am Holz hängt (Mk 15,32). Sie sehen auch die politischen Implikationen. Sie reden nicht Jesus selbst an wie die vorbeiziehenden Spötter, sondern sprechen vor ihm und untereinander, in der Öffentlichkeit von Golgotha. Sie klären in ihrem Sinn das Szenario. Nachdem ihr Coup geglückt ist, Jesus vor Pilatus als „König der Juden“ hinzustellen, konfrontieren sie ihn jetzt mit dem Widerspruch ihrer eigenen Messiaserwartung. Sie nennen ihn „Christus, König von Israel“ (Mk 15,32), wie es jüdischer Christologie entspricht; aber sie wollen gerade kein Bekenntnis zu ihm ablegen, sondern ihrer eigenen Überzeugung Ausdruck verleihen: Wäre er wirklich der Messias, hinge er nicht am Kreuz; nur wenn er herabstiege, wäre er glaubwürdig; da er dies nicht kann, ist er widerlegt. Das Kreuz scheint der definitive Beweis, dass Jesus ein von Gott Verdammter ist. Dieses Urteil ist nicht nur durch die allgemeine Überzeugung von der Schande des Kreuzestodes gedeckt, sondern auch von der sakralrechtlichen Bestimmung Dtn 21,23, dass „verflucht ist, wer am Holze hängt“. Markus hat diesen Hintergrund – anders als Paulus (Gal 3,13) – nicht direkt beleuchtet; aber die Verspottungsszenen heben sich vor ihm ab.

(2) Die Klage am Kreuz

Jesus ist dem Spott ausgesetzt. Wie er mitten in seinem Wirken die Zeichenforderung zurückgewiesen hat (Mk 8,11ff.), so übergeht er hier die Provokationen mit Stillschweigen. Was ihn bewegt, ist sein Verhältnis zu Gott, an dem sein Verhältnis zu den Menschen hängt. Markus hat sich – wohl mit seiner Tradition – von Ps 22 inspirieren lassen, die Kreuzigung Jesu zu erzählen. Jesu letztes Wort ist das erste Wort des Gebetes, das der leidende Gerechte an den Einzigen richtet, der ihm helfen kann: Gott, der ihn verlassen hat (Mk 15,34). Der Evangelist sieht im Klageschrei ein paradoxes Vertrauensbekenntnis: Gott hat ihn „ver-

lassen“ – weil er ihn „ausgeliefert“ oder „hingegen“ hat (Mk 9,31; 10,32ff.; 14,41).³² Diese Gabe ist kein Verrat des Sohnes durch seinen Vater, sondern Verwirklichung jenes Heilswillens, zu dessen Bejahung Jesus sich durchringt (Mk 14,36). Deshalb bleibt Gott, der Vater, für Jesus auch „mein“ Gott – wie-wohl er auf die Frage nach dem Warum oder Wozu seines Leidens keine Antwort weiß, so wie er auch in Gethsemane sich nicht zu schade war, für sein eigenes Leben zu beten. Das Klagewort am Kreuz ist ein extremer Ausdruck eben der Gottesliebe, an der die gesamte messianische Sendung Jesu hängt.³³ Es zeigt Jesus als leidenden Gerechten, als unschuldig Verurteilten, dessen Sache Gott allein führt, weil alle sich von ihm abgewendet haben. In der äußersten Krise erweist und bewährt sich die Theozentrik Jesu als Lebensnerv seiner Messianität. Der König hängt am Kreuz, weil er in der größten Not allein auf Gott setzt. Im Kreuz konzentriert sich die Herrschaft Gottes, weil Jesus seiner Sendung bis zum letzten Atemzug treu bleibt und Gott ihn aus keinem anderen Grund verlassen hat als dem, seine Königsherrschaft durch den Sohn zu vollenden und Jesus bis zum Ende den Weg gehen zu lassen, den er gesandt worden ist und gewählt hat.

(3) *Das Votum des Hauptmanns*

Der einzige, der unter dem Kreuz eine Ahnung gewinnt, was sich ereignet, ist ausgerechnet der römische Anführer eben jener Rotte, die sich gerade bei der Verspottung Jesu hervorgetan hat.³⁴ Von ihm schreibt Markus: „Als der Centurio aber, der ihm gegenüberstand, sah, wie er aushauchte, sprach er: ‚Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn‘“ (Mk 15,39). Das ist weniger ein echtes Bekenntnis denn ein Nachruf³⁵, dessen christologisches Potential durch die nach-österliche Evangelienerzählung abgerufen wird.

Dass es der Hauptmann ist, der so redet, hat eine ekklesiologische Pointe: Er verweist auf die Heiden, die zum Glauben erst geführt werden sollen. Allerdings sind auch die politischen Untertöne zu hören. Der Hauptmann ist nicht

³² Zur Auslegung vgl. *Weihls, A.*, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), Würzburg 2003.

³³ Betont von *Ringleben, J.*, Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008, 237–271.

³⁴ Vgl. *Söding, T.*, Lernen unter dem Kreuz – Neutestamentliche Lektionen. Zum markinischen Kreuzigungsbericht (Mk 15,20–41), in: *Maier, H.* (Hg.), Das Kreuz im Widerspruch. Der Kreuzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse (QD 166), Freiburg/Br. u. a. 1996, 77–108.

³⁵ Vgl. *Kampling, R.*, Henker – Zeuge – Bekenner? Fragen zur Auslegung von Mk 15,39 (1993) in: *ders.*, Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel, hg. v. *M. Blum* (SBB 47), Stuttgart 2002, 3–20.



nur der Anführer des Hinrichtungskommandos, sondern auch der offizielle Beobachter, der Bericht erstatten muss (Mk 15,44f.). Er ist die römische Gegenfigur zu Pilatus. Während der alle Möglichkeiten hatte, Jesus gerecht zu werden, aber durch sein Lavieren versagt hat, hatte der Hauptmann keine Möglichkeit, sich der Exekution zu entziehen, ist aber durch genaue Beobachtung zu einer echten Erkenntnis gelangt. Damit ist er als römischer Zeuge geeignet, die Wahrheit über Jesus ans Licht zu bringen. Die Legende hat sich diese Chance nicht entgehen lassen; sie kennt den Namen Longinus und verbindet ihn mit der heiligen Lanze aus der Johannespassion. Markus bleibt zurückhaltend, ist aber desto klarer: Es ist ein literarischer Topos, dass der Henker sich als Erster bekehrt; aber es ist eine politische Botschaft, dass dort, wo das Unrecht vollstreckt wurde, ein öffentliches Glaubenszeugnis abgelegt wird. Das ist für Markus entscheidend. Der Verurteilte ist der Gerechte; der Gekreuzigte ist der messianische König.

3. Die matthäische Perspektive: Die Macht des Leidenden

Matthäus folgt in seiner Passionsgeschichte weitgehend Markus.³⁶ Es gibt eine ganze Reihe von Varianten, die zeigen, wie intensiv er sich seine Vorlage angeeignet hat. Sie setzen neue Akzente, unterstreichen aber die markinische Grundlinie. Die Notiz (Mt 27,19), dass für die Frau des Pilatus die Kreuzigung zum Albtraum geworden ist³⁷, unterstreicht die Unschuld Jesu.³⁸ Ob die sprichwörtlich gewordene Händewaschung (Mt 27,24; vgl. Ps 26,6) wirklich die Unschuld³⁹ oder nicht eher die Schuld des Pilatus⁴⁰ zeigen soll, ist seit alters strittig.

³⁶ Vgl. *Söding, T.*, Spaltung und Erschütterung. Golgatha in der Matthäuspassion, in: *Heinen, U. / Steiger, A.* (Hg.), *Golgatha in den Konfessionen und den Medien der frühen Neuzeit* (AKG 113), Göttingen 2010, 1–23.

³⁷ Vgl. *Fascher, E.*, Das Weib des Pilatus (Matthäus 27,19). Die Auferweckung der Heiligen (Matthäus 27,51–53). Zwei Studien zur Geschichte der Schriftauslegung (HM 20), Halle/S. 1951, 5–31; *Kany, R.*, Claudia Procula und der große Pan. Zur antiken, paganen und christlichen Vorgeschichte eines Traumes in Dorothy Sayers' *The Man Born to be a King*, in: *Arcadia* 30 (1995) 62–70; *ders.*, Die Frau des Pilatus und ihr Name. Ein Kapitel aus der Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, in: *ZNW* 86 (1995) 104–110.

³⁸ Es handelt sich um einen Topos (*Appianus*, *bell. civ.* 2,16 [115]; *TestJos.* 14; *Iosephus*, *vir.* 16,342.355; *bell.* 3,314; *ant.* 12,204; 20,135), den Matthäus in seiner Überlieferung gefunden haben dürfte; vgl. *Luz, U.*, *Das Evangelium nach Matthäus I/4* (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn 2002, 268.

³⁹ So *Origenes*, in *Matth.* 118 (CGS Orig. VI 251); *Hieronymus*, in *Matth.* 267.

⁴⁰ So *Leo der Große*, *Neunzehn Passionspredigten* (Sermo LII–LXX) BKV I/55 (1927) 79–189: 8 (59),2 (118f.); *Ambrosius*, in *Matth.* 10,100 (493); *Augustinus*, *Sermo* 152 (PL 39, 2041).

Der Blutruf des Volkes (Mt 27,25)⁴¹, der seiner Gattung nach nicht eine Selbstverfluchung, sondern eine Verantwortungsübernahme ist und bei Matthäus durch die Abendmahlstradition dialektisch zur Heilsvermittlung gewendet wird, weil Jesu Blut „zur Vergebung der Sünden“ vergossen wird (Mt 26,26), betont die Öffentlichkeit des Prozesses und seine Bedeutung für das Schicksal des Judentums. Jesus ist der leidende Gerechte, der seinen Weg geht, die Gottesherrschaft aufzurichten, auch durch das Leiden. Er verwirklicht durch seine Passion auf Erden, was im Himmel vollendet ist: Gottes Königtum. Durch den Pilatusprozess gelangt die Jesusgeschichte in jenen weltweiten Horizont, den die Völkermission mit der Jüngerschaft Jesu ausfüllen soll (Mt 28,16–20).

Im Kreuzigungsbericht hat Matthäus bei den Lästerungen zwei Mal, beide Male über Markus hinaus, die Gottessohnschaft Jesu Erwähnung finden lassen (Mt 27,40.42), beide Male im Munde der Spötter, die erkennen lassen, was sie so empört, aber beide Male als Signal an die Leserinnen und Leser, *sub contrario* die Gottessohnschaft des Leidenden zu entdecken und zu bekennen – so wie es nach Matthäus nicht nur der Hauptmann, sondern auch seine Mannen zu ahnen beginnen (Mt 27,54).

Seine christologischen Akzente hat Matthäus aber weniger in der redaktionellen Bearbeitung der Markuspassion als in der Vorbereitung der Leidensgeschichte Jesu gesetzt. Er folgt Markus in der Überlieferung der zahlreichen direkten und indirekten Leidensprophetien Jesu, die den inneren Zusammenhang zwischen dem Wirken und der Passion Jesu aufdecken. Er hat aber darüber hinaus als Erzähler die Jesusgeschichte so kommentiert, dass zugleich ihr wesentlicher Bezug auf die „Schrift“, die Bibel Israels, klar wird.

a) *Der Gottesknecht*

Eine Schlüsselstelle ist das Reflexionszitat von Jes 42,1–4 in Mt 12,15–21⁴². Der Evangelist geht auf das erste Lied vom Gottesknecht⁴³ zurück, weil er die Art der Verkündigung Jesu theologisch einordnen will. Unmittelbar zuvor hat er sie zweifach charakterisiert: durch die Unbedingtheit seiner Zuwendung, die „allen“ zuteilwird, die sich an ihn wenden (Mt 12,15), und die Zurückhaltung, die dem Versuch gilt, seine Erfolge hinauszuposaunen (Mt 12,16). In dieser Dialektik erkennt Matthäus das Proprium der Sendung Jesu. Er reflektiert es so,

⁴¹ Vgl. *Kampling, R.*, Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA 16), Münster 1984.

⁴² Vgl. *Menken, M. J. J.*, The Quotation from Isaiah 42,1–4 in Matthew 12,18–21. Its Textual Form, in: EThL 75 (1999) 32–52.

⁴³ Vgl. *Berges, U.*, Jesaja 40–48 (HThK.AT), Freiburg/Br. u. a. 2008, 223–233.

dass auch auf das Leiden des Messias Licht fällt. Matthäus führt das Prophetenwort wie im Alten Testament als Gotteswort an. Er folgt seiner Glaubenseinsicht, dass es seine volle Bedeutung im Blick auf Jesus gewinnt. Wie in der Vorlage wendet sich der Sprecher an die Öffentlichkeit und argumentiert mit der Öffentlichkeit, die der Gottesknecht herstellt („Seht, ...“). Damit wird die Zurückhaltung, die Jesus an den Tag legt, nicht dementiert, sondern als Teil der Öffentlichkeitsarbeit interpretiert, die zur Evangeliumsverkündigung gehört.

Durch das Reflexionszitat wird (erstens) Jesus mit einem Gotteswort christologisch identifiziert: Er ist der „Knecht“ Gottes; er ist „erwählt“; er wird „geliebt“; er hat Gottes Wohlgefallen; er empfängt den „Geist“ (Mt 12,18 – Jes 42,1); er trägt einen „Namen“, auf den „die Völker hoffen“ (Mt 12,21 – Jes 42,4). Im Matthäusevangelium führt eine Verbindungslinie zur Taufe (Mt 3,13–17 par. Mk 1,9ff.). Denn am Jordan wird Jesus aus dem offenen Himmel nicht nur mit Rekurs auf Ps 2,7 als königlicher Gottessohn (vgl. Mt 17,5) ausgewiesen, sondern durch eine Anspielung gleichfalls auf Jes 42,1 auch bereits als erwählter Gottesknecht, an dem Gott Gefallen gefunden hat (Mt 3,17 par. Mk 1,11). Nach der Taufe kommt der Geist Gottes auf ihn herab (Mt 3,16), in dessen Kraft er wirkt (Mt 12,28). Das Reflexionszitat erinnert aber auch an das matthäische Weihnachtsevangelium.⁴⁴ Denn Joseph wird zweierlei offenbart: dass der Sohn Marias „aus dem Heiligen Geist“ ist (Mt 1,20) und dass er ihn „Jesus“ nennen soll, „denn er wird sein Volk aus seinen Sünden retten“ (Mt 1,21).

Durch das Reflexionszitat wird (zweitens) der Inhalt der Verkündigung Jesu erschlossen. Nach Mt 12,18 (Jes 42,1) verkündet Jesus das „Recht“ (κρίσις). Nach Matthäus wird Jesus es später zusammen mit der Barmherzigkeit und der Treue oder dem Glauben als Inbegriff des Gesetzes und Erweis des Willens Gottes definieren (Mt 23,23). Im Wortfeld des Matthäus gehört es mit der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) zusammen, die zu erfüllen nach seinem ersten Wort der Sinn der gesamten Sendung Jesu ist (Mt 3,15). Es ist eine Aufgabe, die Jesus nicht nur als Prophet und Priester, sondern auch als König fordert. Das Prophetische ergibt sich aus dem Auftrag zur Verkündigung, das Priesterliche aus der Vollmacht zur Vergebung, das Königliche aus der Sendung zur Verwirklichung der Herrschaft Gottes. Recht zu sprechen, ist das Privileg des Königs. Er muss im Streitfall ein gerechtes Urteil fällen und durchsetzen; diesen Aspekt erhellt das „Recht“ (κρίσις). Er darf aber nicht nur reagieren, sondern muss auch von sich aus agieren, um Recht herzustellen, wo Unrecht herrscht, und

⁴⁴ Vgl. Bauer, D. R., *The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative. A Literary Analysis*, in: CBQ 57 (1995) 306–323.

zwar nicht nur im Gerichtsaal, sondern auch auf den Straßen und Plätzen; diesen Aspekt erhellt die „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη).

Durch das Reflexionszitat wird (drittens) die Form der Verkündigung Jesu erklärt. Zwei Akzente werden gesetzt. Beide verbinden die Gewaltlosigkeit Jesu, die Kehrseite seiner Leidensfähigkeit. Zuerst wird mit Hilfe von Jesaja die Zurückhaltung Jesu (Mt 12,16) betont: „Er streitet nicht, er schreit nicht; man wird seine Stimme nicht auf der Straße hören“ (Mt 12,19 – Jes 42,2). Im Schweigen vor dem Hohen Rat (Mt 26,63 par. Mk 14,61) und vor Pilatus löst Jesus diesen prophetischen Auftrag ein; im Lichte von Jes 42,2 erweist es sich als stummer Protest, der Gottes Recht mitten im Unrecht einklagt. Danach wird mit Hilfe von Jesaja die Barmherzigkeit Jesu (Mt 12,15) betont: „Das geknickte Rohr wird er nicht brechen, den glimmenden Docht nicht löschen“ (Mt 12,20 – Jes 42,3). Die Barmherzigkeit erfüllt seine Gerechtigkeit mit Leben; sie bewahrt seine Rechtsprechung vor Unmenschlichkeit – so wie umgekehrt die Gewaltlosigkeit durch seine Gerechtigkeit nicht hilflos bleibt, sondern denen Hilfe bringt, die ihrer bedürfen.

Durch das Reflexionszitat wird (viertens) der Radius der Verkündigung Jesu bestimmt. So sehr Jesus sich auf „die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ konzentriert (Mt 15,24; vgl. 10,6), so sehr agiert er von vornherein in einem globalen Rahmen (Mt 12,18.21 – Jes 42,1.4). „Die Völker“ dürfen auf seinen „Namen“ setzen, weil er ihnen durch seine Verkündigung das Recht bringt; Jesus macht seinem Namen alle Ehre, indem er für das Recht Gottes eintritt. Sein Heildienst an seinem eigenen Volk, das er von seinen Sünden befreit (Mk 1,21), ist der Kern seines Heildienstes „für viele zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,26).

Durch das Reflexionszitat wird (fünftens) das Ziel der Verkündigung Jesu bestimmt: „bis er das Recht zum Sieg führt“ (Mt 12,20 – Jes 42,3). Das ist der Sieg Gottes über das Böse. Es ist ein Begriff für die Vollendung der Himmels-herrschaft, in deren Dienst Jesus steht.

Im Licht des Reflexionszitates wird deutlich, wer in Jerusalem vor Gericht steht: der Gottessohn als Gottesknecht, der als Gotteslästerer angeklagt und als potentieller Gewalttäter verurteilt wird; es wird deutlich, weshalb er vor Gericht steht: weil er das Recht bringt, das von Pilatus gebrochen wird; es wird deutlich, wie er vor Gericht steht: in der souveränen Gewaltlosigkeit dessen, der alles auf Gott setzt. Im Lichte von Jesaja wird klar, dass Gottes Recht nur verwirklicht wird, weil der Prophet eine königliche Aufgabe übernimmt und der König im Namen Gottes ein Knecht ist. Das wird im Prozess konkret.

b) Der Friedenskönig

Wie Markus (Mk 11,1–11) berichtet Matthäus vom Einzug Jesu in die Stadt Jerusalem (Mt 21,1–11).⁴⁵ Aber anders als Markus, doch übereinstimmend mit Johannes (Joh 12,15) fügt er ein Reflexionszitat ein, das explizit den Königstitel aufnimmt. Es ist Sach 9,9 in Verbindung mit Jes 62,11: „Sagt der Tochter Zion: ‚Siehe, dein König kommt zu dir, sanftmütig, er reitet auf einer Eselin, einem Füllen, dem Jungen eines Lasttieres.‘“ Jes 62,11 ist Teil einer Heilsverheißung für Jerusalem, die Matthäus wegen der direkten Anrede gewählt haben dürfte. Sie entspricht nicht nur der Sendung Jesu „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24; vgl. 10,6), sondern spielt auch eine starke Zion-Theologie ein, die auf das eng verbundene Tempelthema verweist. Jesus verschafft durch seinen Einzug dem Evangelium Öffentlichkeit. Wie in Mt 12,18 (Jes 42,1) das Sehen betont („Seht, ...“) ist, so hier das Hören und Sehen („Sagt ...; Siehe, ...“).

Sach 9,9 ist Teil eines messianischen Szenarios, das alle Konventionen sprengt und deshalb neue Fakten schafft⁴⁶: Der König zieht nicht auf einem Schlachtross, sondern, wie in Gen 49,11 für David vorhergesagt worden ist, auf einem Esel nach Jerusalem ein, um von dort aus ein universales Friedensreich zu errichten. Der König ist „sanftmütig“ (ἡγῶ / πραῦς), weil er Gott fürchtet und keine Gewalt ausübt. Beides ist für die mathäische Christologie grundlegend, wie der Verweis auf Jes 42,1–4 in Mt 12,15–21 gezeigt hat. Dass bei Sacharja auch von der Gerechtigkeit und dem Rettungswerk des Königs gesprochen wird, lässt Matthäus aus – nicht weil es unwichtig wäre, sondern weil es nach dem vorangegangenen Reflexionszitat klar ist.

Schon bei Markus ist das Reittier Jesu das Zeichen, dass kein militärischer Eroberer, sondern ein Friedensstifter in die Stadt Gottes einzieht. Matthäus hat seine christologische Bedeutung durch das Schriftzitat unterstrichen. Entscheidend ist die Sanftmut, die Demut oder die Gewaltlosigkeit (je nach Akzentuierung), die Jesus nach der Bergpredigt seliggepriesen hat (Mt 5,5). Die Verheißung ist, dass die Sanftmütigen „die Erde erben werden“. Jesus beginnt mit der Verwirklichung, indem er als König seine Hauptstadt Jerusalem in Besitz nimmt.

⁴⁵ Das Standardwerk: März, C.-P., „Siehe, dein König kommt zu dir ...“. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zur Einzugsperikope (EThSt 43), Erfurt 1981. Weitergeführt in: ders., „Siehe, dein König kommt zu dir ...!“. Anmerkungen zu möglichen politischen Implikationen der Einzugs-geschichte, in: Ratzmann, W. (Hg.), Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven, Leipzig 2004, 39–55.

⁴⁶ Vgl. Deissler, A., Zwölf Propheten III (NEB 21), Würzburg 1988, 296f.

Die Menge begrüßt ihn mit dem „Hosanna“ von Ps 118,25f.⁴⁷, das sich letztlich an Gott in der Höhe richtet, aber im Vorgriff jetzt auf den, der in seinem „Namen“ kommt. Bei Matthäus entsteht eine Korrespondenz zu Mt 12,21 (Jes 42,4): Die Völker dürfen auf den „Namen“ Jesu ihre Hoffnung setzen, weil er im Namen Gottes kommt. Das „Hosanna“ ist ursprünglich ein Hilferuf, der aber zum Jubelruf mutiert ist, weil es in der Gewissheit der Rettung gesprochen wird. Nach Ps 118 begrüßen die Priester (V. 26b) den Pilger, der gebetet hat (V. 25) und von Gott willkommen geheißen worden ist (V. 26a). Hier begrüßen die Jerusalemer mit einem Gebet, aus dem sie das Gotteswort zitieren, den Pilger, der „im Namen des Herrn“ kommt. Durch das freudige „Hosanna“ bringen sie ihre Hoffnung auf Rettung zum Ausdruck. Markus hatte das Schriftwort variiert: „Gepriesen das kommende Königreich unseres Vaters David“ (Mk 11,10). Matthäus hält sich an den Bibeltext, fügt aber hinter das erste „Hosanna“ ein „dem Sohn Davids“ ein (Mt 21,9) und unterstreicht dadurch die Messianität des Königs Jesus. An dieser Stelle gewinnt die „Sanftmut“ ihre Pointe: Jesus geht den Weg der Gewaltlosigkeit und Friedfertigkeit; er ist demütig; er lässt Milde walten; er gewinnt seine Macht gerade aus seiner Hingabe.

Matthäus hat als Erzähler so gearbeitet, dass er die Tempelaktion direkt mit dem Einzug Jesu verbunden hat. Das „Hosanna“ der Menge findet ein Echo im „Hosanna dem Sohne Davids“ der Kinder, die Jesus bejubeln, weil er im Heiligtum Blinde und Lahme heilt (Mt 21,14ff.). Das ist für ihn typisch; es ist die Art, wie er König ist: Jesus kümmert sich, so wie in Galiläa und in den Synagogen, zuletzt als Davidsson in Jericho (Mt 20,29–34 par. Mk 10,46–52), auch in Jerusalem und im Tempel um die Kranken, die er heilt. So wie er die Kinder in Galiläa gesegnet hat (Mt 19,13–15 par. Mk 10,13–16), so steht er auch in Jerusalem an ihrer Seite. Die Szene könnte religionspolitische Brisanz haben, weil es im Judentum der Zeit Jesu – nicht nur, aber auch – strikte Positionen gab, die Kindern und Kranken den Zutritt zum Heiligtum verweigert haben.⁴⁸ Stärker ist aber die positive Ausrichtung: Jesus macht den Tempel durch seine Heilungen zum Vorort der Gottesherrschaft – ähnlich wie er am Sabbat Gutes tut und ihn dadurch zu seinem Ursprung zurückführt (Mt 12,9–14 par. Mk 3,1–6).

⁴⁷ Vgl. zur Auslegung: Zenger, E., Psalm 118, in: Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., Psalmen 101–150 (HThK.AT), Freiburg/Br. u. a. 2008, 310–336.

⁴⁸ Mt 21,14 ist als Kontrast zu 2 Sam 5,8 LXX gestaltet. Freilich trägt der Satz in seinem ursprünglichen Kontext nur geringes Gewicht und fehlt in der jüngeren Parallele 1 Chr 11. Noch schärfer als 2 Sam 5,8 sind die einschlägigen Bestimmungen in 1QSa 2,5–7; 1QM 7,4f.; 4QDb/Dam 15,15ff. Die essenischen Restriktionen sind jedoch für das Judentum nicht repräsentativ. Die Anspielung auf 2 Sam 5,8 LXX bei Matthäus dient auch weniger einer Disqualifizierung alttestamentlichen und frühjüdischen Sakralrechtes als einer Qualifizierung des Wirkens Jesu.

Durch das Zitat von Ps 8,3 („Aus dem Mund der Waisen und Kinder hast du dir Lob bereitet“) gewinnt die Szene theologische Tiefenschärfe.⁴⁹ Im Tempel realisiert Jesus die Schöpfungsordnung, von der das Staunen des Psalmisten getragen wird; er stellt die kranken Menschen wieder so her, wie Gott sie sieht; er verhilft den Kindern zu ihrem Recht – gegen die Kritik der Hohenpriester und Schriftgelehrten. Die vertauschten Rollen entsprechen dem eschatologischen Wechsel, den Jesus auch mit seinem messianischen Jubelwort Mt 11,25ff. ansagt. Dort bejaht er, dass die Unmündigen und Kindlichen (νήπιοι) erkennen, was den Weisen und Klugen verborgen bleibt; hier wird es beispielhaft im Tempel von Jerusalem zum Ereignis. Der Tempel wird zum Vorort der Himmlsherrschaft. Dazu macht ihn der davidische Messiaskönig Jesus, indem er seine Sanftmut wirksam werden lässt.

Mit dem Pilatusprozess korreliert: Bei Matthäus wird noch deutlicher als bei Markus, was hinter dem „Du sagst es“ der Frage nach dem König der Juden (Mt 27,11 par. Mk 15,2) steht: das messianische Königtum Gottes, der in eschatologischer Vollendung den Schöpfungsfrieden schafft und mit Jesus anfängt. Auf die Kreuzigung bezogen: Jesus bleibt durch seine Gewaltlosigkeit der König des Friedens. Der „Tochter Zion“ muss Golgotha vor Augen stehen. Golgotha wiederum, der Ort des Todes, kann nur im Horizont der Zionsverheißung als Ort des Lebens erkannt werden.

4. Die lukanische Perspektive: Die Milde des Angeklagten

Lukas fußt gleichfalls auf Markus, scheint aber an einer ganzen Reihe von Stellen eigener Überlieferung zu folgen, die er parallel, alternativ oder additiv eingebaut hat. Lukas spezifiziert die politisch brenzlige Anklage vor Pilatus; er zeichnet das Bild eines großen Versöhners schon auf dem Weg zum Kreuz und dann auf Golgotha.

a) Die Verhandlung

Lukas nimmt, teils redaktionell, teils durch den Einbau anderer Traditionen, erhebliche Änderungen in seiner Darstellung der Verhandlung vor dem römischen Gericht vor. Sie lassen das politische Ziel der Anklage, aber auch das transpolitische Ziel Jesu klar erkennen.

⁴⁹ Vgl. *Brünenberg, E.*, *Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Ps 8 und seine Rezeption im Neuen Testament* (FzB 119), Würzburg 2009, 135–152.

(1) Die Anklage

Im Pilatusprozess lässt Lukas die Anklagepunkte gegen Jesus genau spezifizieren: „Wir haben herausgefunden, dass er unser Volk aufhetzt und hindert, dem Kaiser Steuern zu zahlen, und sagt, er selbst sei Christus, ein König“ (Lk 23,2). Durch diese Konkretisierung wird die Frage des Pilatus motiviert, ob Jesus „der König der Juden“ sei (Lk 23,3 par. Mk 15,2). Gleichzeitig wird ihre Gefährlichkeit unterstrichen; denn in der Lukasversion ist die Politisierung mit Händen zu greifen. Unruhestiftung ist in den Augen der Römer ein Kapitalverbrechen; deshalb kommt Lukas im Prozessbericht mehrfach auf ihn zurück (Lk 23,5.14f.). Der Aufruf zum Steuerboykott ist gleichbeutend mit der Sezession vom Imperium. Der Anspruch, messianischer König zu sein, richtet sich in der Wendung der Anklage direkt gegen die Herrschaft des römischen Caesaren.

Die Apostelgeschichte belegt, wie genau Lukas um die Gefährlichkeit des Vorwurfs wusste. In Thessalonich wird von einer aufgestachelten Menge die Anklage erhoben, Paulus sei ein politischer Aufrührer (Apg 17,6), der gegen das „Gesetz des Kaisers“ einen anderen „König“ verkünde, nämlich Jesus. Dieser Vorwurf ist massiv; deshalb scheint es laut Lukas der Gemeinde ratsam, dass Paulus Hals über Kopf die Stadt verlässt, um sich zu retten und die Gemeinde zu schützen (Apg 17,10). In anderen Fällen wird anders verfahren. Lukas kennt – bis in die Schilderung des Paulusprozesses hinein (Apg 23,23– 26,32)⁵⁰ – die rechtliche Lage. Im Fall der Anklage des Paulus in Philippi liegt eindeutig ein Fall von Korruption vor. Zwar wird Paulus nach dem Exorzismus, der die Wahrsagesklavin zum Schweigen bringt (Apg 16,19), zur Last gelegt, Sitten (ἔθη) zu vertreten, die gegen die römischen stehen (Apg 16,20); das ist ein durchaus politisch gefährlicher Vorwurf, weil er die *mos maiorum* einklagt. Allerdings zeigt die Erzählung, dass die Anklage aus der Luft gegriffen ist, weil ja ausschließlich der finanzielle Verlust in Rede stehen kann, den die Sklavenbesitzer durch den Exorzismus erleiden. Deshalb wollen die Stadtkommandanten der römischen Kolonie Philippi, die Paulus ins Gefängnis haben werfen lassen (Apg 16,22ff.), durch die Hintertür Paulus loswerden (Apg 16,35), müssen sich aber von ihm mit seinem römischen Bürgerrecht konfrontieren lassen und öffentlich Abbitte leisten (Apg 16,38f.). In Korinth klagen Juden Paulus vor dem Statthalter Gallio an, gegen jüdische Bräuche zu verstoßen, holen sich aber eine Abfuhr, weil er die *causa* als innerjüdische Angelegenheit betrachtet, die nicht vor den römischen Richter gehört (Apg 18,13).

⁵⁰ Vgl. Omerzu, H., Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (BZNW 115), Berlin 2002.

Auf den Pilatusprozess zurückgeblendet: Das Kalkül der Ankläger ist klar – nur die Politisierung konnte zum erstrebten Resultat führen. Allerdings entpuppt sich die Anklage für alle, die das Evangelium lesen können, als Farce. Denn Jesus hat nach Lk 20,20–26 (par. Mk 12,13–17) ausdrücklich erklärt, man solle „dem Kaiser geben, was des Kaisers ist“. Dass seine Sendung eine Friedensmission ist, ergibt sich bereits aus seiner Antrittspredigt; denn er ist – wie er es bei Jesaja findet – „ein Gnadenjahr des Herrn“ auszurufen gekommen (Lk 4,18f. – Jes 61,1f.). Diese Friedensbotschaft verbreitet er weiter. Als er sich der Stadt Jerusalem nähert, sieht er nach Lk 19,41–44⁵¹ ihren kommenden Untergang voraus, den sie aufgrund des Aufstandes gegen die Römer und der brutalen Reaktion der Besatzer erleiden wird, und weint, dass die Jerusalemer den „Kairos“ verpasst haben werden, der entsteht, weil Gott mit den Augen Jesu und Jesus mit den Augen Gottes auf sie schaut. Dass er sein messianisches Königtum durchaus in Anspruch nimmt, zuletzt im Verhör vor dem Synhedrion (Lk 22,66–71), aber nicht gegen den Kaiser, sondern für Gott, bedarf nach der Lektüre des Evangeliums keines Beweises. Die Anklage hängt vollkommen in der Luft. Für Theophilus (Lk 1,4) und die geneigte Leserschaft ist der Vorwurf der politischen Gewaltherrschaft geradezu ein Beweis für die Friedfertigkeit Jesu.

(2) Der Richter

Durch die Konkretisierung der Anklage wird bei Lukas klarer als bei Markus und Matthäus, was Pilatus als Richter untersuchen muss. Nach Lukas kommt er – allein aufgrund des „Du sagst es“ – auch zu einem eindeutigen Schluss. Den Hohenpriestern sagt er nach Lk 23,4: „Ich finde keine Schuld in diesem Menschen“. Später wiederholt er sein Urteil zwei weitere Male (Lk 23,14f.22). Lukas akzentuiert noch stärker als Markus und Matthäus, dass Pilatus von der Haltlosigkeit der Anklage überzeugt gewesen ist.

Doch obwohl ein Freispruch erster Klasse angezeigt gewesen wäre, wird Jesus genau wie nach Markus und Matthäus zur Kreuzigung ausgeliefert (Lk 23,24f.). Pilatus ist nach Lukas ein schlechter Richter, weil er ein schwacher Richter ist. Er hat nicht die Kraft, dem Mob von der Straße zu widerstehen. Das ist eine moralische Katastrophe und schreiendes Unrecht. Aber für Lukas passt es ins Bild: Das römische Recht hat die Möglichkeit, selbst unter den eingeschränkten Bedingungen des Gerichts über einen Juden in der Provinz, den

⁵¹ Vgl. Gerber, D., Luc 19,41–44: la mise en perspective d'un oracle de jugement, in: *Culot, C. / Bons, E.* (Hg.) *Le jugement dans l'un et l'autre Testament II*. Festschrift J. Schlosser (Lectio Divina 198), Paris 2004, 219–236.

seine eigenen Oberen anklagen, die Wahrheit ans Licht zu bringen und Gerechtigkeit walten zu lassen. Es braucht nur die richtigen Leute, das Gesetz durchzusetzen. Pilatus war der falsche Mann. Genau wie später Gallio erkennt er, dass durch Jesus nicht die politische Ordnung bedroht ist; aber anders als er gibt er dem Drängen der Menge nach.

Damit wird Pilatus zu einem Zeugen der Unschuld Jesu wider Willen. Der Evangelist macht den römischen Richter nicht zum heimlichen Heiligen, im Gegenteil: In keiner anderen Passionsversion kommt das Versagen des Pilatus so klar heraus wie bei Lukas. Der Evangelist macht deutlich, wie der Prozess eigentlich hätte laufen müssen, wenn wirklich das römische Recht zur Anwendung gekommen wäre. Damit zeigt er, dass es keinen unlösbaren Grundkonflikt zwischen dem Gesetz und dem Evangelium gibt, sondern die Möglichkeit einer Partnerschaft, auch im Interesse politischer Gerechtigkeit. Lukas notiert das juristische und moralische Desaster lakonisch: „Er ließ den frei, der wegen Aufstand und Mord ins Gefängnis geworfen war, Jesus aber lieferte er ihrem Willen aus“ (Lk 23,25).

(3) Der Fürst von Galiläa

Lukas hat in den Pilatusprozess eine Episode eingeschoben, die er als versuchtes, aber letztlich gescheitertes Ausweichmanöver des Pilatus erzählt. Jesus wird mit Herodes Antipas konfrontiert (Lk 23,6–12)⁵², dem Tetrarchen von Galiläa (Lk 3,1). Mit ihm, dem Mörder des Täufers Johannes (Lk 3,19f.), verbindet Jesus nach Lukas eine ganz eigene Geschichte. Einerseits ist der Fürst von Galiläa neugierig auf Jesus; in der Passionsgeschichte will er unbedingt Jesus sehen und sprechen, nachdem er bereits früher von ihm gehört hatte, ohne sich auf ihn einen Reim gemacht haben zu können (Lk 9,7ff.). Andererseits, so berichten Pharisäer Jesus, trachtet er ihm nach dem Leben (Lk 13,31); deshalb wird er von Jesus, der keinen Millimeter von seinem Weg abweicht, als „Fuchs“ abklassifiziert, mit dem er nichts zu schaffen haben wolle (Lk 13,32).

Beide Seiten verbinden sich in der letzten Begegnung. Herodes will viel von Jesus hören – aber der schweigt (ein Motiv, das Lukas aus dem Pilatus-Prozess ausspart). Dieses Schweigen ist passiver Widerstand. Jesus lässt sich nicht vorführen. Für ihn ist der Mörder des Täufers keine Instanz, vor der er sich erklärt oder rechtfertigt. Sein Schweigen wahrt die Würde des Opfers. Es ist Solidarität mit Johannes. Es geht über die – falschen – Anschuldigungen der Hohenpriester und Schriftgelehrten hinweg.

⁵² Vgl. Omerzu, H., Das traditionsgeschichtliche Verhältnis der Begegnungen von Jesus mit Herodes Antipas und Paulus mit Agrippa II., in: SNTU 28 (2003) 121–145.

Herodes reagiert auf seine Weise. Lukas erzählt nicht von der Dornenkrönung durch die römische Soldateska. Ihm zufolge vergehen Herodes und seine Schergen sich an Jesus. Das Prachtgewand, das sie ihm umhängen, ist königlich, dient aber der Verspottung und ist eine ironische Inszenierung des Vorwurfs, Jesu wolle König der Juden sein und loskommen von Rom.

b) Die Kreuzigung

Lukas erzählt wie alle Evangelisten, dass die Kreuzigung Jesu eine Haupt- und Staatsaktion gewesen ist, die – auf fatale Weise – von den höchsten Repräsentanten Judäas betrieben worden ist. „Das alles ist ja nicht in einem Winkel geschehen“, wird Paulus später vor König Agrippa und Festus, einem der Pilatus-Nachfolger, erklären (Apg 26,26). Lukas erzählt ähnlich wie Markus und Matthäus vom Spott der Passanten (Lk 23,35) und Soldaten (Lk 23,36). Er verzichtet auf eine Szene, in der Jesus als „König von Israel“ verhöhnt wird. Doch er setzt starke eigene Akzente.⁵³ Sie sind christologisch dezent, aber prägnant, und politisch sublim, aber virulent.

Der wesentliche Unterschied zu Markus und Matthäus besteht darin, dass Jesus bei Lukas nach Gethsemane (Lk 22,39–46 par. Mk 14,32–42) nicht mehr mit der Notwendigkeit seines Sterbens ringt, sondern sich mit seinem Tod versöhnt hat. Als Todesgebet überliefert Lukas nicht die Klage (Ps 22,2), sondern die Vertrauensbekundung des leidenden Gerechten: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“ (Lk 23,46 – Ps 31,6).⁵⁴ Deshalb kann er auf dem Kreuzweg und vom Kreuz aus als Versöhner wirken – so wie er es in seinem Leben immer getan hat.

So wie Lukas den Kreuzweg schildert, ist er das Gegenbild eines Triumphzuges. Jesus trägt noch das Prachtgewand des Herodes Antipas (Lk 23,11). Simon von Cyrene trägt das Kreuz hinter ihm her (Lk 23,26), das paradoxe Zeichen seines Sieges. Die Menge folgt ihm in Scharen (Lk 23,27). Aber statt Jubel wird Klage laut. Er wird nicht mit seinen Mitstreitern zur Siegesfeier, sondern mit zwei Verbrechern „zur Hinrichtung geführt“ (Lk 23,32). Aber Jesus bleibt sich treu. Er kümmert sich um die Frauen Jerusalems, die er auf das Unabänderliche, den Untergang Jerusalems (Lk 13,34f.; 19,41–44; 21,20–24), vorbereitet: „Weint nicht um mich, weint um euch und eure Kinder“ (Lk 23,28). Um Jesus brauchen sie nicht zu weinen, weil er den Leidensweg als Königsweg

⁵³ Vgl. *Söding, T.*, „Als sie sahen, was geschehen war ...“ (Lk 23,49). Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts, in: *ZThK* 104 (2007) 381–403.

⁵⁴ Vgl. *Bons, E.*, Das Sterbewort Jesu nach Lk 23,46 und sein alttestamentlicher Hintergrund, in: *BZ* 38 (1994) 93–101.

des Messias geht; um sie und ihre Kinder müssen sie weinen, weil die Stadt dem Untergang geweiht ist.

Auch auf Golgotha bestimmt Jesus nach Lukas das Geschehen. Seine Worte prägen. Er muss alles erdulden, was zur schrecklichen Inszenierung einer öffentlichen Hinrichtung gehört: die Kreuzigung (Lk 23,33), die Entkleidung (Lk 23,34), den Spott der Gaffer und Henker (Lk 23,35ff.), die Zurschaustellung seiner Qual (Lk 23,48)⁵⁵. Aber er beherrscht die Szene. Lukas überliefert vor dem Todesgebet Jesu (Lk 23,46 – Ps 31,6) zwei Worte Jesu. Beide richten sich an Schuldige, beide schaffen Heil.

Das erste Wort ist eine Fürbitte, bevor das grausige Geschehen auf Golgotha beginnt: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht was sie tun“ (Lk 23,34).⁵⁶ Sie umschließt Juden und Römer, Soldaten und Priester, Schriftgelehrte und Schaulustige. Es bedarf der Vergebung, weil alle Schuld auf sich laden; es kommt zur Vergebung, weil Gott, der Vater, sie gewährt. Jesus begründet die Vergebungsbitte in der Haltung der Empathie: Dass die Täter „nicht wissen, was sie tun“, ist ein Topos der Deutung des Todes Jesu, wie er in den Reden der Apostelgeschichte geprägt wird (Apg 3,17; vgl. 13,27). Diese Unwissenheit ist nicht Schicksal, sondern Schuld, weil sie auf mangelnder Aufmerksamkeit beruht; aber sie ist ein mildernder Umstand, den Jesus geltend macht, um vor Gott die-jenigen zu entlasten, die seinen Tod auf dem Gewissen haben.

Das zweite Wort ist eine Verheißung an den guten Schächer, der seine Schuld gesteht, den linken Schächer zurechtweist und Jesus um ein *memento* bittet, das ihm zugutekomme: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein!“ (Lk 23,43).⁵⁷ Die Vollmacht Jesu ist ungebrochen. So wie er in Nazareth erklärt hat, dass sich „heute“ die Schrift erfüllt (Lk 4,21), und im Haus des Zachäus

⁵⁵ Vgl. Klumbies, P.-G., Das Sterben Jesu als Schauspiel nach Lk 23,44–49, in: BZ 47 (2003) 186–205.

⁵⁶ Vgl. Blum, M., „... denn sie wissen nicht, was sie tun“. Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse (NTA 46), Münster 2004. Der Vers ist textkritisch nicht gesichert; die Handschriftlage analysiert Metzger, B., A Textual Commentary on the Greek New Testament, London 1971, 154. Aber die Ursprünglichkeit ist wahrscheinlich, wie aus der *imitatio Christi* des Stephanus hervorgeht (Lk 24,46 – Apg 7,59; Lk 23,34 – Apg 7,60).

⁵⁷ Vgl. Giesen, H., „Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Zur individuellen Eschatologie im lukanischen Doppelwerk, in: Müller, C. G. (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“. Studien zum lukanischen Doppelwerk. Festschrift J. Zmijewski (BBB 151), Hamburg 2005, 151–177. Zur Paradies-Vorstellung vgl. Gradl, H.-G., Echos aus Eden. Die Vorstellung und Botschaft vom Paradies im Neuen Testament, in: MThZ 63 (2012) 122–133.

verkündet hat, dass „heute diesem Haus Heil widerfahren“ ist (Lk 19,9)⁵⁸, so gilt seine Zusage definitiv. Jesus ist der Retter des reuigen Schächers – wie er der Heiland aller ist, die Gott in sein Reich führen wird.

Lukas zeigt an Jesus, wie der Gerechte, der falsch angeklagt und grausam hingerichtet wurde, die Mechanismen eines Unrechtregimes unterläuft. Die Hohenpriester haben es zu funktionalisieren versucht, um den Willen Gottes, wie sie ihn verstehen, zu vollstrecken. Jesus konzentriert sich hingegen ganz auf seine Aufgabe, das Heil Gottes zu bringen, noch im Sterben.⁵⁹ Dadurch entlarvt er das Unrecht und bleibt bei der Gerechtigkeit.

Die Art und Weise, wie er stirbt, macht Eindruck. Bei Lukas erkennt der Hauptmann, besser spät als nie, in Jesus den Gerechten (Lk 23,47); die Gaffer schlagen sich an die Brust (Lk 23,48). Jesus entzieht den Hohenpriestern ihre Legitimation, mit den Römern zu paktieren, um Gottes Willen zu verwirklichen. Er nutzt selbst das Unrecht, das ihm geschieht, um Gerechtigkeit zu schaffen. Er greift den Kaiser nicht an, aber wahrt das Vorrecht Gottes, der einzige Herr und Retter zu sein.

5. Die johanneische Perspektive: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten

Das Johannesevangelium, das seit der Antike als spirituelles Evangelium gilt, ist politisch besonders sensibel. Der Evangelist hat den Königstitel vor der Passionsgeschichte genau aufgebaut: durch den Widerspruch zwischen dem Bekenntnis Nathanaëls: „Du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel“ (Joh 1,49), und dem Versuch der Menge, nach der Volksspeisung Jesus zu ihrem König zu machen (Joh 6,15). Der Gegensatz zwischen den Erwartungen eines messianischen Königs, der die irdische Not lindert, und dem, der das ewige Heil wirkt, ist vollkommen präsent. In diesem Gegensatz erklärt sich für Johannes die Passion.

Auch wenn nicht unwahrscheinlich ist, dass Johannes wenigstens Markus, vielleicht aber auch andere Synoptiker gekannt hat, hat der Vierte Evangelist die Markuspassion nicht als literarische Quelle genutzt, sondern ist in der Passionsgeschichte einer eigenen Überlieferung gefolgt, für die der Lieblingsjünger namhaft gemacht wird. Die Gemeinsamkeiten mit den Synoptikern und die

⁵⁸ Vgl. *Schwindt, R.*, Die Gegenwart als messianische Zeit. Die Geschichte vom Zöllner Zachäus in Lk 19,1–10, in: *TThZ* 116 (2007) 39–60.

⁵⁹ Vgl. *Böttrich, C.*, Proexistenz im Leben und Sterben. Jesu Tod bei Lukas, in: *Frey, J. / Schröter, J.* (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2012 (2005), 413–436.

Unterschiede zu ihnen sind deshalb für historische Recherchen und theologische Reflexionen aufschlussreich. Die Johannespassion hat eine ähnliche Anlage wie die synoptischen Leidensgeschichten; besonders viele Berührungspunkte ergeben sich mit Lukas. Die gesamte Darstellung ist die konsequente Entfaltung der Inkarnationschristologie (Joh 1,14). Aus theozentrischer Perspektive wird die Leidensgeschichte von Jesus als eschatologischer Erweis der Liebe Gottes zur Welt erschlossen (Joh 3,16).⁶⁰ In christologischer Perspektive lässt Johannes die Kreuzigung als Erhöhung entdecken (Joh 3,14f.; 8,28; 12,32ff.)⁶¹: Sie antizipiert insofern die Auferweckung, als Jesus seinen Weg, der Heil schafft, weil er Gott zu den Menschen und die Menschen zu Gott bringt, am Kreuz vollendet (Joh 19,30). Die markinische Struktur, dass sich in größter Schande die ganze Ehre Gottes verbirgt, wird bei Johannes zum theologischen Konzept: Jesus bewahrt am Kreuz die Ehre Gottes und der Menschen; am Kreuz tritt er dafür ein, dass es keinen Ort gibt, an dem die Würde der Menschen zunichtewird und die Herrlichkeit Gottes vergeht. Auch bei Johannes kann man von einer Theologie des Kreuzes⁶² oder des Gekreuzigten⁶³ sprechen; aber es wird nicht – wie bei Paulus – die Erniedrigung Jesu betont, sondern die unzerstörbare Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater, von der die Menschen profitieren, weil sie an ihr Anteil erhalten.

Im Horizont dieser theozentrischen Christologie arbeitet Johannes die politischen Dimensionen des Prozesses und der Kreuzigung heraus. Er lenkt besonderes Augenmerk auf den Pilatusprozess, von dem er viel länger und wesentlich anders als die Synoptiker erzählt, lässt aber auch den Hohenpriester politisch kalkulieren und arbeitet die Kreuzigungsszene als paradoxe Inthronisation des Gottessohnes aus.

a) *Das politische Kalkül*

Nach Johannes löst das größte Zeichen Jesu, die Auferweckung des Lazarus, den Todesbeschluss des Hohen Rates aus (Joh 11,45–53).⁶⁴ Die Szene selbst

⁶⁰ Vgl. Popkes, E. E., Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus (WUNT II/197), Tübingen 2005.

⁶¹ Vgl. Söding, T., Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes, in: ZThK 103 (2006) 2–25.

⁶² Vgl. Knöppler, T., Die theologia crucis des Johannesevangeliums (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994.

⁶³ Vgl. Frey, J., Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums, in: Dettwiler, A. – Zumstein, J. (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 169–238.

⁶⁴ Vgl. Boismard, M.-É., Pourquoi les grands prêtres ont-ils voulu la mort de Jésus? Le témoignage de Jean 11,47–53, in: E. Franco (Hg.), Festschrift V. Fusco (s. Anm. 20) 605–616.

hat hohe historische Plausibilität, auch wenn ihre historische Substanz fraglich ist.⁶⁵ Die Sorge herrscht, dass Jesus, wenn er weiter so viel Zulauf erhält, als Unruhestifter erscheint; „dann werden die Römer kommen und uns den Ort wie das Volk wegnehmen“ (Joh 11,48). Gemeint sind der Tempel und die Kulturautonomie, die jüdisches Leben nach Maßgabe der Sadduzäer in Jerusalem und Judäa erlauben. Der Evangelist, der nach 70 n. Chr. geschrieben haben wird, hat vor Augen, dass es gerade anders gekommen ist: Weil man nicht Jesus, sondern den Zeloten gefolgt ist, ist die Katastrophe eingetreten. Aber der Passus ist nicht antijüdisch, sondern projüdisch. Die Sorge ist in der erzählten Welt des Johannesevangeliums nicht gespielt, sondern echt. Sie ist Teil der Tragödie, dass Jesus von denjenigen, die ihn am besten verstehen müssten, weil ihnen Gott heilig ist, am stärksten abgelehnt wird (vgl. Joh 16,2).

Der Hohepriester Kaiaphas übertrumpft jedoch das Raisonement seiner Beiräte: „Ihr bedenkt nicht, dass es euch nützt, wenn ein Mensch für das Volk stirbt, ehe das ganze Volk untergeht“ (Joh 11,50). Der Evangelist hat die Ironie dieses Statements ausgekostet. Er hält eigens fest, dass Kaiaphas als amtierender Hohepriester das Wort ergriffen und „nicht von sich aus“ gesprochen hat (Joh 11,51). Er ist zum Propheten wider Willen geworden. Einerseits bringt er das politische Kalkül mit vollem Zynismus auf den Punkt: Jesus stört den Burgfrieden mit den Römern. Kaiaphas stimmt den anderen Gremienmitgliedern zu: Es muss alles getan werden, den Untergang des Volkes zu verhindern. Aber er behauptet, den Weg zu kennen: Jesus muss weg. Er wird für den Priester weniger zum Sündenbock, der für die Schuld des Volkes büßen muss, als zum Opfer, das dargebracht wird, um das Volk zu retten. Der Evangelist weiß um die Doppelbedeutung und arbeitet sie in seinem Kommentar heraus: Zum einen stirbt Jesus tatsächlich „für“ sein Volk, um es zu retten, aber ins ewige Leben hinein; zum anderen stirbt Jesus nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden (vgl. Joh 10,15). Die Erinnerung des Evangelisten an das Kaiaphas-Wort in der Passionsgeschichte (Joh 18,14) unterstreicht die Bedeutung; der Hohepriester wird geradezu durch seinen Spruch charakterisiert („Kaiaphas ist, der den Juden geraten hatte: ...“).

Die politischen Implikationen des Jesusprozesses sind damit von vornherein klar. Die Erzählung vom messianischen Einzug des Königs Jesus in die Stadt Jerusalem (Joh 12,12–19)⁶⁶ scheint, so gesehen, die schlimmsten Befürchtun-

⁶⁵ Vgl. *Dennis, J.*, Restoration in John 11,47–52. Reading the key motifs in their Jewish context, in: *ETHL* 81 (2005) 57–86.

⁶⁶ Vgl. *Morgan, M.*, Le roi d'Israël vient vers la fille de Sion, in: *Labahn, M. / Scholtissek, K. / Strotmann, A.* (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe J. Beutler, Paderborn 2003, 334–350.

gen der Hohenpriester zu bestätigen (Joh 12,19). Tatsächlich sind aber die Leserinnen und Leser über die wahren Hintergründe informiert. Die nachösterliche Erzählposition des Evangelisten ist privilegiert; er versteht nicht nur das Anliegen Jesu, sondern durchschaut auch die Intrige seiner Gegner.

Am Ende kehrt sich der Machiavellismus gegen seine Protagonisten; sie werden zwar Jesus ans Kreuz bringen, dienen aber gerade so der Verwirklichung des Heilsplanes Gottes; sie werden das Heiligtum und die religiöse Herrschaft über das Volk verlieren, weil sie – so ist der Evangelist überzeugt – nicht auf Jesus gehört haben. Mit seinem Heildienst unterfängt er seine Auslieferung und rettet das Volk, dessen religiöse Vertreter ihn auf dem Altar ihres politischen Kalküls geopfert haben.

b) *Der Prozess vor Pilatus*

Johannes macht den Pilatusprozess zu einer Schlüsselszene des gesamten Evangeliums.⁶⁷ Er sieht ihn als Politikum. Heinrich Schlier hat dies – 1941! – in der Festschrift für Ernst Wolf klar erkannt und ausgesprochen: Aus dem Pilatus-Prozess „geht einmal hervor, daß die von der Welt getroffene religiöse Entscheidung zur Realisierung im Politischen drängt, und zweitens, daß die politische Entscheidung den Abschluß der religiösen voraussetzt“⁶⁸.

Der Evangelist verfolgt zwei Motive. Zum einen hat er im gesamten Evangelium das Motiv der *Krisis* betont⁶⁹: Jesu Sendung führt zur Scheidung, zwingt zum Urteil und schafft Gerechtigkeit. Dieses kritische Moment kommt im Prozess am klarsten zum Ausdruck. Johannes erzählt, wie Pilatus über Jesus zu Gericht sitzt, während in Wahrheit Jesus über Pilatus richtet. Zum anderen hat Johannes im gesamten Evangelium die weltweite Öffentlichkeit des Wirkens Jesu betont.⁷⁰ Jesus macht sie im Verhör durch Hannas explizit geltend (Joh 18,20). Vor Pilatus entsteht das Forum, das die globale Reichweite des Wortes Jesu fokussiert und seine politische Kraft in Szene setzt⁷¹.

⁶⁷ Zu den politischen Implikationen vgl. meinen Artikel: Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses, in: ZThK 93 (1996) 35–58.

⁶⁸ Schlier, H., Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium, in: *ders.*, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg/Br. u. a. 1956, 56–74, hier 56f.

⁶⁹ Das Standardwerk ist Blank, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg/Br. 1964.

⁷⁰ Vgl. Söding T., Öffentliche Lehre. Orte der Theologie im Horizont des Johannesevangeliums, in: Mette, N. / Sellmann, M. (Hg.), *Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247)*, Freiburg/Br. u. a. 2012, 138–172.

⁷¹ Vgl. Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes (KEK 4)*, Göttingen 1964 (1941), 504: „Jetzt also gewinnt der Prozeß der Welt gegen Jesus seine Öffentlichkeit; er wird vor das Forum des Staates gebracht.“

(1) Pilatus

Der Vierte Evangelist zeigt sich rechtlich bestens informiert. Er ist überzeugt, dass Pilatus einen Prozess geführt hat; er überliefert, dass Pilatus zuerst die Zuständigkeit geprüft hat (Joh 18,31); er weiß, dass allein der Präfekt das *ius gladii* hat (Joh 18,32); er gibt wieder, dass nach römischem Prozessrecht der Richter die Verhandlung führen und deshalb zuerst die Anklage anhören (Joh 18,29) muss, um dann den Angeklagten mit dem Vorwurf zu konfrontieren (Joh 18,33) und ins Verhör zu nehmen; er berichtet, Pilatus habe sich, um das Urteil zu verkünden, auf den Richterstuhl am Lithostrotos-Platz gesetzt (Joh 19,13). Johannes unterstreicht auch im Dialog die Macht des Pilatus. Der Römer klagt sie ein, um das Schweigen Jesu (Joh 19,9) zu brechen (Joh 19,10); Jesus bestätigt und relativiert sie: „Du hättest keine Macht, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 19,11). Das Wort ist – wie oft bei Johannes – doppelbödig. Pilatus könnte es als Bestätigung seiner Rolle als Stellvertreter des Kaisers gehört haben; aber Jesus spricht in Wahrheit von Gottes Plan, den er durch das Leiden Jesu und mithin auch durch Pontius Pilatus verwirklicht, ohne dass der die Sache durchschaut. Joh 19,11 ist kein Beitrag zu einer jesuanischen Staatslehre, sondern ein theologischer Vorbehalt gegenüber der Justizmacht Roms und ein christologisches Statement durch die Heilsbedeutung seines Todes.

Johannes arbeitet aber auch das Versagen des Pilatus heraus. Zum Schlüssel wird, dass er der Wahrheitsfrage ausweicht (Joh 18,38). Für einen Richter ist das eine Todsünde. Von Anfang an muss Pilatus zwischen den Anklägern und dem Angeklagten laviere, weil er schnell von der Unschuld Jesu überzeugt ist (Joh 18,38; 19,4), den fälligen Freispruch (Joh 19,12) aber nicht riskiert. Am Ende stellt sich für ihn nur noch die Machtfrage. Ihm wird von den Hohenpriestern und ihren Dienern vorgehalten, seine Freundschaft mit dem Kaiser zu veraten, wenn er den jüdischen „König“ freilasse (Joh 19,12). Dem gibt Pilatus schließlich nach.

Mithin ist das johanneische Pilatusbild um einiges farbiger, aber nicht wesentlich anders als das synoptische. Das römische Rechtssystem hätte gute Voraussetzungen geboten, der Wahrheit die Ehre zu geben. Aber Pilatus bricht aus ihm aus. Er will politisch überleben und liefert Jesus deshalb religiös begründeter Gewalt aus. Die Hohenpriester werden von Johannes schwer belastet; sie tun alles, um ihren Vorsatz (Joh 11,47–53) auszuführen; um ihre Loyalität mit dem Kaiser zu demonstrieren und dadurch Pilatus unter Druck zu setzen, sagen sie

sich von jedem anderen König los – als ob sie vergessen hätten, dass Gott der wahre König Israels ist (Joh 19,15).⁷²

(2) Jesus

Während Pilatus scheitert, obwohl (in Wirklichkeit: weil) er Jesus zur Exekution freigibt, nutzt Jesus die Situation, um im Angesicht seines weltlichen Richters seinen göttlichen Auftrag zu klären. Er bejaht die Frage nach seinem Königtum, aber er definiert es in doppelter Weise. Zum einen klärt er das Woher seines Königtums: Es ist „nicht von dieser Welt“ (Joh 18,35). Dass er sich nicht freikämpfen lässt, führt er als Beweis an. Tatsächlich ist die gesamte johanneische Christologie darauf geeicht, dass Jesus von Gott kommt und dass er keine andere Macht beansprucht als die Gottes. Dass sein Königtum „nicht von hier“ ist (Joh 18,35), macht sofort klar, wie wenig er sich als Konkurrent des Tiberius oder gar des Pontius Pilatus sieht – aber nicht, weil er sich klein macht, sondern weil er die Größe Gottes in den Blick nimmt. Zum anderen klärt Jesus, dass die ganze Macht, die er als König beansprucht, die Überzeugungskraft der Wahrheit ist: „Du sagst, dass ich ein König bin; denn dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, dass ich die Wahrheit bezeuge“ (Joh 18,37).⁷³ Damit ist er das genaue Gegenbild zu Pilatus – aber nicht, weil er ihn wegputzen wollte, sondern weil Pilatus der Wahrheit ausweicht.

Jesus hat damit nach Johannes ein politisches Programm erster Güte aufgelegt. Aus theologischen Gründen gibt es keine legitime Macht außer derjenigen, die der Suche nach Wahrheit und deshalb dem Dienst der Gerechtigkeit verpflichtet ist. Aber aus denselben theologischen Gründen gibt es kein Unrechtsregime, das sich dem Heilswirken Gottes in den Weg stellen könnte. Das Leid, das es verursacht, wird nicht kleingeredet; Jesus selbst hat es auf sich genommen. Aber weil er den Weg der Hingabe geht, wird die Schuld, die er erleidet, auch die politische, aufgehoben in der Liebe Gottes, so dass die Opfer aus ihrer Not befreit werden und zu Gott gelangen, während die Täter ins Gericht kommen und nur durch die Verurteilung und Vergebung ihrer Taten das Leben gewinnen können.

Dieses Programm politischer Humanität wird von Jesus selbst verkörpert. Johannes erzählt, wie Pilatus den gefolterten „König der Juden“ mit Dornen-

⁷² Die hermeneutische Problematik unterstreicht *Zumstein, J.*, *L'Évangile selon Saint Jean* (13–21) (CNT[N] IVb), Genève 2007, 237.

⁷³ *Heath, J.*, „You say that I am a king“ (John 18.37), in: *JSNT* 34 (2012) 232–253, will das „ego“ zum Fragesatz ziehen und eine dialektische Ironisierung der „Ich bin“-Worte herausheören.

krone und Purpurmantel der Menge präsentiert: „Seht, der Mensch!“ (Joh 19,5). Dieses Bild hat tiefen Eindruck gemacht. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. kommentiert: „In Jesus erscheint der Mensch überhaupt. In ihm erscheint die Not aller Geschlagenen, Zerschundenen. In seiner Not spiegelt sich die Unmenschlichkeit menschlicher Macht, die den Machtlosen so niedertritt. In ihm spiegelt sich, was wir Sünde nennen: wie der Mensch wird, wenn er sich von Gott abwendet und die Weltherrschaft in die eigenen Hände nimmt. Aber auch das andere gilt: Seine innerste Würde kann Jesus nicht genommen werden. Der verborgene Gott bleibt in ihm gegenwärtig. Auch der geschlagene und erniedrigte Mensch bleibt Bild Gottes. Seit Jesus sich schlagen ließ, sind gerade die Verwundeten und Geschlagenen Bild des Gottes, der für uns leiden wollte. So ist Jesus mitten in seiner Passion Bild der Hoffnung. Gott steht auf Seiten der Leidenden.“⁷⁴

c) *Das Kreuz auf Golgotha*

Johannes erzählt nicht von einer Verspottung Jesu. Er will zeigen, dass Jesus auch auf Golgotha seine Würde nicht verloren hat, was immer ihm angetan worden ist.

Drei politisch starke Akzente setzt Johannes bei seiner Schilderung der Kreuzigung. Erstens erzählt er von einer Kontroverse über den *titulus crucis* zwischen Pilatus und den Hohenpriestern (Joh 19,19ff.). In der Kritik der Priester und im Beharren des Pilatus spiegelt sich die Provokation: Jesus ist, als was er gedemütigt werden soll: der messianische König. Der Evangelist spielt mit der Gattung der Inschrift. Sie soll identifizieren; sie kennt nur ein – geschriebenes oder ungeschriebenes – „ist“; sie hält fest: „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben“ (Joh 19,21). Damit ist und bleibt die Inschrift ein ungewolltes Bekenntnis. „König der Juden“ ist ein dialektischer Hoheitstitel. Er verbindet Vollmacht und Leiden, regionale und universale Bedeutung, Ablehnung und Widerstand, Kritik und Präsenz. Treffender kann die johanneische Christologie nicht ausgedrückt werden. Sie ist dadurch politisch, dass sie die Symbiose zwischen den Römern und den Sadduzäern zerbricht und das Verhältnis zwischen Sakralität und Profanität auf eine neue Basis stellt.

Zweitens erzählt Johannes, dass Jesus vom Kreuz herab den Lieblingsjünger und seine Mutter zu einer neuen Familie vereint hat (Joh 19,25ff.).⁷⁵ Das ist ein

⁷⁴ Ratzinger, J./Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg/Br. u. a. 2011, 223.

⁷⁵ Vgl. van der Watt, J., *The Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John* (Biblical interpretation series 47), Leiden 2000.

Akt der Fürsorge für seine Mutter und der Vorsorge für die Zeit nach seinem Tode, wenn es darauf ankommt, das Gedächtnis des Leidens zu wahren und die Freude der Auferstehung zu teilen. Die Familie, die Jesus gründet, ist eine königliche, weil sie von Gott stammt. Aber Jesus gründet keine Dynastie; er geht auch nicht den Weg der Adoption, wie er in Rom gang und gäbe geworden ist, sondern bleibt sich treu: Er beruft den Jünger zu einer neuen Aufgabe. Jesus durchbricht das genalogische Prinzip, weil er ganz auf den Glauben setzt. Der Lieblingsjünger wird sein Verhältnis zu Petrus klären – damit kann die Geschichte der Verkündigung starten, die das Kreuz zum Königseblem macht.

Drittens erzählt Johannes, dass Jesus mit dem Wort: „Es ist vollbracht“ stirbt (Joh 19,30). Es ist ein öffentliches Wort des Einverständnisses mit seinem Geschick und der Vollendung seines Heilsweges. Es ist in der Gewissheit der Auferstehung und Erhöhung gesagt, aber so, dass gerade das Kreuz als Ort der Gottesgegenwart markiert wird. Es ist in der Richtung gesagt, die Johannes im Gestus des Sterbens beschreibt: „Er neigte sein Haupt und übergab seinen Geist“ (Joh 19,30). Deshalb ist es ein Gebet. Jesus vollendet im Tod den Weg des Lebens, den der Vater ihn gesandt hat. Deshalb ist es ein königliches Sterben, von dem Johannes erzählt: ein echtes Leiden, ein wahrer Tod, aber darin die Verwirklichung der Liebe Gottes, der allein Macht gebührt.

6. Auswertung

Die neutestamentlichen Passionsgeschichten sind geschrieben worden, weil sie die messianische Gottessohnschaft Jesu, von der seine Jünger durch die Auferweckung überzeugt worden sind, mit seinem Kreuzestod in Verbindung bringen wollen. Diese Aufgabe führt alle Evangelisten an die Grenze. In keiner Passionsgeschichte wird der Mantel des Schweigens über das Leiden des Messias gebreitet. Alle wollen im Gegenteil auch dort, wo es am schwersten ist, in Jesus den Messias erkennen und deshalb den „König“, der Gottes Herrschaft verwirklicht und das ewige Leben bringt. Deshalb suchen alle nach einer Dialektik von Stärke und Schwäche, wie sie Paulus auf den Begriff gebracht hat (2 Kor 12,9). Markus fokussiert sie in der Klage Jesu, der seine Gottesverlassenheit herausschreit, Matthäus im Ethos der Bergpredigt, das Jesus lebt, Lukas in Ergebung, die den Gekreuzigten zum Heiland werden lässt, Johannes in der Vollendung, die das Ende Jesu bedeutet. Wie unterschiedlich auch immer die Perspektiven sind, ist die christologische Aussage wesentlich: Jesus ist der messianische König nicht trotz des Kreuzes, sondern am Kreuz, weil er seiner Sendung treu bleibt.

Dieses christologische Interesse ist hoch politisch. Die politischen Verwicklungen, deren Opfer Jesus geworden ist, werden auf verschiedene Weise von allen Evangelien aufgedeckt. Sie erschöpfen sich aber nicht in der Kritik an Machenschaften der Hohenpriester und an der Korruption des Pilatus. Alle Evangelisten wollen zeigen, dass das römische Recht eigentlich auf der Seite Jesu gestanden hätte; das ist der apologetische Ansatz der Evangelien – wie es scheint, mit besten juristischen Gründen. Alle Evangelien klagen – eher indirekt als direkt – das Unrecht an, das Jesus widerfahren ist; das ist ihr kritischer Ansatz – wie es scheint, mit besten historischen Gründen. Die politische Bedeutung der Passionsgeschichten reicht aber weiter. Sie zeigen, dass und wie auch das römische Rechtssystem dem Bösen nicht widerstehen kann, sondern in dessen Sog gerät. Die Ursache ist nicht nur eine Charakterschwäche des Pilatus; sie ist auch nicht nur die Anfälligkeit des Gerichtswesens für Korruption, die im Fehlen einer Gewaltenteilung begründet liegt. Entscheidend ist vielmehr zweierlei: dass die Hohenpriester den Arm des Staates bemühen, um eine religiöse Kontroverse zu beenden, und dass Pilatus nicht zwischen Religion und Politik unterscheidet. Beides hat wiederum tiefere Ursachen. Auf jüdischer Seite liegen sie darin, dass die Symbiose von Gesetz, Land und Volk, die für das Alte Testament grundlegend ist, unter den Bedingungen der römischen Herrschaft nur um den Preis der taktischen Selbstverleugnung zu wahren ist; auf römischer Seite liegen sie darin, dass der jüdische Monotheismus mit seinem Gesetz nur aus Gründen politischer Opportunität toleriert, aber nicht in das eigene Recht und die eigene Politik integriert wird. Beide Punkte hat vor allem Johannes herausgearbeitet, indem er die Wahrheitsfrage stellt und an das Königtum Gottes erinnert.

Die Kehrseite ist nicht nur ein Plädoyer für irdische Gerechtigkeit im Namen Gottes. Es ist einerseits eine radikale Relativierung des Politischen. Wie das Kreuz zeigt, verwirklicht Gott sein Heil nicht durch die ethische Optimierung irdischer Herrschaft, sondern durch die Partizipation an der Leidensgeschichte der Menschen, die nicht nur unter individueller, sondern auch unter kollektiver Sünde leiden. Andererseits aber ist es eine fundamentale Etablierung des Politischen, das dem Recht seinen Platz einräumt, weil es in der Welt, in der sich Gottes Heil ereignet, eine Ordnung geben muss, die weder den Messias ans Kreuz schlägt noch seine Anhänger verfolgt, sondern Gott die Ehre gibt und deshalb die Würde des Menschen achtet.