

Michael Theobald

## Die Passion Jesu bei Paulus und Markus

Die Erinnerung an Jesu Passion bei Paulus und Markus jeweils für sich zu analysieren, ist gewiss ein spannendes Unterfangen, das alle Anstrengung lohnt und Exegeten und Theologen auch immer wieder neu in seinen Bann zieht. Paulus und das älteste Evangelium im Blick auf ihre Theologie des Kreuzes miteinander zu vergleichen, verspricht indes Erkenntnisgewinn, der über ihre getrennte Betrachtung möglicherweise noch hinausgeht<sup>1</sup>. Wer einen solchen Vergleich wagt, sieht sich freilich rasch mit der skeptischen Frage konfrontiert, wie weit er denn zu tragen vermöchte und ob er überhaupt konkrete Einsichten erwarten lasse<sup>2</sup>. Sollte er nur ideengeschichtliche Parallelen oder Strukturanalogien zu Tage fördern, ohne dass ein historischer Zusammenhang zwischen den verglichenen Autoren und ihrer Weise der Erinnerung an Jesus ersichtlich würde – sei es ein räumliches und zeitliches Kontinuum, in dem sich beide bewegen, seien es motivgeschicht-

---

1 Während die Literatur zur Theologie des Todes Jesu jeweils bei einem der beiden Autoren Legion ist, sind Vergleiche beider in dieser Hinsicht eher selten; im Nachgang zur grundlegenden Studie von M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie* (BZNW 1), Gießen 1923, 60–72 („Der Tod des Christus“), sind hierzu aus jüngerer Zeit vor allem folgende Autoren zu nennen, die freilich zum Thema „Passion/Kreuz Jesu bei Paulus und Markus“ teils oft nur im Vorübergehen Stellung beziehen: A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum* (BHT 58), Tübingen 1979, 151–154 (153: „Mk hat unabhängig von Paulus das christliche Bekenntnis zur Auferweckung des Gekreuzigten prinzipiell ebenso wie der Apostel interpretiert“); K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1994, 317–323 („Paulus und Markus“); C.C. Black, *Christ Crucified in Paul and in Mark. Reflections on an Intracanonial Conversation*, in: E.H. Lovering/J.L. Sumney (eds.), *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters* (Essays in Honor of Victor Paul Furnish), Nashville 1996, 80–104; J. Marcus, *Mark – Interpreter of Paul*, in: NTS 46 (2000), 473–487 (gemessen an seiner „Theologie des Kreuzes“ sei Markus ein „Paulinist“: „both portray the death of Jesus in similarly overlapping ways“ [486]); D. C. Allison, *Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids/Michigan 2010, 387–433, vor allem 392–423 („Death and Memory: The Passion of Jesus“). – Eine knappe Darstellung der älteren Forschung bietet K. Romaniuk, *Le Problème des Paulinismes dans l'Évangile de Marc*, in: NTS 23 (1967/77), 266–274, weitere Hinweise bei W. Schenk, *Sekundäre Jesuanisierungen von primären Paulus-Aussagen bei Markus*, in: F. van Segbroeck u.a. (ed.), *The Four Gospels* 1992, Vol. II., FS Frans Neiryck (BETHL 100), Leuven 1992, 877–904, hier 879–882.

2 C.C. Black, *Christ*, 186: „In short, if some conjunction of Paul and Mark once appeared to open up a *Hauptstrasse* [highway] for exegetical traffic, now more than ever their intersection looks like a *Sackgasse* [dead end]“; er selbst bietet einen kanonischen Vergleich von 1Kor 1,18–2,16 und Mk 15,16–41, ohne den Versuch zu unternehmen, den Evangelisten und den Apostel historisch einander zuzuordnen.

liche oder überlieferungsgeschichtliche Überschneidungen in ihrem Reden vom Tod Jesu –, bliebe ihr Vergleich weitgehend eine Sache subjektiven Ermessens ohne *fundamentum in re*.

Schwierigkeiten tun sich einem solchen Unterfangen schon bei der *zeitlichen* und *örtlichen* Verhältnisbestimmung der Quellen auf: Ist die Entstehung der Paulusbriefe im Raum der Ägäis zwischen 50 und 60 n. Chr. Allgemeingut der Forschung<sup>3</sup>, so lässt sich Vergleichbares von der verbreiteten Annahme, das Markusevangelium sei bald nach 70 n. Chr. in Rom entstanden<sup>4</sup>, also dort, wo wenige Jahre zuvor der Apostel das Martyrium erlitten hat, nicht sagen. Sie konkurriert mit der alternativen Verortung des Evangeliums in Syrien<sup>5</sup>, die sich vor allem auf seine besondere Nähe zum „vor- und nebenpaulinischen Heidenchristentum“ berufen kann<sup>6</sup>. Ohne den Wettstreit der beiden Hypothesen hier

**3** Vgl. O. Wischmeyer (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, Tübingen <sup>2</sup>2012.

**4** M. Ebner, *Das Markusevangelium*, in: M. Ebner/St. Schreiber (Hgg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008, 154–183, hier 171f.

**5** I. Broer in Verbindung mit H.-U. Weidemann, *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg <sup>3</sup>2010: „Massiv gegen Rom spricht m.E. [...] der Umstand, dass Markus der erste ist, der in großem Umfang das mündlich in den Gemeinden umlaufende Material sammelt [...] und in den Zusammenhang eines Lebens Jesu bringt. Dafür war er auf eine gewisse Nähe zum Ursprung und zum Zentrum der Jesusbewegung angewiesen“. Er merkt an: „Die Ambivalenz der Argumente wird im übrigen schön deutlich, wenn man sieht, wie Ebner in seiner Einleitung (171) in Mk 12,42 mit der Erwähnung der kleinsten römischen Münze, des Quadrans, das entscheidende Argument für eine Abfassung in Rom findet, während Theißen (Entstehung, 79) gerade unter Verweis auf diese Stelle gegen Rom plädiert“; vgl. G. Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Bd. 40), Heidelberg 2007. – Syrien als Abfassungsort des Mk nennen bereits W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg <sup>18</sup>1976, 70; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin/New York 1975, 347; A. Lindemann, *Paulus*, 153; vgl. auch W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus. Kapitel 1–9,1* (ÖTK 2/1), Gütersloh/Würzburg 1979, 61: „Am ehesten wird man den Abfassungsort des Mk nicht weit von dem Entstehungsort der GS [= Grundschrift] im Osten des Reiches suchen“.

**6** G. Theißen, *Entstehung, 79: Der Evangelist teile „Traditionen des syrischen vor- und nebenpaulinischen Heidenchristentums: den Begriff ‚Evangelium‘ (εὐαγγέλιον), die Abendmahlsüberlieferung und die Gattung des Lasterkatalogs (Mk 7,21–23), alles Traditionen und Formen, die auch bei Paulus als vorgegebene Tradition begegnen und die Paulus von seinen syrischen Heimatgemeinden (etwa in Damaskus und Antiochien) übernommen habe“*. A. Lindemann, *Paulus*, 154, gibt zu dem von ihm erhobenen Befund, dass Mk „von Paulus und paulinischer Tradition nicht beeinflusst“ sei, zu bedenken, „dass Syrien nicht zum unmittelbaren Missionsgebiet des Paulus gehört“ habe; „der erste sichere Zeuge dafür, dass paulinische Briefe in Syrien, genauer: in Antiochia bekannt waren, ist Ignatius (um 110). Zur Zeit der Abfassung des Mk stand die syrische Kirche vermutlich überhaupt nicht unter paulinischem Einfluss [...] Anders verhielte es sich, wenn Mk [...] in Rom verfasst worden wäre. Dann wäre paulinischer

entscheiden zu müssen, verdient das genannte Argument zugunsten Syriens im Kontext unserer Fragestellung doch besondere Beachtung.

Der *zeitliche* Ansatz des Markusevangeliums bald nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels scheint weithin konsensfähig zu sein<sup>7</sup>. Allerdings ist das Gefälle von Paulus zu Markus<sup>8</sup> insofern komplexer, als mit einem Großteil der Forschung davon ausgegangen werden darf, dass der Evangelist eine Passions- und Ostererzählung in sein Buch integriert hat, die wesentlich älter ist und deren Vorform vielleicht sogar schon aus dem Jerusalem der 40er Jahre stammt<sup>9</sup>. Fraglich ist, auf welchem Weg diese Erzählung ihren Weg durch die früheste Geschichte der christlichen Gemeinden genommen und welche Verbreitung sie in ihnen gefunden hat. Kannte Paulus sie?<sup>10</sup> Interessierte er sich überhaupt für sie,

---

Einfluss naheliegend – und sein Fehlen schwerwiegend. Aber für die Rom-Hypothese spricht so gut wie nichts“ (153f.).

**7** Anders noch M. Hengel, *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums* (1984), in: M. Hengel, *Jesus und die Evangelien*. Kleine Schriften V, hg. von C.-J. Thornton (WUNT 211), Tübingen 2007, 478–525, hier 522f.: Mk „entstand vermutlich in der politisch brisanten Zeit nach der Ermordung Neros und Galbas und vor der Erneuerung des Jüdischen Krieges durch Titus, das heißt etwa zwischen dem Winter 68/69 und dem Winter 69/70 n.Chr.“; auch L. Schenke, *Das Markusevangelium* (UB 205), Stuttgart 1988, 35–39, plädiert für einen Zeitpunkt kurz vor dem Fall Jerusalems mit dem Hinweis darauf, dass die Zerstörung des Tempels selbst in 12,9; 13,2.14–20; 15,38 nicht vorausgesetzt sei; aber genau dies ist umstritten.

**8** Die zeitliche Nachordnung von Markus eröffnet theoretisch die Möglichkeit, dass der älteste Evangelist unter dem Einfluss des Paulus stand, eine Möglichkeit, die M. Werner in seiner oben Anm. 1 genannten Studie mit guten Gründen, wie ich meine, verworfen hat; zuletzt wurde sie wieder von W. Schenk, *Jesuanisierungen*, J. Marcus, Mark und anderen (ebd. 474 Anm. 5) erneut ins Gespräch gebracht.

**9** So G. Theißen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg i. d. Schweiz/Göttingen <sup>2</sup>1992 (Studienausgabe der ersten Auflage 1989 = NTOA 8), 177–211; auch E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1964, 9–25, hier 13, rechnet mit einer Herkunft der ältesten Form der Passionserzählung schon aus Jerusalem.

**10** Die Frage bejahen R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThKNT II/2), Freiburg 1977, 21; P. Stuhlmacher, *Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie*, in: P. Stuhlmacher, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 192–208, hier 204f.; vgl. ders., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I: *Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*, Göttingen <sup>2</sup>1997, 304f.: „Von Gal 3,1; 1Kor 1,23–24; 2,8; 11,23–25; 15,1–11 und 2Kor 13,4 her ist unverkennbar, dass der Apostel auch im Gemeindeunterricht sein christologisches Hauptaugenmerk auf Jesu Passion, Kreuzigung und Auferweckung gerichtet hat [...]“; K. Berger, *Theologiegeschichte*, 317: „Da Paulus lt. Abendmahlsbericht in 1Kor 11 mit der synoptischen oder einer sehr ähnlichen Passionstradition vertraut war, kann man annehmen, dass er auch den entscheidenden Impuls für seine Kreuzestheologie aus der in den Synoptikern übereinstimmenden Darstellung der Kreuzigung Jesu selbst gewonnen (und dann weitergebildet) hat“; D.C. Allison, *Constructing*, 404f. – M. Hengel,

wo die Forschung ihm doch ein genaueres Interesse am irdischen Weg Jesu bis heute abspricht?<sup>21</sup> Richtig ist, dass sowohl der Apostel wie auch der Autor unseres ältesten Evangeliums – nach der Tradition Markus genannt – keine Augenzeugen der letzten Jerusalemer Tage Jesu waren. Aber davon abgesehen, scheint ihr gegenseitiges Verhältnis insgesamt von *Asymmetrie* bestimmt zu sein, was auch mit den von ihnen benutzten unterschiedlichen Gattungen – Evangelium und Briefen – zusammenhängt<sup>12</sup>. Verständigen wir uns im Folgenden zuerst kurz über die frühchristliche Genese der Memoria der Passion Jesu, bevor wir einen Vergleich von Paulus und Markus ins Auge fassen. Dass ein solcher Vergleich nur hypothetischer Natur sein kann (wobei es gegebenenfalls schon viel wäre, gewohnte Sicherheiten zu erschüttern), sei vorweg noch einmal eigens betont.

Die beschämende Hinrichtung des Nazareners am Kreuz durch die Römer war die erste Krise seiner Anhängerschaft, die sich traumatisch in ihr Gedächtnis einbrannte<sup>13</sup>. Sie bestimmte die Erinnerung an sein Leben, die sich unter dem Vorzeichen ihres Osterglaubens bald formieren sollte, auch wenn dies nicht in jeder einzelnen ihrer Erinnerungsgestalten, die der eigenen Identitätsfindung

---

Das Mahl in der Nacht, „in der Jesus ausgeliefert wurde“ (1Kor 11,23) (2004), in: M. Hengel, Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. von C.-J. Thornton (WUNT 201), Tübingen 2006, 451–495, hier 465, scheint die Frage weniger auf der literarischen als vielmehr auf der mündlichen Ebene anzusiedeln, wenn er von einem „*Erzählen* der Passionsgeschichte durch Paulus bei der Gemeindegründung“ in Korinth spricht (Hervorh. von mir); „Paulus und die Korinther“ haben nach seiner Einschätzung „die Passionsgeschichte bis in Details hinein gekannt“. – W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband: 1Kor 11,17–14,40 (EKK VII/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1999, 32, mahnt zur Vorsicht: „Wie weit die geschichtliche Kenntnis vom Passionsgeschehen bei Paulus oder gar den Korinthern reicht, lässt sich nicht sagen“ (mit Anm. 472).  
**11** Vgl. F. Holzbrecher, Paulus und der historische Jesus. Darstellung und Analyse der bisherigen Forschungsgeschichte (TANZ 48), Tübingen 2007.

**12** Evangelium und Briefe überschneiden sich freilich markant in ihrer Verwendung der Aufweckungsformel: vgl. einerseits 1Kor 15,4 etc., andererseits Mk 16,6 (vgl. Mk 9,9). Im einzelnen siehe unten!

**13** C. Keith/T. Thatcher, The Scar of the Cross: The Violence Ratio and the Earliest Christian Memories of Jesus, in: T. Thatcher (ed.), Jesus, the Voice, and the Text: Beyond the Oral and the Written Gospel, Waco TX 2008, 197–214, hier 204: „Violent events, like Jesus’ crucifixion, traumatize group memory to such an extent that memorialization is necessary almost immediately, and the development of commemorative narratives is a typical mnemonic strategy for the maintenance of group identity. Simply put, the followers of Jesus could not continue as a coherent group without a strategy for moderating and rationalizing the trauma of his death, and it seems that the development of a passion narrative keyed to major themes from Jewish Scripture and tradition would be a likely means of accomplishing that goal“.

dienten, unmittelbaren sprachlichen Ausdruck fand<sup>14</sup>. Diese sind pluriform: Neben den Passions- und Ostererzählungen<sup>15</sup> stehen Glaubensformeln, die den Heilstod Jesu und seine Auferweckung thematisieren<sup>16</sup>, neben Jesusworten, die nach seinem Tod auf sein Sterben bezogen wurden<sup>17</sup>, auch solche, die neu gebildet und ihm in den Mund gelegt wurden und sein Geschick jetzt wie in einem Brennglas rückblickend bündeln<sup>18</sup>. Die Schriften Israels, in denen die frühen Jesus-Bekenner von ihrer jüdischen Verwurzelung her schon immer lebten, bildeten den Humus, auf dem sich ihre Erinnerung an die Passion Jesu formte, nicht erst in der Weise expliziter „Schriftbeweise“, sondern schon viel unmittelbarer bei deren erster Versprachlichung<sup>19</sup>.

Bei all diesen Segmenten gepflegter Erinnerung lässt sich nun fragen, ob Paulus und Markus bzw. ihre Überlieferungen sich in dem einen oder anderen Punkt berühren oder sich fern stehen, und wenn sie sich berühren, wieweit die Berührungen reichen und wie sie sich erklären<sup>20</sup>. Eindimensionale Antworten sind

---

**14** So etwa nicht im Spruchevangelium Q, das die Kreuzigung Jesu bekanntlich nicht direkt thematisiert, aber mittels des Topos vom Prophetenmord doch anvisiert: vgl. Q 13,34f.; Q11,47 und 11,49f..

**15** Zu ihnen vgl. bereits die erhellenden Ausführungen von C. Keith/T. Thatcher in Anm. 13.

**16** Vgl. 1Thess 4,14; 5,10; Röm 4,24f. etc. (im Einzelnen siehe unten Punkt 2). – K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972, 27–129.

**17** Ein schönes Beispiel bietet Mk 2,19–20, im Munde Jesu ein einfaches Bildwort („Können etwa die Söhne des Brautgemachs fasten?“), im Markusevangelium schließlich eine verdeckte Prophetie seines Todes; vgl. J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* (Mk 1–8,26) (EKK II/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978, 114f.

**18** Dazu dürften etwa die drei Ansagen vom Sterben und Auferstehen des Menschensohns Mk 8,31; 9,31 und 10,33f. gehören. – Hinzu kommen mancherlei Motive und Deutungsmuster, die um die Deutung seines Todes kreisen wie etwa das vom „Lamm Gottes“ (Joh 1,29,36; 1Pet 1,19), vom „Paschalamm“ (1Kor 5,7) oder vom „Sühnort“ (Röm 3,25: ἱλαστήριον) etc. oder auch die vielfach verwendete „Blutformel“ (Röm 5,9; 1Kor 11,25 etc.).

**19** Das betont jüngst wieder E.B. Aitken, *Jesus' Death in Early Christian Memory. The Poetics of the Passion* (NTOA 53), Göttingen/Fribourg 2004, 22, im Gespräch mit J.D. Crossan: „Although [...] I am in fundamental agreement with Crossan that the story of Jesus' passion arises out of the scriptures of Israel, I question his dependence on scribal exegesis as the vehicle for the formation of this story. Instead, I locate the development of such a narrative in relation to the cultic practice of various early Christian communities. That is, instead of speaking of ‚prophecy historicized,‘ I would rather speak of the reactualization of scripture in the context of its performance in ritual [...]“.

**20** An das Ergebnis der Studie von M. Werner, *Einfluss*, 209, lässt sich anknüpfen: „Wo Markus mit Paulus übereinstimmt, handelt es sich immer um allgemein-urchristliche Anschauungen“, ebd. 69 auf die „Sühnetodlehre“ bezogen, in der beide zusammentreffen: „[...] da ergibt sich denn ohne weiteres, dass dieses Zusammentreffen niemals als Beeinflussung des Markus durch paulinische Theologie erwiesen werden kann. Weiß Markus nichts von der dem Paulus ‚eigen-

angesichts solcher Vielschichtigkeit nicht möglich: Wie beim Markusevangelium zwischen seiner Gesamtkonzeption und seinen Überlieferungen (soweit erkenntlich) zu unterscheiden ist, so gilt Analoges auch für Paulus: Das von ihm ausdrücklich übernommene Glaubensbekenntnis 1Kor 15,3–5a verlangt z.B. eine andere Gewichtung als der Schriftdiskurs zum Tod Jesu in Gal 3,13f., der auf ihn selbst zurückgeht.

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sind Thesen zur Genese der Passions- und Ostererzählung, von der wir annehmen dürfen, dass sie auf zwei Säulen ruht: dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu und der christologischen Lektüre der Schriften Israels (unter 1.). Daran kann ein Vergleich mit Paulus anschließen – in Orientierung sowohl an der von ihm rezipierten Bekenntnistradition, insbesondere 1Kor 15,3b–5a (unter 2.), als auch an seinem Schriftgebrauch aus der Perspektive von Kreuz und Auferstehung Jesu mit Blick auf das Markusevangelium (unter 3.). Danach sind weitere mögliche Weisen der Erinnerung an die Passion Jesu beim Apostel zu besprechen (unter 4.), bevor aus den gesammelten Beobachtungen ein Resümee gezogen werden kann.

## 1 Zur Genese der Passions- und Ostererzählungen

Die Überlieferung der Passions- und Ostererzählung ist bekanntlich im Rahmen des frühchristlichen Überlieferungsguts ein Sonderfall: Zum einen stellt sie im Unterschied zur sonstigen Perikopen-Überlieferung einen fest gefügten größeren Erzählzusammenhang dar, der wahrscheinlich schon schriftlich fixiert war, bevor er Eingang in das älteste Evangelium fand<sup>21</sup>; zum anderen lässt sich dieser Erzählzusammenhang in mindestens zwei, womöglich sogar drei voneinander un-

---

tümlichen' Deutung des Todes Jesu als Überwindung der Geistermächte dieses *Äons* [siehe dazu unten Anm. 93], trifft er aber sogleich da mit Paulus zusammen, wo dieser in seiner Beurteilung des Todes Jesu aus der urchristlichen Tradition schöpft, dann ist doch der Schlussfolgerung gar nicht zu entgehen, auch Markus gebe 10,45 und 14,24 völlig unabhängig gemeinurchristliche Überzeugung wieder“. Zu Mk 10,45 notiert M. Werner, Einfluss, 69f., zu Recht, dass der Terminus *λύτρον* in den echten Paulusbriefen gar nicht vorkomme, in den Pastoralbriefen nur als Kompositum *ἀντὶλύτρον* (1Tim 2,6) und in der medialen Form *λυτροῦσθαι* (Tit 2,14). Eine Verwandtschaft bestünde mit (*ἐξ-*) *ἀγοράζειν* (vgl. 1Kor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5), wobei aber der in Gal charakteristische Zusammenhang des Gedankens vom „Loskauf“ mit dem Gesetz bei Markus gerade fehle: „Mit dem Gesetz hat bei Markus der Tod Jesu überhaupt nicht das Geringste zu schaffen. Fest steht also jedenfalls, dass Markus den Ausdruck *λύτρον* nicht von Paulus hat“, auch nicht die Rede von „Vielen“, die in den Genuss des „Loskaufs“ kommen.

<sup>21</sup> Vgl. etwa F. Schleritt, Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13–22; 11,47–14,31 und 18,1–20,29 (BZNW 154), Berlin 2007.

abhängigen vor-evangelischen Fassungen nachweisen: der vor-markinischen, vor-johanneischen<sup>22</sup> und – mit dieser zweiten verwandt – auch in einer vor-lukanischen Fassung<sup>23</sup>. Diese Pluriformität, die durch die lokale Verzweigung des (Jerusalem) Archetyps bedingt sein dürfte, verlangt nach einer näheren Erklärung.

Wahrscheinlich war die ursprünglich eigenständige Passions- und Ostererzählung nicht einfach nur ein Stück mündlicher Überlieferung oder Kleinliteratur, sie bot auch nicht (wie Martin Dibelius meinte) die historische Basis für das Kerygma – die Predigt<sup>24</sup> –, sondern war selbst schon eine auf rituelle Wiederholung angelegte Erzählung, die nach „performance“ rief. Der Grund hierfür war wohl der, dass es sich bei ihr um eine Art Gründungserzählung der frühen Gemeinden mit „liturgischem“ Sitz im Leben („myth and rite“) handelte<sup>25</sup>. Ihre Varianz bei konstanter Grundstruktur erklärt sich so am besten.

Offen ist die Frage, *welches* ihr „Sitz im Leben“ war<sup>26</sup>. Plausibel ist die Annahme, dass es ein jährliches Paschafest war, das die an den Messias Jesus glaubenden jüdischen Gemeinschaften weiter begingen, jetzt allerdings als jährliches Gedenken an sein Sterben und Auferstehen. Das lag deshalb nahe, weil ja Jesus (wenigstens nach der johanneischen Chronologie, die historisch plausi-

---

22 Vgl. D.C. Allison, *Constructing*, 404, der mit „a pre-Markan passion narrative“ rechnet – „one reason being that I judge John to be mostly independent of the Synoptics“. Anders noch F. Neiryck, *Jean et les Synoptiques. Examen critique de l' exégèse de M.-É. Boismard* (BETL 49), Leuven 1979 etc., und seine Schüler.

23 Hierzu vgl. besonders die Studie von H. Klein, *Zur Frage einer Lukas und Johannes zu Grunde liegenden Passions- und Ostererüberlieferung*, in: H. Klein, *Lukasstudien* (FRLANT 209), Göttingen 2005, 65–84.

24 M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Nachdruck der dritten Auflage mit einem erweiterten Nachtrag von G. Iber, hg. von G. Bornkamm), Tübingen 1971, 21f.

25 E.B. Aitken, *Death*, 11, meint zu Recht: „the formation of the story of Jesus' suffering and death, prior to the written gospels, has never received an adequate explanation“. Sie selbst verweist im Anschluss an die Studien von G. Nagy, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore/London 1990, und G. Nagy, *Poetry as Performance. Homer and Beyond*, Cambridge 1996, auf die gegenseitige Bezogenheit von „ritual and narrative“ (15): „I test the hypothesis that the story of Jesus' suffering and death developed as part of the cultic practice of various early Christian communities“; darin spielen für sie die Schriften Israels – „as available in the cultic life of the community“ – die entscheidende Rolle. Ihre Hypothese überprüft die Autorin freilich nicht an den Passionserzählungen selbst, sondern – entsprechend dem Untertitel ihrer Studie „The Poetics of the Passion“ – an Texten wie 1Kor 15,3–5; 1Pet 2,22–24 („A Hymn“); Hebr 5,7–10 etc. und dem Barnabasbrief.

26 E.B. Aitken, *Death*, 170f.: „We may speculate that the first generative moment of this reenactment happened in the course of ritual meals, perhaps in response to an appearance of the risen Jesus“ (Letzteres ist allerdings sehr spekulativ); ältere Überlegungen bei G. Schille, *Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr ‚Sitz im Leben‘*, in: *ZThK* 52 (1955), 161–205.

bler erscheint als die synoptische) am Vorabend des Festes hingerichtet worden war, sein Tod aber in jedem Fall mit diesem Wallfahrtsfest ursächlich im Zusammenhang stand<sup>27</sup>. Auch wenn die ersten eindeutigen Belege für ein christliches Osterfest – die quartodezimanische Feier – erst ungefähr aus der Mitte des 2. Jh.s stammen<sup>28</sup>, wurde es nicht erst zu dieser Zeit eingeführt, sondern setzte eine längst bestehende Tradition fort, die aus frühester Zeit stammen muss<sup>29</sup>. Darauf deuten Indizien in den neutestamentlichen Schriften selbst hin<sup>30</sup>. Im Einzelnen bedürfte diese These zwar weiterer hier nicht zu leistender Vertiefung, für unser Vorhaben genügt aber schon die grundsätzliche Einsicht, dass die Frage, ob Paulus die Passions- und Ostererzählung in irgendeiner Gestalt gekannt hat, keine Frage nur nach der Möglichkeit ihrer *literarischen* Verbreitung ist, es vielmehr zugleich darum geht, ob sie ihm nicht in irgendeiner Form über ein Paschafest im Gedenken an den Tod Jesu (zum Beispiel in Antiochien, wo er mehrere Jahre verbrachte<sup>31</sup>) bekannt geworden sein könnte. Diese Möglichkeit lässt sich nicht ausschließen, so wenig sie sich mangels Quellen beweisen lässt.

Um das Gewicht der alten Passions- und Ostererzählung richtig einschätzen zu können, sind drei Thesen (im Anschluss vor allem an ihre vor-markinische Fassung) von Bedeutung:

## 1.1 Der axiomatische Einsatzpunkt der Passions- und Ostererzählung

Entgegen der Ansicht, schon der Archetyp der Passionserzählung hätte mit der Episode der Grablegung Jesu geendet<sup>32</sup>, ist daran festzuhalten, dass es wohl nie

---

**27** Jesus ist ja dem Zeugnis aller vier Evangelien zufolge zum Pesach-Fest nach Jerusalem hinaufgezogen, um hier – im Herzen Israels – seine Basileia-Botschaft auszurichten.

**28** Zu nennen sind vor allem: Meliton von Sardes, *Peri Pascha*; *Epistula Apostolorum* 15 (26).

**29** Vgl. G. Rouwhorst, *Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie*, in: M. Klöckener/A.A. Häußling/R. Messner (Hgg.), *Theologie des Gottesdienstes Bd. 2 (GDK 2)*, Regensburg 2008, 493–572, hier 539–545.

**30** J. Jeremias, Art. *πάσχα*, in: *ThWNT V* (1954), 895–903, hier 900 mit Anm. 44: „Die ältesten Nachrichten über eine christliche Passafeier führen in die apostolische Zeit“. Siehe auch unten Anm. 84.

**31** Nach J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 32 („Lebensdaten des Paulus“), „ab 36/37 (?)“ bis 49 n.Chr.

**32** So etwa W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*. Unveränderter dritter Abdruck der zweiten, umgearbeiteten Auflage, Göttingen 1965, 64; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 308; E. Lohse,

eine Fassung ohne die Erzählung von der Verkündigung der Auferweckung im leeren Grab gegeben hat<sup>33</sup>. Der Grund dafür ist nicht nur allgemein darin zu sehen, dass von der Passion Jesu zu erzählen allein unter der Voraussetzung des Glaubens an seine Auferweckung Sinn machte, sondern vor allem in der literarischen Gestalt, welche die Botschaft des jungen Mannes im leeren Grab (Mk 16,6) besitzt. Ein näherer Blick zeigt nämlich, dass sie den axiomatischen Einsatzpunkt der Passionsüberlieferung enthält, von dem aus diese konstruiert worden ist<sup>34</sup>:

- 6 a Er aber [sc. der junge Mann] spricht zu ihnen [sc. den Frauen]:  
 b Entsetzt euch nicht!  
 c Jesus sucht ihr,  
 d den Nazarener,  
 e den Gekreuzigten (τὸν ἐσταυρωμένον):  
 f Er ist auferweckt worden (ἠγέρθη),  
 g er ist nicht hier.  
 h Seht da der Ort,  
 i wo sie ihn hinlegten.

Mit V.6f greift der Erzähler das frühchristliche Kernbekenntnis auf, nicht in dessen mutmaßlich ältester Form mit Gott als Subjekt eines Aussagesatzes („Gott hat ihn von den Toten auferweckt“), sondern in der passivischen Form: „Er ist auferweckt worden“. Dieser Satz – im Munde des jungen Mannes jetzt kein Bekenntnis mehr, sondern eine Offenbarung aus der himmlischen Welt – bezieht sich auf den vorangehenden Satz, der lautet: „Jesus sucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten“. Auffällig ist die hier vorgenommene doppelte Qualifizierung Jesu. Rudolf Pesch begreift diese so: „Die sorgfältige Kennzeichnung Jesu als des Nazareners“ und „des Gekreuzigten“ dient „der Identifikation des Auferstandenen. Ver-

---

Geschichte, 24; auch W. Reinbold, *Der Prozess Jesu*, Göttingen 2006, 69, zufolge gehört die Erzählung Mk 16,1-8\* nicht zum „Urgestein der Tradition“.

**33** T.A. Mohr, *Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition (AThANT 70)*, Zürich 1982, 402 (auch mit Hinweis auf die von Mk unabhängige vorjoh. Passionserzählung); ebenso J. Becker, *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen 2007, 15–17.

**34** Voraussetzung dieser These ist die weithin anerkannte Annahme, dass Mk 16,6 zu der dem Evangelisten vorgegebenen Überlieferung, ja zu deren Urgestein gehört. In Joh 20,13 ist die Rede der himmlischen Boten zugunsten der Worte des unmittelbar danach erscheinenden Jesus zwar gekürzt, aber es gibt doch auch bei Joh Spuren, die auf die älteste Fassung verweisen: Mit γύναι, τί κλαίεις (Joh 20,13b = 20,15b) vgl. Mk 16,6b, mit dem anschließenden τίνα ζητεῖς Joh 20,15c vgl. Mk 16,6c: Ἰησοῦν ζητεῖτε; die Rede vom „Gekreuzigten“ hat ihr Echo in der johanneischen Rede vom „Aufsteigen“ Jesu zum Vater (vgl. Joh 20,17).

wechslungen werden ausgeschlossen<sup>35</sup>. Doch die beiden Appositionen könnten mehr besagen. Die Frage lautet, wie die Rede vom „Gekreuzigten“ als *Klimax* des Satzes zu gewichten ist? Heinz-Wolfgang Kuhn hielt es für bemerkenswert, „dass weder in der zu vermutenden ältesten Passionserzählung [...] noch in der Markus vorliegenden Passion [...] noch in den Passionsgeschichten unserer synoptischen Evangelien Jesu Tod speziell am Kreuz, also die tatsächliche Weise seiner Tötung, theologisch bedacht wird. Eine Ausnahme macht nur Mk 16,6 (und die Parallele bei Matthäus)“, schreibt er, „wo sich Gott in der Ostergeschichte gerade zu dem Gekreuzigten bekennt und Jesus nicht mit dem Aorist abgeschlossener Vergangenheit, sondern mit dem Perfekt gültiger Dauer als der ἐσταυρωμένος, der dies auch für die gegenwärtige Gemeinde bleibt, bezeichnet wird (noch dreimal bei Paulus wird Jesus [...] ‚der Gekreuzigte‘ genannt – immer wie bei Markus im Perfekt)<sup>36</sup>. Dahinter könnte (über die Beobachtung von Heinz-Wolfgang Kuhn und anderer hinaus) ein Einwand vonseiten der ersten Gegner der nachösterlichen Verkündigung Jesu in Jerusalem stehen, die sich auf Dtn 21,23 beriefen, um ihn mit Verweis auf seinen Tod am Schandpfahl als „Verfluchten“ Gottes hinzustellen und so unter Berufung auf die Tora seiner Proklamation als Messias Israels entgegenzuwirken<sup>37</sup>. Nimmt in Mk 16,6 schon die erste Kennzeichnung Jesu als „Na-

---

**35** R. Pesch, Mk II, 533; ebd. 171 zu Mk 10,47: „Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός (vgl. 14,67 [„und auch du warst mit dem Nazarener, dem Jesus“: μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ... τοῦ Ἰησοῦ]; 16,6) ist Identifizierung des Trägers des verbreiteten Namens Jesus durch die Herkunftsbezeichnung: aus Nazaret. Sie kommt (abgesehen von der wortspielartig-christologischen Verwendung in 1,24) im Mk-Ev nur innerhalb der Passionsgeschichte vor, also in nichtgaliläischen Traditionen. Wahrscheinlich handelt es sich zunächst um eine ‚Außenbezeichnung‘ bzw. eine Auskunft zur Identifizierung Jesu für Außenstehende“. Die alternative Bezeichnung Nazoräer (Ναζωραῖος) ist im NT, vor allem Lk und Joh, weitaus häufiger belegt.

**36** H.-W. Kuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: ZThK 72 (1975), 1–46, hier 21; er verweist auf W. Schrage, Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament, in: E. Bizer u.a. (Hg.), Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils (STAIEKU), Gütersloh 1967, 49–90, hier 66 Anm. 46: auf „die auffallende Perfektform in 16,6, wo man eigentlich den Aorist erwartet“, habe bereits J. Schniewind (ThR 1930, 185) hingewiesen; vgl. ebd. 68 Anm. 51; außerdem J. Marcus, Mark, 480: „the continuing reality of Jesus’ crucifixion for both Paul and Mark is expressed in a shared grammatical feature: both use the perfect passive participle ἐσταυρωμένον to remind their readers that the Risen Jesus continues to be the Crucified One“; W. Schenk, Jesuanisierungen, 901, will hier einen „Rückgriff auf Paulus“ erkennen. Zu ihm vgl. 1Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1 (in unmittelbarer Nähe zu 3,13 = Dtn 21,23!). Vgl. auch Apg 5,30; 10,39; 13,29 im Rahmen des Kontrastschemas: dazu siehe unten! In der markinischen Passionserzählung begegnet σταυρώω – abgesehen von Mk 16,6 – nur als beschreibendes Tätigkeitsverb, ohne jeden theologischen Beiklang (Mk 15,13.14.15.20.24.25.27).

**37** Zu Recht erinnert U.B. Müller, Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen (SBS 172), Stuttgart 1998, 10, daran, dass Dtn 21,23 (rezipiert in 11 QT 64,6-13 und dort indirekt auf die Kreuzigung bezogen) nicht „verallgemeinert

zarener“ eine Außenperspektive ein<sup>38</sup>, so könnte Gleiches also auch von der pointiert am Ende der ganzen Passionserzählung stehenden Rede vom „Gekreuzigten“ gelten, die damit deren ursprünglichen Ort im Kontext Jerusalems zu erkennen gibt<sup>39</sup>. Die Antwort auf das mit der Tora begründete Verdikt wäre dann einerseits das Bekenntnis „*Er ist auferweckt worden*“, das in diesem Zusammenhang besagt: Gott hat ihn gegen den Anschein, ein „Verfluchter“ zu sein, rehabilitiert, andererseits die Passionserzählung selbst: Gespeist aus den Schriften Israels, konkret deren Bild vom ungerecht Leidenden, der in Gottes Hand ist, würde sie das Geschick Jesu sozusagen *mit* der Schrift *gegen* die Schrift (Dtn 21,23) deutend vergegenwärtigen. Es wird sich zeigen, dass Paulus mit derselben Problemlage vertraut war, aber einen anderen, eigenständigen Lösungsansatz bietet.

## 1.2 Die eucharistische „Kultätiologie“ als Einlage in die Passions- und Osterzählung

Mit Rudolf Bultmann ist davon auszugehen, dass die von ihm „Kultuslegende“ genannte Tradition Mk 14,22–25 kein genuiner Bestandteil der alten Passionser-

---

werden (darf), als gelte die Tatsache der Kreuzigung an sich als Verfluchung“. „Für die Tempelrolle gilt nur der Volksverräter, der lebendig ans Holz gehängt wird, als Verfluchter Gottes oder einer, der ein Kapitalverbrechen begangen hat, der zu den Völkern flieht und das eigene jüdische Volk verflucht“ (ebd. weitere Hinweise). Deshalb berechtige auch nichts „zu der Schlussfolgerung, dass die aufgezeigte theologische Wertung der Kreuzigung für die Jünger Jesu zwangsläufiger Anlass war, eine von Gott vollzogene Widerlegung von Jesu legitimem Sendungsanspruch anzunehmen und so die Sache Jesu aufzugeben“. Vgl. auch U.B. Müller, Auferweckt und erhöht. Zur Genese des Osterglaubens, in: NTS 54 (2008), 201–220, hier 202. – Anders könnte sich freilich die Sachlage bei den Gegnern der nachösterlichen Jesusverkündigung darstellen: Sie hatten gewiss gute Gründe, Dtn 21,23 auf den gekreuzigten Jesus zu beziehen, was auch Paulus wohl getan hat (siehe unten!). Ein Indiz für den Einfluss von Dtn 21,23 auf die Gesamtkonstruktion der Passions- und Ostererzählung bietet möglicherweise auch die Grablegungserzählung, die dem Toratext genau entspricht: „[...] *darf sein Leichnam nicht über Nacht am Pfahl hängen bleiben, sondern du musst ihn noch am selben Tag begraben*. Denn ein Gehängter ist von Gott verflucht [...]“. In Apg 13,29 wird der Zusammenhang von Dtn 21,23 und Grablegung deutlicher: „Und als sie alles vollendet hatten, was von ihm geschrieben steht, nahmen sie ihn vom Holz und legten ihn in ein Grab“. – Zur Auslegung von Dtn 21,23 vgl. T. Veijola, Fluch des Totengeistes ist der Aufgehängte (Dtn 21,23), in: UF 32 (2000), 69–80.

**38** Vgl. oben Anm. 35; es ist in jedem Fall die nicht-galiläische Perspektive, wohl eine Jerusalemer, die damit auch einen Hinweis auf die dortige Entstehung der Passionserzählung bieten könnte.

**39** Vgl. dazu auch die Ausführungen von F. Schleritt, Passionsbericht, 539–542 („Der gekreuzigte Christus“).

zählung war<sup>40</sup>, sondern wohl erst vom Autor des Markusevangeliums in ihren neuen Kontext eingepflanzt wurde<sup>41</sup>. Gegen Bultmann wird man sie aber auf V.22–24 begrenzen und den eschatologischen Ausblick V.25 der Szene vom letzten Mahl Jesu mit den Seinen belassen, der im Unterschied zur „Kultätologie“ immer schon fest in der alten Passionserzählung verankert war<sup>42</sup>. Zugunsten dieser Annahme spricht nicht nur der johanneische Befund mit einer alten Passionserzählung ohne „Herrenmahl“-Szene, sondern auch die Beobachtung, dass Paulus seine Abendmahlsüberlieferung 1Kor 11,23b–25 als *eigenständige* Überlieferung zitiert. Mit ihr hat er nicht *per se* auch eine der alten Fassungen der Passions- und Ostererzählungen kennen gelernt.

### 1.3 Die Passions- und Ostererzählung als Nukleus des Markusevangeliums

Wer die Entstehung des Markusevangeliums erklären will, hat bei der vormarkinischen Passions- und Osterzählung als der ersten Phase einer Literarisierung der christlichen Gründungserzählung einzusetzen. Sie ist der Nukleus des Buches, damit auch der Kern dessen, was Markus in der Überschrift das „Evangelium Jesu Christi“ nennt. Mehrfach durch Prolepsen seit Beginn des Buches angekündigt<sup>43</sup>,

---

**40** R. Bultmann, *Geschichte*, 285–287; ebenso E. Lohse, *Geschichte*, 24.

**41** Das freilich ist umstritten; J. Gnlika, *Das Evangelium nach Markus* (Mk 8,27–16,20) (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 240, geht davon aus, dass die Einfügung einem „vormarkinischen Redaktor zuzuschreiben“ sei; Gründe zugunsten der Annahme, dass sie auf den Evangelisten zurückgeht, siehe in M. Theobald, *Vom Sinai über den Berg der Verklärung zum Abendmahlssaal. Zur kontextuellen Einbindung des markinischen Becherworts* (Mk 14,24), in: F. Bruckmann/R. Dausner (Hgg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken* (FS J. Wohlmuth), Paderborn 2013, 463–494, hier 485–490; vgl. auch H.-U. Weidemann, „Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24). Die markinische Abendmahls- erzählung als Beispiel für liturgisch beeinflusste Transformationsprozesse, in: W. Eisele/C. Schaefer/ders. (Hgg.), *Aneignung durch Transformation* (FS M. Theobald) (HBS 74), Freiburg 2013, 56–98.

**42** Vgl. dazu M. Theobald, *Eucharist and Passover: The Two ‚Loci‘ of the Liturgical Commemoration of the Last Supper in Early Church*, in: T. Thatcher/C. Williams (Hgg.), *Engaging with C.H. Dodd on the Gospel of John. Sixty Years of Tradition and Interpretation*, Cambridge 2013, 231–254.

**43** Vgl. etwa die Passionssummarien Mk 8,31; 9,31 und 10,33f. oder den ersten Todesbeschluss bereits in Mk 3,6. Doch wäre es zu wenig, nur auf diese spezifischen Analepsen zu achten. Die Passionserzählung strahlt z.B. auch auf die Zeichnung der Jünger-Figur aus, die vom markinischen Jesus immer wieder über die Kreuzesnachfolge und ihre Konsequenzen belehrt werden; dazu vgl. M. Ebner, *Kreuzestheologie im Markusevangelium*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, 151–168, der besonders auf

ist Jesu Sterben in dessen ellipsenförmiger Konzeption der eine Brennpunkt, der mit dem anderen – der Proklamation des Anbruchs der Königsherrschaft Gottes durch Jesus – in einer fruchtbaren Spannung steht. Die Faktoren, die zur Erweiterung der Passions- und Ostererzählung durch gezielte Rezeption von Jesusüberlieferung geführt haben, sind hier nicht zu erörtern. Bemerkenswert ist lediglich der Umstand, dass der älteste Evangelist die ihm vorgegebene Passions- und Ostererzählung als Fundament des „Evangeliums Jesu Christi“ ansieht – wie analog dazu Paulus das von ihm in 1Kor 15,3b–5a rezipierte Glaubensbekenntnis als den sprachlichen Niederschlag des von ihm proklamierten Evangeliums begreift. Schon das Bekenntnis Mk 16,6 legt es deshalb nahe, das Verhältnis der Passions- und Ostererzählung zu der von Paulus rezipierten Bekenntnistradition näher zu betrachten.

## 2 Die Bekenntnistradition bei Paulus und Markus

Paulus hat Zugang zu einer breiten Tradition von Glaubenssätzen, die den Tod und die Auferstehung Jesu thematisieren, sowohl in voneinander getrennten Sätzen je für sich, als auch in Doppelaussagen, die beide Heilsdaten miteinander kombinieren. Die erste Form findet sich etwa in 1Kor 8,11<sup>44</sup>, Gal 1,4 und Röm 8,32<sup>45</sup> bzw. Röm 3,25<sup>46</sup> sowie Röm 4,24 und 10,9<sup>47</sup>, die zweite in 1Thess 4,14<sup>48</sup> und Röm 4,25<sup>49</sup>

---

den Kontrast des gemeindlichen Lebensstils im Namen Jesu zum gewöhnlichen Ringen um Macht und erste Plätze in der umgebenden römischen-hellenistischen Gesellschaft abhebt.

**44** 1Kor 8,11: „der Bruder, für den *Christus* gestorben ist (ὁ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν)“; vgl. Röm 14,15: „dein Bruder [...], für den *Christus* starb (ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν)“. M. Hengel, *Mahl*, 130f.: „Wenn er (sc. Paulus) in den ‚Sterbeformeln‘ gerne den *Christusnamen* mit Aussagen über sein Sterben für uns (o.ä.) verbindet [vgl. Röm 5,6.8ff.; 6,9; 8,34; 14,9.15; 1Kor 8,11; 15,3; Gal 2,21], so mag, das zeigt vor allem die alte Formel 1Kor 15,3, das Wissen dahinterstehen, dass Jesus als *messianischer Prätendent* hingerichtet wurde“.

**45** Es sind zwei Formeln, die den Dahingabe-Gedanken variieren: Gal 1,4: „der sich selbst für unsere Sünden *dahingegeben* hat, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu erretten [...]“; Röm 8,32: „der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle *dahingegeben* hat“; vgl. auch Röm 4,25 (s. Anm. 49).

**46** Röm 3,25: „den Gott hingestellt hat als Sühnort durch den Glauben in seinem Blut [...]“.

**47** Zwei Belege für die Selbständigkeit der Auferweckungsformel: Röm 4,24: „denen, die glauben an den, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat“; Röm 10,9: „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“; vgl. auch 2Kor 4,14: „wissend, dass derjenige, der den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und uns zusammen mit euch (vor sich) hinstellen wird“.

**48** 1Thess 4,14: „Wenn wir glauben (πιστεύομεν): *Jesus* ist gestorben und auferstanden (ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη), so wird Gott auch die Entschlafenen durch *Jesus* mit ihm führen“.

und 8,34<sup>50</sup>. Die Varianz ist erstaunlich. Wollen wir näher erfahren, wie Paulus die interne Logik dieser Sätze verstanden hat, lässt er uns in der Regel allein. Er selbst entfaltet sie nämlich nur selten, da er die Sätze gerne zur Begründung übergeordneter, zumeist soteriologisch relevanter Zusammenhänge als bekannte Argumentationsinstanzen verwendet. Obwohl die Tradition dieser Sätze in der frühen Christenheit eine breite Spur auch neben Paulus hinterlassen hat<sup>51</sup>, sucht man sie im Markusevangelium beinahe vergebens. Hängt dies mit der spezifischen Gattung des Erzählwerks zusammen, so fällt die schon erwähnte Rezeption der Auferweckungsformel in Mk 16,6 umso mehr ins Gewicht. Dabei reichen die Bezüge zum urchristlichen Bekenntnis im markinischen Kontext über diese Formel noch hinaus. Nimmt man das ausgebaute Credo 1Kor 15,3b–5a zum Maßstab, lassen sich dessen Etappen: *gestorben – begraben – auferweckt – erschienen* auch bei Markus wieder finden<sup>52</sup>. Das letzte Glied samt seinen beiden Dativen – „er erschien dem Kephas, dann den Zwölf“ (ὤφθη Κηφᾶ ἔτα τοῖς δώδεκα) – könnte sich hinter dem Auftrag des jungen Mannes von Mk 16,7 verbergen: „Geht, sagt seinen *Jüngern* und *dem Petrus*: Er geht euch voraus nach Galiläa, dort *werdet ihr ihn sehen*“<sup>53</sup>. Nicht wenige finden deshalb in diesem Credo gleichsam den Grundriss der alten Passions- und Ostererzählung wieder, der von ihr aufgegriffen und narrativ ausgestaltet worden sei. Auch die Alternative, dass das Credo eine nachträgliche formelhafte Verdichtung der Passions- und Ostererzählung sei, hat ihre Befürworter<sup>54</sup>. Vielleicht handelt es sich aber auch nur um ein gemeinsames Muster – und beide Gestalten urchristlicher Verkündigung sind unabhängig voneinander zu denken. Ein genauer Vergleich von beidem bringt Licht in die Sache.

Der Text 1Kor 15,1–7 (ohne die Paulus selbst betreffenden Aussagen) lautet:

- 1 a Ich tue euch aber kund, Brüder, *das Evangelium*,  
 b das ich euch verkündet habe,  
 c das ihr auch angenommen habt,  
 d in dem ihr auch steht,

49 Röm 4,25: „der *hingegen* wurde (παρεδόθη) um unserer Verfehlungen wegen und auferweckt wurde (ἠγέρθη) um unserer Rechtfertigung willen“.

50 Röm 8,34: „Wer will verdammen? *Christus* Jesus, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt wurde, der auch ist zur Rechten Gottes, der auch für uns eintritt“.

51 Vgl. Apg 2,32f.; 3,15; 4,10; 1Petr 1,3.21 etc. – K. Wengst, Formeln.

52 Vgl. O. Schwankl, Auf der Suche nach dem Anfang des Evangeliums. Von 1Kor 15,3–5 zum Johannes-Prolog, in: BZ 40 (1996), 39–60, hier 46–48.

53 *Kephas* im NT nur Joh 1,42 sowie in 1Kor 1,12; 3,22 etc. und in Gal 1,18; 2,9.11.14.

54 Ein Beispiel hierfür gibt es: Apg 13,29–31 bietet eine derartige Kondensat einer vorgegebenen Erzählung, nämlich der Lukaspassion, in Gestalt eines Summariums.

- 2 a durch das ihr auch gerettet werdet,  
 b wenn ihr an dem Wortlaut festhaltet,  
 c den ich euch verkündet habe,  
 d es sei denn, ihr wäret umsonst zum Glauben gekommen.
- 3 a Ich habe euch nämlich in erster Linie weitergegeben,  
 b was ich auch übernommen habe:  
 c Dass Christus gestorben ist für unsere Sünden (ὐπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν)  
*gemäß den Schriften*
- 4 a und dass er begraben worden ist (ἐτάφη),  
 b und dass er auferweckt ist (ἐγήγερται) am dritten Tage  
*gemäß den Schriften*
- 5 a und dass er erschienen ist dem Kephas,  
 b dann (εἶτα) den Zwölf.
- 6 a Danach (ἔπειτα) ist er erschienen mehr als fünfhundert ‚Brüdern‘ auf einmal,  
 b von denen die meisten am Leben sind bis jetzt,  
 c einige aber sind entschlafen.
- 7 a Danach (ἔπειτα) ist er erschienen dem Jakobus,  
 b dann (εἶτα) den Aposteln allen.

Die Paulus vorgegebene Formel<sup>55</sup> – er „zitiert“ sie „als eine im Wortlaut feststehende formelhafte (Kurz-)Fassung der von ihm verkündigten guten Nachricht“<sup>56</sup> – besitzt eine narrative Struktur, die durch das wiederholte „und“ sowie die temporalen Konjunktionen „dann“ und „danach“ noch verstärkt wird<sup>57</sup>. Die erzählte „Geschichte“ „Christi“<sup>58</sup>, die von seinem Sterben bis hin zu seinen österlichen Erscheinungen reicht, scheint sie auf den ersten Blick der Passions- und Ostererzählung an die Seite zu stellen. Allerdings ist ihre vorrangige Intention nicht die, eine „Geschichte“ zu erzählen, sondern sie zu deuten. Das zeigt sich schon an der näheren Bestimmung der Sterbensaussage mittels der Formel „für unsere Sünden“. Auch die Markuspassion verwendet das ἀπέθανεν, aber nicht-theologisch (Mk 15,44). Vor allem übergeht das Credo – wie überhaupt die Sterbensformeln – die konkret-historische Todesart, die zu nennen für die Passionserzählung selbst-

**55** Sie umfasste ursprünglich wohl nur V.3c-5a. Danach wechselt der Stil; auch hat V.5b (im Unterschied zu V.5a) in der ersten Hälfte der Formel keine Entsprechung. Mit V.4b.5a vgl. zudem Lk 24,34: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι.

**56** A. Lindemann, Der Erste Korintherbrief (HNT 9/I), Tübingen 2000, 330. „Über den Sitz im Leben“ lässt sich nichts sagen, insbesondere ist ein Zusammenhang mit der Taufe nicht erkennbar“.

**57** Dass die so aufgereihten Aussagen eine Geschichte ergeben, betont F. Mußner, Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1Kor 15,3–5 (1977), in: F. Mußner, Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze, hg. von M. Theobald (WUNT 111), Tübingen 1999, 190–200; er spricht von einer „enumerativen Redeweise“.

**58** A. Lindemann, 1Kor, 330: „Χριστός wird als Name behandelt, wie das Fehlen des Art. zeigt (der Sprachgebrauch ist bei Paulus uneinheitlich)“.

verständlich ist. Es spricht nicht vom „Skandalon des Kreuzes“ (Gal 5,11; vgl. 1Kor 1,23), sondern deutet den Tod Jesu als ein „unsere Sünden“ hinwegnehmendes heilvolles Sterben. Die beigesellte zweite Aussage „*und dass er begraben wurde*“ wird deshalb auch keine historisch interessierte Aussage treffen<sup>59</sup>, sondern unter Aufnahme der üblichen Sitte des Begräbnisses nur die Todesaussage bestätigen<sup>60</sup>: Im Blick auf die anschließende Auferweckungsaussage soll die Gewissheit des Todes Christi festgestellt werden. Dass die Glaubensformel genauere Kenntnis über die Vorgänge bei der Grablegung Jesu voraussetzt oder Paulus selbst sie besaß, lässt sich ihr nicht entnehmen<sup>61</sup>. Dagegen spricht auch ihre neutrale Terminologie, die von den konkreten Termini der Grablegungserzählungen markant abweicht<sup>62</sup>.

Beachtliche Differenzen ergeben sich auch beim zweiten Aussagenpaar V.4a. b. „Das ganz ungewöhnliche Perf.“ ἐγήγερται<sup>63</sup> verweist „auf die andauernde Wirkung“. „Betont wird nicht der einmal geschehene Vorgang, sondern es wird von dem gesprochen, der jetzt der Auferweckte ist und also als der gegenwärtig Lebendige bekannt wird“<sup>64</sup>. Damit scheint sich die temporale Angabe „am dritten

---

**59** Da die Todesstrafe für Majestätsverbrechen (*crimen maiestatis*) meist über den Tod hinaus reichte – den Hingerichteten wurde die Totenehrung, das Begräbnis, in aller Regel rechtlich versagt (vgl. Dig. 48,24,1 [Ulpianus 9, De officiis Proconsulis: „Hodie autem eorum, in quos animadvertitur, corpora non aliter sepeliuntur, quam si fuerit petitum et permissum, et nonnumquam non permittitur, maxime maiestatis causa damnatorum“]), könnte V.4a genau dem entgegensteuern: Jesus wurde ehrenvoll bestattet!

**60** Darin ist sie strukturell mit der vierten Aussage vergleichbar, die analog zum ersten Aussagenpaar die vorangehende dritte bekräftigt.

**61** So aber M. Hengel, *Das Begräbnis Jesu bei Paulus und leibliche Auferstehung aus dem Grabe* (2001), in: M. Hengel, *Kleine Schriften IV*, 386–450; zutreffend A. Lindemann, 1Kor, 331.

**62** ἐτάφη: Die Verben θάπτω, τάφος, ταφή begegnen kaum in den alten Überlieferungen vom Begräbnis Jesu, erst in späteren redaktionellen Aussagen: τάφος: Mt 27,61.64.66; EvPetr 24.31; ἐνταφιάζειν: Joh 19,40; θάπτω: EvPetr 5.23; ταφή: EvPetr 3. Dafür dominieren (auch in der mkn. Erzählung von der „Auffindung des leeren Grabes“) μνήμα: Mk 15,46; Lk 23,53; EvPetr 30.31.32 und μνημεῖον: Mk 15,46; 16,2.3.8; Mt 27,60; Lk 23,55; Joh 19,41f.; EvPetr 34. – Die Termini μνήμα (W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1988, 1061: „eigtl. *das Erinnerungszeichen* bes. für Verstorbene ..., dann allg. d. G r a b a n l a g e, d. G r a b“) und μνημεῖον („eigtl. *das Gedächtnis*“, „d. D e n k m a l“, „d. G r a b k a m m e r, d. G r a b“) werden in der Passionserzählung deshalb bevorzugt gebraucht, um damit die Art des Grabes = Grabkammer zu bezeichnen (vgl. auch Mk 16,6: „seht der Ort, wo sie hin hingelegt haben“); vgl. auch M. Theobald, *Angefochtener Osterglaube – im Neuen Testament und heute*, in: ThQ 193 (2013) 4–31, hier 24–27.

**63** Mk hat die Aoristform, wie Lk 24,34: ἠγέρθη.

**64** A. Lindemann, 1Kor, 331; eine Perfektform in der Auferweckungsformel sonst nur noch 2Tim 2,8, dann auch in der Auslegung unseres Credo in V.12–20.

Tag“ zu reiben, die aber auch nicht in erster Linie eine chronologische, sondern eine theologische Zeitansage trifft, entsprechend dem nachgestellten Hinweis „gemäß den Schriften“: Hos 6,2 (wie auch anderen Aussagen der Schrift und der Tradition) zufolge ist es Gottes Art, nach kurzer Frist (= nach zwei Tagen) rettend einzugreifen. In der vormarkinischen Passions- und Ostererzählung ist diese theologische Aussage narrativ in die tatsächliche Abfolge dreier Tage umgesetzt<sup>65</sup>, ohne dass die Zahl „drei“ eine Erwähnung findet<sup>66</sup>. In jedem Fall ist diese chronologische Veranschaulichung gegenüber der theologischen Aussage entstehungsgeschichtlich sekundär. Sprachlich anders gefasst ist auch die Erscheinungsaussage V.5, die den aramäischen, nicht den griechischen Namen des behaupteten Erstzeugen (wie Mk 16,7) benutzt und von den „Zwölf“ spricht, nicht (wie in Mk 16,7) unspezifisch von den „Jüngern“<sup>67</sup>. Zu berücksichtigen ist bei einer Verhältnisbestimmung von vorpaulinischem Credo und vormarkinischer Passions- und Ostererzählung auch die Möglichkeit, dass die Rede des jungen Mannes ursprünglich nur Mk 16,6 enthielt, nicht aber V.7, den dann der Evangelist aus seinem anderweitig vermittelten Wissen von einer Ersterscheinung des Auferweckten vor Petrus und den anderen Jüngern redaktionell nachgetragen hätte.<sup>68</sup>

Für eine Gesamtbeurteilung des Vergleichs, der nicht nur sprachliche, sondern auch konzeptionelle Differenzen zwischen dem Credo 1Kor 15,3b–5a und der alten Passionserzählung zu Tage befördert, ist natürlich auch noch einmal an deren oben schon genannten Angelpunkt bei Dtn 21,23 zu erinnern. Während die Erzählung vom „Skandalon des Kreuzes“ ausgeht, das das messianische Bekenntnis zu Jesus zu vereiteln scheint, gründet das Credo in einer soteriologischen Deutung seines gewaltsamen Todes, die diesen – unabhängig von seiner anstöß-

---

**65** Fortan formen die drei Tage – Todestag Jesu, Sabbat, Ostermorgen – eine Art *mythische Ur-Zeit* des christlichen Glaubens, die ihn über die Begehung der liturgischen Erinnerung zutiefst prägen sollte.

**66** Vgl. aber Mk 8,31; 9,31; 10,34: „nach drei Tagen“. Apg 10,40: „diesen hat Gott am dritten Tag erweckt und hat ihn erscheinen lassen [...]“. Zum Motiv des „dritten Tags“ vgl. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 4. Teilband: 1Kor 15,1–16,24 (EKK VII/4), Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001, 41–43.

**67** Einen weiteren Aspekt nennt K. Berger, Theologiegeschichte, 634: Das MkEv „gründet [...] die Passions- und Osterüberlieferung auf das Zeugnis der Frauen, insbesondere der Maria Magdalena. Damit wird ein Trägerkreis erschlossen, der auch in der Osterüberlieferung (vgl. 1Kor 15,1–9) bisher keine Rolle spielte“.

**68** So für viele D. Lührmann, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 270; anders F. Schleritt, Der Jüngling im Grab als Epigone des Auferstandenen. Zum Verhältnis der Geschichte vom Grabbesuch der Frauen zur Überlieferung von der Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena, in: M. Janßen (Hg.), Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule (NTOA 95), Göttingen 2011, 83–95, hier 88.

ßigen historischen Gestalt – in die Dialektik von Sterben und Auferstehen, Tod und Leben hineinstellt. Damit spricht es ein weiteres Publikum an, gerade auch ein hellenistisches, das Bescheid weiß über sterbende und wieder zum Leben kommende göttliche Gestalten.

Kurzum: Weder scheint das Credo die Basis der Passions- und Ostererzählung noch umgekehrt deren nachträgliche Zusammenfassung gewesen zu sein, sondern es ist eher von einem „common pattern“ auszugehen, das in beiden Verkündigungsformen eine jeweils sehr eigenständige Ausprägung erhalten hat: als Bekenntnis und als Gründungserzählung des Glaubens<sup>69</sup>.

### 3 Die Schriften Israels als Ferment der Passionserinnerung bei Paulus und Markus

Das vorpaulinische Bekenntnis 1Kor 15,3b–5a verweist zweimal, in V. 3c und 4b, pauschal auf die „Schriften“<sup>70</sup>. Auch die Markuspassion tut dies an markanter Stelle: „*aber damit die Schriften erfüllt würden*“ (Mk 14,49). Entfaltet werden diese Hinweise nicht. Sie signalisieren, dass sowohl das Sterben Jesu wie sein Auferstehen dem Heilswillen Gottes entsprechen, wie ihn die Schriften Israels, in denen sich die frühen Anhänger Jesu wie selbstverständlich bewegen, dokumentieren.

Aber bereits vor diesem expliziten Hinweis auf die „Schriften“ lebt die Passions- und Ostererzählung aus der Schrift, ja diese ist gleichsam ihre Matrix, greifbar nicht nur an zahlreichen Zitaten, Anspielungen und biblischen Motiven, sondern auch an Grundmustern wie dem der *passio iusti*<sup>71</sup>. Vor allem folgende Schrifttexte sind von Bedeutung: Ps 22; 41; 42/43; 51; 69; Sach 12,10; 13,7; Jes 53,7.

Wer nach möglichen Überschneidungen im passionstheologischen Gebrauch dieser und weiterer alttestamentlicher Texte zwischen der Evangelientradition

---

69 D.C. Allison, *Resurrecting Jesus. The earliest Christian Tradition and its Interpreters*, New York/London 2005, 239: „Amid all the diversity, we seem to have variations upon a common pattern. Paul is perhaps not so far removed from the Gospel traditions as sometimes implied“.

70 Vgl. hierzu E.B. Aitken, *Death*, 32, zur Sterbensformel: „if we move away from the perspective that sees the scriptures of Israel functioning as proofs or testimonies within the early stages of speaking of Jesus' death, then we can locate Isaiah 53 among other songs and stories that provide the language and patterns for the new story about Jesus“.

71 Auch formal scheinen diese Texte die alte Passionserzählung geprägt zu haben. Zu denken ist hier vor allem an das Stilmittel der Selbstmonologe der Frevler in Weish 2,10–20; 5,4; Ps 22,9; 35,21.25; 36,2 u.ö., das dazu dient, die Feindschaft der Frevler gegen den Gerechten gleichsam literarisch zu „inszenieren“. Das tut auf ihre Weise auch die alte Passionserzählung; vgl. Mk 14,2; 15,29f.31c.32a.b.

und Paulus fragt, wird vom Ergebnis seiner Recherche enttäuscht sein: „Das einzige Schriftzitat des Paulus [...], das sich auf das Geschehen der Passion bezieht“, ist Ps 69,10bLXX in Röm 15,2f.<sup>72</sup>. Dort heißt es: „Jeder von uns soll seinem Nächsten gefallen zum Guten, zum Aufbau. Denn auch Christus hat nicht sich selbst gefallen, sondern wie es in der Schrift heißt: *Die Schmähungen derer, die dich schmäh*en (οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε), *sind auf mich gefallen*“. Leider gibt das Zitat samt seiner kontextuellen Einbettung, zu der auch die schriftthermeneutische Erklärung V.4 gehört, nicht eindeutig zu erkennen, ob die passionstheologische Lesart des Psalms Paulus schon vorgegeben war<sup>73</sup> oder auf ihn selbst zurückgeht<sup>74</sup>. Ersteres ist nicht auszuschließen, da Ps 69 auch in der alten Passionsüberlieferung der Evangelien eine wichtige Rolle spielt<sup>75</sup>. Ob das mit Dale C.

**72** D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHTh 69), Tübingen 1986, 324.

**73** So R.B. Hays, *Christ Prays the Psalms. Israel's Psalter as Matrix of Early Christology*, in: R.B. Hays, *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids 2005, 101–118; Paulus begründe das Verständnis des Psalms als eines Gebets Christi nicht eigens, sondern setze es stillschweigend voraus. Ebenso K.T. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom ‚leidenden Gerechten‘ und ihre Rezeption bei Paulus* (WUNT II/13), Tübingen <sup>2</sup>1988, 367: „Die Art und Weise der Verwendung des Psalmzitats (es steht nicht in einem christologischen Lehrstück, sondern dient in einer Gemeindepäranese als christologisches Argument!) zeigt deutlich, dass diese Deutung der Passion nicht von Paulus ad hoc neu entworfen, sondern sowohl für ihn als auch für die römische Gemeinde (bei der das Argument ja wirken soll) eine geläufige Denkfigur darstellt“.

**74** D.-A. Koch, *Schrift*, 325, bezweifelt wegen der „ausdrückliche(n) Begründung der christologischen Verwendung von Ψ 68,10b“ in V.4, „dass eine passionstheologische Interpretation von Ψ 68 insgesamt z. Zt. des Pls bereits selbstverständlich war“. Zum Verständnis des Psalmworts durch Paulus führt er ebd. 326 aus, dass er es „zum einen als Verweis auf die Passion überhaupt“ anführe, „und zum anderen als Interpretation der Passion im Sinne des οὐκ ἑαυτῷ ἀπέσκειν“, nicht aber im Sinne des „Sühneleidens Christi“ (so U. Wilckens) oder des „Erleidens rebellischer Lästerungen [...], das Jesu irdische Geschichte im ganzen bestimmte“ (so E. Käsemann, *An die Römer* [HNT 8a], Tübingen <sup>1</sup>1974, 366).

**75** Wichtig ist die Anspielung auf Ps 69,22 („sie geben mir Galle zu essen und Essig zu trinken für meinen Durst“) in Mk 15,23; Mt 27,34 (hier verdeutlicht) und Mk 15,36; vgl. Mt 27,48; Lk 23,36; Joh 19,28; EvPetr 5,16. Der intertextuelle Bezug zu Ps 69 dürfte schon zum Urgestein der Passionserzählung gehören. Beachtlich ist auch die Beobachtung von D.C. Allison, *Constructing*, 408: „Given the previous two allusions, one wonders whether the use of ὀνειδίζω (‘to reproach’) in Mark 15:32 (‘Those who were crucified with him also taunted him’) and in its Matthean parallel (27:44) might echo Ps 69, where (in the LXX) ὀνειδίζω occurs (68:10) and the related noun ὀνειδισμός (‘reproach’) appears repeatedly (vv. 8,10,11,20,21 [it appears no more than once in any other psalm])“. – Später kommt es zu regelrechten Zitationen: von Ps 69,5 in Joh 15,25 (LXX), von Ps 69,10a („der Eifer um dein Haus hat mich gefressen“) in Joh 2,17, von Ps 69,26 in Apg 1,20 (Judas) und Ps 69,31–33 in 1Clem 52,2. Doch vgl. schon Röm 11,9f. mit dem Zitat von Ps 69,23f. – Zur Rolle des Psalms in der Passionsüberlieferung vgl. E. Flessman-van Leer, *Die*

Allison als Indiz dafür gewertet werden kann, dass Paulus eine ihrer Fassungen gekannt hat<sup>76</sup>, lässt sich meines Erachtens nicht entscheiden.

Ansonsten blickt Paulus in seinem „leidenstheologischen“ Gebrauch der Schrift nicht spezifisch auf Christus, sondern auf die christliche Existenz überhaupt. So etwa in Röm 8,36 (= Ps 43,23LXX), wo er fragt: „Wer wird uns trennen von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? Wie geschrieben steht: *Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag; wir sind geachtet wie Schlachtschafe*“<sup>77</sup>.

Insgesamt lässt sich mit Dietrich-Alex Koch festhalten: „[D]er Impuls, den das christologische Formelgut für eine christologische Schriftinterpretation hätte liefern können, wird von Paulus nicht aufgenommen. Nirgends sieht sich Paulus veranlasst, das doppelte *κατὰ τὰς γραφάς* von 1Kor 15,3b–5 in seinen Briefen durch die Anführung einzelner Zitate zu konkretisieren. Die Schriftgemäßheit von Christi Tod und Auferstehung ist für Paulus selbstverständlich gegeben, wie aus einigen christologisch verstandenen Zitaten indirekt hervorgeht, aber ihr Aufweis ist nie selbst der Zweck seiner Schriftanführung“<sup>78</sup>.

---

Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus, in: F. Vierung (Hg.), Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge, Gütersloh 1967, 79–96, hier 91–94.

76 D.C. Allison, *Constructing*, 408: „if Paul uses *ὀνειδισμός* und *ὀνειδίζω*, the latter appears likewise in Mark 15:32, of the thieves reproaching Jesus (cf. Matt 27:44). Maybe, then, when Paul penned Rom 15:3, he had in mind what most of his subsequent readers have had in mind, namely, something like the tableau in Mark 15 and parallels“; ebd. 409 Anm. 79: „Perhaps one should note Paul’s introduction to his citation of Ps 69: *ὁ χριστός* did not please himself.“ In Mark 15:32, Jesus is mockingly reproached as *ὁ χριστός*, the king of Israel.‘ Is this a coincidence? Perhaps one should also note that, in Rom 15:1, Paul employs *βαστάζω* (‘bear the failings of the weak’), and that Luke 14:27 and John 19:17 use this of carrying a cross (cf. Chariton, *Chaereas and Callirhoë* 4.2.7; 3.10; Artemidorus, *Onir.* 2.56). In Aquila Isa 53:11, moreover, the suffering servant is the subject of this verb (cf. Matt 8:17). So some early Christians might have divined in *βαστάζω* an echo of Jesus’ passion. The same verb reappears in Gal 6:17, where Paul ‘bears’ the ‘stigmata’ of Jesus“.

77 Vgl. auch 2Kor 4,13 mit Ps 115,1LXX; zuweilen trifft man auf die Ansicht, „Paulus beziehe sich nicht nur auf den isolierten Psalmvers, sondern auf den ganzen Psalm, der von Leiden, Rettung und Dank handelt. Sicher ist das nicht“: T. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther* (2Kor 1,1–7,4) (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2010, 265; ebd. 358f. zu 2Kor 6,9, wo Paulus auf Ps 117,17f.LXX anspielt. Zur Thematik insgesamt vgl. auch K.T. Kleinknecht, *Gerechtfertigte*, 193–376; ferner C. Dietzfelbinger, *Der Sohn. Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus* (BThSt 118), Neukirchen-Vluyn 2011, 320f.

78 D.-A. Koch, *Schrift*, 286.

## 4 Weitere Gestalten der Erinnerung an die Passion Jesu bei Paulus

Seit geraumer Zeit meint man in einzelnen Passagen der Briefe des Paulus Indizien dafür erkennen zu können, dass er von den letzten Tagen Jesu mehr wusste, als gemeinhin angenommen wird. Sollten die beanspruchten Indizien belastbar sein, stellt sich die Frage nach der Herkunft seines Wissens: Bezog er es konkret aus der vor-evangelischen Passionsüberlieferung oder sonst wie aus dem frühchristlichen Gedächtnis<sup>79</sup>? Die fraglichen Passagen werden unter (1) kurz vorgestellt und diskutiert. Zwei Deutungsmuster des Todes Jesu, die gleichfalls mit der vor-evangelischen Passionserzählung indirekt zusammenhängen könnten (2), werden anschließend besprochen.

### 4.1 Passions-Memoria bei Paulus?

Entsprechend der mutmaßlichen Sequenz der Erinnerungsfragmente in der Passionsmemoria beginnen wir mit der Abendmahlsparadosis und schließen mit Angaben zur Kreuzigung Jesu.

(1) „In der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“. Zu 1Kor 11,23

In 1Kor 11,23–25 zitiert bekanntlich Paulus die Abendmahlsparadosis „als Norm für die Gestaltung des Herrenmahls“<sup>80</sup>. Sie beginnt mit der narrativen Notiz: „Der Herr Jesus nahm *in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde*, Brot und sagte Dank [...]“. Gewiss hebt die Zeitangabe „das Traditionsstück von mythischen Kultlegenden ab“<sup>81</sup>, aber sie ist mehr als nur eine reine Datumsangabe. Zweierlei ist zu bedenken.

Zum einen resümiert sie, *was* in jener Nacht geschah: die „Dahingabe“ des Herrn. Der Terminus der „Dahingabe“ ist traditionsgeschichtlich zu sehr gefüllt, als dass er in erster Linie oder gar ausschließlich den Verrat Jesu durch Judas bezeichnen könnte. An Judas hängt „kein Interesse, da sein Name sonst genannt wäre. Auch wird nicht vermerkt, an wen Jesus ausgeliefert wurde“. „Vermutlich soll das Geschehen der Dahingabe als solches (vgl. das Imperfekt) ausgesagt

<sup>79</sup> Immerhin war ja Paulus drei Jahre nach seiner Berufung fünfzehn Tage bei Kephas in Jerusalem und wird dort auch manches über Jesus selbst und dessen letzte Tage gehört haben: vgl. Gal 1,18.

<sup>80</sup> C. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8–16 (ThHK VII/2), Berlin <sup>3</sup>1990, 83.

<sup>81</sup> Ebd.; ebenso W. Schrage, 1Kor III, 31; ihm zufolge ist diese Einleitungswendung „nach den meisten schon der Tradition zuzuschreiben“.

werden<sup>82</sup>. Dabei wird Paulus vor allem an das Handeln Gottes gedacht haben (vgl. Röm 4,25; 8,32).

Zum anderen ist das *Wann* der „Dahingabe“ von Belang, nicht im Sinne einer „historisch-chronologischen“ Angabe<sup>83</sup>, sondern einer liturgischen – der Gattung des Traditionsstücks als „Kultätologie“ gemäß, deren Funktion darin bestand, die Mahlfeier zu normieren. Um welche Mahlfeier es dabei ging, lässt sich nur vermuten; ursprünglich vielleicht um das Mahl im Rahmen der jährlichen „judenchristlichen“ Paschafeier, da die einleitende Wendung „in der Nacht (ἐν τῇ νυκτί), in der er ausgeliefert wurde“ an Ex 12,12 gemahnt<sup>84</sup>. Damit wäre freilich vorrangig etwas über den ursprünglichen „Sitz im Leben“ der „Kultätologie“ gesagt (bevor sie dann – auch Paulus zufolge – die Feier des „Herrenmahls“ am „ersten Tag der Woche“ normierte), aber noch nichts über den Charakter des historischen Abschiedsmahls Jesu selbst<sup>85</sup>. Vielmehr würde die Rede von der „Nacht“ die Stunden in Erinnerung rufen, in denen Gott heilvoll handelte, einst beim Exodus, dann in der „Dahingabe“ Jesu, die jetzt in der Feier des Gedenkens an ihn gegenwärtig wird.

Fragen wir zuletzt, was die „Kultätologie“ an *historischer* Passions-Memoria weitertransportiert – ganz abgesehen von der hier nicht zu behandelnden Frage nach dem jesuanischen Kern der eucharistischen Gabe-Worte –, sind die Ant-

---

**82** Ebd. 84, mit Verweis auf W. Popkes, *Christus traditus* (ATHANT 49), Zürich/Stuttgart 1967, 205–211: „Ob der Akzent dabei auf dem göttlichen oder dem menschlichen Handeln liegt, kann nicht mehr erschlossen werden“ (210). Vgl. auch die Texte oben in Anm. 45,49 sowie Apg 3,13.

**83** Von einer solchen spricht aber C. Wolff, 1Kor, 83, und meint, dass aus ihr hervorgehe, „dass das Traditionsstück die wesentlichen Ereignisse der Passion Jesu als bekannt voraussetzt (vgl. dazu das Imperfekt παρέδιδετο, das den Verlauf der Handlung ausdrückt)“.

**84** Ex 12,12: ἐν τῇ νυκτί ταύτῃ; vgl. auch V.29f.42: ἐκείνη ἡ νύξ, – Aufschlussreich ist Apg 12, 6: „in jener Nacht (τῇ νυκτί ἐκείνῃ)“: Gemeint ist sehr wahrscheinlich die Pascha-Nacht, in der die Jerusalemer Gemeinde im Gedenken an Jesus versammelt war (die synoptischen Abendmahltexte sprechen übrigens nicht von der Nacht, sondern vom „Abend“ als der traditionellen Zeit des Pascha-Mahls: vgl. Mk 14,17 par. Mt 26,20; offener Lk 22,14: „als die Stunde gekommen war“). Ein weiteres Indiz für die ursprüngliche Verbindung der Überlieferung vom Herrenmahl mit einer „judenchristlichen“ nächtlichen Paschafeier bietet der (zweifache) Erinnerungsbefehl 1Kor 11,24f., der „an die Memoria-Funktion des Passafestes“ anknüpfen dürfte, „das in Ex 12,14 als ein μνημόσυλον ‚Erinnerungsmittel‘ (hebr.: זִכְרוֹן, ‚zur Erinnerung‘) bezeichnet wird; vgl. darüber hinaus Ex 13,2–10; Dtn 16,3 (damit ihr euch erinnert [ἵνα μνησθῆτε] an den Tag eures Auszugs aus Ägyptenland alle Tage eures Lebens); Jub 49,6f.; Philo, *De specialibus legibus* 2,146); M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 706; M. Theobald, *Paschamahl und Eucharistiefeyer. Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas* (Lk 22,14–38), in: M. Theobald/R. Hoppe (Hgg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (SBS 209), Stuttgart 2006, 133–180, hier 168–170.

**85** Nach wie vor spricht vieles für die johanneische Chronologie der Passionsgeschehnisse, so dass das letzte Mahl Jesu mit den Seinen kein Pesachmahl gewesen sein dürfte.

worten der Forschung äußerst kontrovers: Während etwa Wolfgang Schrage im παραδιδόναi „eine auf ein einziges Wort verdichtete Kurzformel für die ganze Passion Jesu“ erblickt mit der Konsequenz, dass „sich nicht sagen“ lässt, „wie weit die geschichtliche Kenntnis vom Passionsgeschehen bei Paulus oder gar den Korinthern reicht“<sup>86</sup>, schließt Martin Hengel aus allgemeinen historischen Erwägungen, aber auch aus dem von ihm als „Abendmahlsbericht“ behandelten Stück, dass „Paulus und die Korinther die Passionsgeschichte bis in Details hinein gekannt haben“<sup>87</sup>. Wer indes das mangelnde Interesse der Tradenten an einer genauen Bestimmung des Charakters des letzten Mahls in Rechnung stellt, wird gegenüber dieser historischen Auslegung doch eher zurückhaltend bleiben.

## (2) Das dreimalige Bittgebet des Paulus und Gethsemani

Das gilt erst recht bei einer passionshistorischen Auswertung von 2Kor 12,7–9: „Deshalb, damit ich mich nicht überhebe, wurde mir ein Stachel für das Fleisch gegeben, ein Satansengel, damit er mich mit der Faust schlage (κολαφίζῃ), damit ich mich nicht überhebe. Sine tamen *bat ich dreimal den Herrn* (τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα), dass er von mir ablasse. Und er hat zu mir gesagt: „Es reicht dir meine Gnade; denn die Kraft wird in Schwachheit vollendet“. Die dreimalige Bitte des Paulus um Befreiung von den Schlägen des Satans erinnert die Ausleger seit langem an das dreimalige Gebet Jesu in Gethsemani (Mk 14,25–41 par. Mt 26,39–44)<sup>88</sup>. Dale C. Allison geht noch einen Schritt weiter und behauptet, aufgrund der Parallelen läge es nahe, dass Paulus auf die Gethsemani-Episode *anspiele*<sup>89</sup>. Doch schon Hans Windisch erklärte mit Hinweis darauf, dass das dreimalige Bitten ein „geläufiger Brauch“ gewesen sei, „dem er ebenso wie Jesus (bzw. der Evangelist, der die Perikope ausgestaltete) folgte“: „Dass P(aulus) Jesu Beten in Gethsemane sich zum Vorbild genommen haben sollte, ist wenig wahrscheinlich“<sup>90</sup>. Auch die

<sup>86</sup> W. Schrage, 1Kor III, 31f.

<sup>87</sup> M. Hengel, Mahl, 468.

<sup>88</sup> Genannt seien nur J.A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti. Secundum editionem tertiam (1773), Berlin 1860, 462: „ter, ut ipse Dominus in monte oliveti“; H. Windisch, Paulus und Christus (UNT 24), Leipzig 1934, 235; ders., Der zweite Korintherbrief (Neudruck der Auflage 1924), hg. von G. Strecker (KEK 6), Göttingen 1970, 390f.; C. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK VIII), Berlin 1989, 248. Weitere Literatur nennt D.C. Allison, Constructing, 415 Anm. 102.

<sup>89</sup> D.C. Allison, Constructing, 415–423; 416: „Although such considerations hardly establish beyond reasonable doubt that 2 Cor 12:7–9 betrays acquaintance with the episode of Jesus in Gethsemane, they do move one to wonder“; ebenso T. Heckel, Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2Kor 10–13 (WUNT 2/56), Tübingen 1993, 85 Anm. 154.

<sup>90</sup> H. Windisch, 2Kor, 389; mit zahlreichen Belegen aus dem Judentum (z.B. Ber 32b: „wenn ein Mensch sieht, dass er betet, ohne erhört zu werden, so bete er immer aufs neue“), der griechischen Religion (z.B. Euripides, Hippolytus, 46: μηδὲν μάταιον εἰς τρίς εὐξασθαι) und zur

verstreuten sprachlichen Hinweise, die Allison aus anderen paulinischen Texten zusammenträgt, machen seine Annahme nicht wahrscheinlicher.

(3) Die Verantwortung der Jerusalemer Autoritäten für den Tod Jesu

Im 1. Thessalonicherbrief vergleicht Paulus die Nachstellungen, die seine Adressaten von ihren Landsleuten erleiden, mit denen, die die Gemeinden in Judäa von den ihrigen erleiden, das heißt: von den „Juden, die den Herrn Jesus getötet haben und die Propheten“, und fügt hinzu: „und die uns verfolgten und Gott nicht gefallen und allen Menschen Feind sind, indem sie uns wehren, den Heiden zu predigen, damit diese gerettet werden, womit sie das Maß ihrer Sünden unablässig voll machen. Es ist aber das Gericht über sie gänzlich hereingebrochen“ (1Thess 2,15f.). Geht der Trend der Forschung inzwischen wieder dahin, diese Verse nicht als sekundär interpoliert auszuschneiden, sondern Paulus zu belassen, so steht andererseits fest, dass er sich hier eines Topos bedient – des Topos des Prophetenmords –, den er nicht nur um seine eigenen Erfahrungen ergänzt, sondern auch auf die Tötung Jesu bezieht<sup>91</sup>. Er spricht nicht von dessen Kreuzigung – das hätte die Verantwortlichkeit der Römer assoziiert –, sondern von seiner „Tötung“, die er der Verantwortung „der Juden“ auflastet. Auch wenn man das τῶν Ἰουδαίων auf der Linie des vorangehenden Hinweises auf die „Gemeinden Gottes, die in Judäa sind“, auf dessen Einwohner – die Judäer – bezieht, bleibt es doch eine polemische Pauschalisierung. Paulus gibt zu erkennen, dass ihm die mutmaßliche Verantwortung der Jerusalemer Autoritäten am Verfahren gegen Jesus, die auch schon der Archetyp der Passions- und Ostererzählung behauptet, bekannt war<sup>92</sup> – aus der Passionserzählung selbst oder aus mündlicher Überlieferung (vgl. Gal 1,18), muss offen bleiben.

---

Dreizahl (Num 6,24ff.: dreimaliger Segen; Gen 9,25ff.: dreimaliger Fluch; Mt 7,7: dreimalige Aufforderung zum Bitten; Apg 10,16; Joh 21,17 etc.). – D.C. Allison, *Constructing*, 415, zitiert nur die jüdische Sitte des dreimal täglichen Gebets, um sie als Parallele zu Recht zu verwerfen. **91** O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament (WMANT 23)*, Neukirchen-Vluyn 1967, 274–278. – Ausdrücklich von der *Kreuzigung* Jesu spricht Paulus *nicht* im Brief (vgl. noch 1Thess 4,14; 5,1), vielleicht deshalb nicht, weil das Thema Konfliktpotential mit den Römern enthielt (vgl. auch unten Anm. 104). – Der Einbezug der Tötung Jesu in den Topos vom Prophetenmord begegnet schon im Spruchevangelium: vgl. oben Anm. 14. Zu 1Thess 2,14-16 vgl. zuletzt R. Kampling, *Und so kam Paulus unter die Antisemiten. Transformation des Verstehens in der Auslegung von 1Thess 2,14-16 im 19. Jahrhundert*, in: W. Eisele/C. Schaefer/H.-U. Weidemann (Hgg.), *Aneignung durch Transformation (FS M. Theobald) (HBS 74)*, Freiburg 2013, 358-374.

**92** So auch C. Dietzfelbinger, Sohn: Auch wenn „von einem gerichtlichen Verfahren gegen Jesus, sei es vor dem Synhedrium, sei es vor Pilatus, bei ihm [s.c. Paulus] nicht die Rede“ ist (155), ist doch deutlich, „dass er von den ‚Juden‘, genauer von den Juden in Gestalt ihrer obersten Behörde als der treibenden Kraft bei Verurteilung und Tod Jesu wusste“ (158).

## (4) Die römische Verantwortung für den Tod Jesu

Eine weitere Spur des Prozesses gegen Jesus findet sich möglicherweise in 1Kor 2,6–8. Der Text lautet: „Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen, jedoch Weisheit nicht dieser Welt noch der Herrscher dieser Welt (τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου), die zunichte werden, sondern wir verkündigen Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgen ist, die Gott vorherbestimmt hat vor aller Zeit zu unserer Verherrlichung, die keiner von den Herrschern dieser Welt (οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου) erkannt hat. Denn wenn sie sie erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“. Umstritten ist, ob mit den ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου dämonische Mächte<sup>93</sup> oder staatliche Machthaber<sup>94</sup> gemeint sind. Für die zweite Auffassung spricht nicht nur der Terminus ἀρχοντες<sup>95</sup>, sondern vor allem die Rede von Jesu Kreuzigung durch sie. Paulus würde dann nicht nur an Pilatus als Repräsentanten des römischen Imperium denken<sup>96</sup>, sondern auch an die jüdischen Autoritäten Jerusalems, das Synhedrium<sup>97</sup>. „[D]ass

---

93 M. Werner, Einfluss, 67: „Ein wesentliches Moment der in Frage stehenden, dem Paulus ‚eigentümlichen‘ Anschauung besteht darin, dass es eigentlich die Geistmächte, die über diese Welt herrschen, gewesen sind, die den ‚Herrn der Herrlichkeit‘ gekreuzigt haben (1Kor 2,8). Wenn Paulus 1Thess 2,15 hier ein Verbrechen der Juden sieht, [...] so kommen sie eben als die willigen Werkzeuge der hinter der Szene bleibenden Archonten in Betracht“.

94 A. Lindemann, 1Kor, 63.

95 Nach M. Hengel, Mahl, 130, ist die Wendung „wohl“ von Ps 2,2 beeinflusst (παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ οἱ ἀρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ); H. Hübner, Vetus Testamentum in Novo, Bd II: Corpus Paulinum, Göttingen 1997, 235, zieht Bar 3,16 heran: ποῦ εἰσιν οἱ ἀρχοντες τῶν ἐθνῶν καὶ οἱ κυριεύοντες τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς. οἱ ἀρχοντες = Inhaber irdischer Macht: Apg 3,17; 4,5.8.26 (= Ps 2,2LXX); 13,27. Für dämonische Mächte ist der Terminus ἀρχαί gebräuchlich; ἀρχων im dämonologischen Sinn: Joh 12,31 (ὁ ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου); 14,30 (ὁ τοῦ κόσμου ἀρχων); Eph 2,2 (κατὰ τὸν ἀρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος). D.C. Allison, Constructing, dem zufolge die Deutung von ἀρχοντες = *hostile spirits* auf Markion und Origenes zurückgeht (Anm. 40), bietet ebd. 396–398 eine ganze Reihe von Argumenten zugunsten der alternativen Deutung.

96 D.C. Allison, Constructing, 398: „the empire appears to be implicated in Jesus' execution“.

97 So A. Lindemann, 1Kor, 64: „Wenn, wie wahrscheinlich [...], die ἀρχοντες die politischen Machthaber sind, dann wirkt V.8b fast wie eine knappe Bezugnahme auf Jesu Passion – die ἀρχοντες wären geradezu das Synhedrium und Pilatus“; ebenso M. Hengel, Mahl, 130; Anm. 60: „Bestenfalls ist denkbar, dass Paulus in 1Kor 2,6.8 irdische und dämonische ‚Weltherrscher‘ zusammenfasst. Die irdischen wären dann Werkzeuge Satans und seiner Dämonen“; auch W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 1.Teilband: 1Kor 1,1–6,11 (EKK VII/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 250.253f., verbindet beide Auslegungen miteinander, zieht für V.6 aber die dämonologische Deutung vor.

Jesu Kreuzigung von menschlichen Machthabern befohlen wurde, dürfte für ihn keine Frage gewesen sein“<sup>98</sup>, wobei wieder offen bleiben muss, woher er es weiß.

Exkurs: Passionstradition im Corpus Pastorale?

Die einzige Stelle im Neuen Testament, an der – abgesehen von den Passionserzählungen der Evangelien – der Prokurator Pontius Pilatus Erwähnung findet, ist 1Tim 6,13. Dort erteilt Pseudo-Paulus seinem Schüler Timotheus die Weisung: „Ich gebiete dir vor Gott, der alles lebendig macht, und vor *Christus Jesus, der vor Pontius Pilatus (ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου)*“<sup>99</sup> *das gute Bekenntnis bezeugt hat*, den Auftrag makellos und ohne Tadel zu bewahren bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus“ (V.13f.). Dass der Autor an Pontius Pilatus erinnert, hat mit der bislang kaum wirklich beachteten Präsenz des *Römischen Imperium* im Corpus Pastorale zu tun: Das Imperium bietet *dem weltweiten Auftreten des Völkerapostels* gleichsam *die Bühne*, weshalb die Brieftrilogie auch mit dem 2. Timotheusbrief, dem „Testament“ des Apostels aus Rom, enden muss, wo sich „durch ihn die Verkündigung vollendet und alle Heiden sie hören“ (vgl. 2Tim 4,17)<sup>100</sup>. In 1Tim 6,13 erscheint Jesus Christus sozusagen „als *der urbildhaft Bekennende*“<sup>101</sup> – hier dem Timotheus als Vorbild für die Erfüllung seines Ordinationsauftrags vor Augen gestellt. Wahrscheinlich blickt der Autor auf Jesu „Wortzeugnis“, das er vor Pontius Pilatus, also „in einer forensischen Situation“ abgelegt hat. „Um dessen Inhalt zu erfassen“, meint Jürgen Roloff einschränkend, bedarf es allerdings „schwerlich der Rückschlüsse auf Einzelheiten des Passionsberichtes, etwa auf Mk 15,2 oder Joh 18,33–37“. Es könnte „ganz allgemein darum gegangen sein, dass Jesus angesichts der durch Pilatus verkörperten feindlichen Macht die ihm auftragene Wahrheit Gottes bezeugt und sich so in prototypischer Weise als Zeuge [...] Gottes erwiesen hat. Dieses sein Zeugnis wurde Modell und zugleich Motivation für die Christen, die in feindlicher Umgebung bzw. vor heidnischen Tribunalen die ihnen auftragene Wahrheit Gottes und seinen Herrschaftsanspruch zu bezeugen hatten (vgl. Offb 2,13; 11,3; 17,6)“<sup>102</sup>. Die Kenntnis eines unserer Evangelien durch den Autor der Pastoralbriefe, an dessen Pilatus-Szene er dann gedacht haben könnte, lässt sich nicht nachweisen<sup>103</sup>.

**98** A. Lindemann, 1Kor (s. Anm. 56), ebd.: „Paulus kennt die Passionsüberlieferung im einzelnen wohl nicht“, meint er.

**99** Zur Übersetzung des ἐπὶ mit „vor“ vgl. 1Kor 6,1,6; Apg 23,30; 24,19; 25,9f.; außerdem Apg 3,13; vgl. J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 344 mit Anm. 77. Zur Alternativübersetzung mit „unter“, „zur Zeit von Pontius Pilatus“ tendiert L. Oberlinner, *Erster Timotheusbrief* (HThK XI 2/1), Freiburg 1994, 295.

**100** Dazu vgl. M. Theobald, *Israel- und Jerusalem-Vergessenheit im Corpus Pastorale? Zur Rezeption des Römerbriefs im Titus- sowie im 1. und 2. Timotheusbrief*, in: T. Nicklas u.a. (Hgg.), *Perspectives*, 317-412, und zwar näherhin den Exkurs: „Das römische Imperium – die Bühne des Apostels im Corpus Pastorale“, 376-379.

**101** J. Roloff, 1Tim, 351.

**102** J. Roloff, 1Tim, 344f. Ein solches forensische Verständnis von 1Tim 6,13 liegt näher als eine christologische Deutung, die hier ganz allgemein das Zeugnis Jesu thematisiert sieht, wobei der geschichtliche Hinweis auf Pontius Pilatus „antignostisch“ zu verstehen wäre; vgl. L. Oberlinner, 1Tim, 295.

**103** Vgl. die Diskussion in den Kommentaren zu 1Tim 5,18b: „Denn die Schrift sagt: ‚Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen‘. Und: ‚Der Arbeiter ist seines Lohnes

## (5) Die Umstände der Kreuzigung Jesu

Vom Kreuz Jesu spricht Paulus des Öfteren in christologischer Deutung, dabei immer so, dass das „Skandalon des Kreuzes“ (Gal 5,11) – Jesus unter dem Fluch des Gesetzes, von dem sein Tod zugleich befreit – in seiner ganzen Härte bewusst bleibt, auch die mit dieser Hinrichtungsart verbundene Entehrung nicht abgeblendet wird<sup>104</sup>. Allerdings spricht er nur abgekürzt vom Kreuz: Er benennt nicht seine Umstände und verschweigt die Täter (auch wenn das Stichwort *σταυροῦν* keinen Zweifel über sie zulässt). Solch verknappende Rede hängt gewiss mit seinem theologischen Deutungswillen zusammen. Dennoch, so meint Dale C. Allison, verriet seine Briefe, dass er über historisches Detailwissen verfügt habe, konkret: dass Jesus ans Kreuz *angenagelt* worden sei<sup>105</sup>, dass andere *mit ihm gekreuzigt* worden seien<sup>106</sup>, dass es einen *titulus crucis* mit der Angabe seines Hinrichtungsgrundes gegeben habe, der Paulus bekannt gewesen sei<sup>107</sup>, und dieser im

---

wert“ (vgl. Lk 10,7). – Zu den Hingabe-Formeln Tit 2,14; 1Tim 2,6 als Echo von Mk 10,45 siehe die von D.C. Allison, *Constructing*, 407 Anm. 72, angegebene Lit.

**104** Das Substantiv *σταυρός* in Gal 5,11; 6,12.14; Phil 2,8; 3,18, das Verb *σταυρώω* in 1Kor 1,13.23; 2,2.8; 2Kor 13,4; Gal 3,1; 5,24; 6,14. – Vom Kreuz spricht Paulus vor allem im Kontext „innerkirchlicher“ Richtungskämpfe und Auseinandersetzungen mit Gegnern. Im Römerbrief, seiner großen theologischen Rechenschaftsablage, begegnet die Rede vom Kreuz Jesu auffälligerweise nicht (abgesehen von der Anspielung in Röm 6,6). Ob Paulus sie dort vermeidet, wo er jeden Anstoß zu einer Auseinandersetzung mit der römischen Gesellschaft vermeiden will?

**105** Dies entnimmt D.C. Allison, *Constructing*, 392–395, den zahlreichen Aussagen vom „Blut Jesu“ (Röm 3,25 etc.) („Although these texts make theological points, not historical observations, they do assume that Jesus’ execution was not bloodless, which it might have been were ropes alone employed“), vor allem aber Gal 6,17 („ich trage nämlich die *Malzeichen Jesu* [τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ] an meinem Leib“) und Kol 2,13f. (mit Fragezeichen; eine Anspielung auf den *titulus crucis* zieht er vor: siehe die übernächste Anm.); EV 13 (20,24–27): „Jesus zeigte sich. Er bekleidete sich mit jenem Buche. *Man nagelte ihn an ein Holz*. Er veröffentlichte den Befehl des Vaters an dem Kreuz“ (Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I/2 [2012], 1250) spiele auf Kol 2,13f. an (Kol hält Allison für einen genuine Paulusbrief). M. Hengel, *Mahl*, 467, sieht in Gal 6,1 eine „Anspielung auf die Geißelung Jesu“ und deutet die *στίγματα* „als Narben“, „die der Apostel bei der dreimaligen Auspeitschung und der fünffachen synagogalen Prügelstrafe erhalten hat“.

**106** Hierzu verweist D.C. Allison, *Constructing*, 411f., darauf, dass das sehr seltene Kompositum *συ-σταυρώω* nur bei Paulus (Röm 6,6; Gal 2,19) und in den Erzählungen von der Kreuzigung Jesu (Mt 27,44; Mk 15,32; Joh 19,32) begegnet. „*συσταυρώω* appeared first in an early account of the passion, coined for the occasion. From there it entered the Synoptic tradition and the Johannine tradition; and from such an account Paul picked it up and then redeployed it for his own purposes“ (412).

**107** Ebd. 413f. mit Hinweis auf Kol 2,13f. (*προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ*); „nowhere else in ancient literature – apart from Paul, the canonical gospels, and later writings familiar with them – do we read of a declaration or document being displayed on a cross. This is reason enough for at least asking whether we should connect Col 2:13–14 with what we find in the Gospels“. Einige

Anspruch Jesu auf die Königsherrschaft bestanden habe<sup>108</sup>. Die Beobachtungen, die Allison sammelt, sind scharfsinnig, doch von unterschiedlicher Überzeugungskraft. Paulus *konnte* von alledem wissen und *hat* in den aufgeführten Punkten wohl auch mehr gewusst, als er sich ausdrücklich zu sagen in den konkreten Briefsituationen genötigt sah. Ein solches Detailwissen anhand der Briefaussagen nachzuweisen, will freilich nicht gelingen.

## 4.2 Deutungen des Todes Jesu bei Paulus

Während Paulus das erste Deutungsmuster (1) aus der Tradition vor ihm bezogen hat, hat er das zweite selbst entwickelt (2).

(1) „Unser Paschalamm Christus“ (1Kor 5,7)

Das Bild vom „Paschalamm Christus“ ist bei Paulus „einzigartig“<sup>109</sup>. Es ist veranlasst durch den vorangehenden Grundsatz V.6, um dessen Bedeutung seine Adressaten wohl gewusst haben<sup>110</sup>. Die ethische Weisung V.7a.b, die Paulus aus ihm ableitet, stützt er mit der indikativen Zusage V.7c: „wie ihr ja (tatsächlich) ungesäuert seid“<sup>111</sup>, die ihrerseits zur sie begründenden Rede vom „Paschalamm

---

Kommentatoren rechnen mit einer Anspielung auf die Kreuzesinschrift: vgl. E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser (EKK 12), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1976, 115 mit Anm. 363. – Zur Frage der Historizität des *titulus crucis* vgl. zuletzt I. Broer, Der Kreuzestitel (Mk 15,26 parr.), in: U. Busse/M. Reichardt/M. Theobald (Hgg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (BBB 166), Göttingen 2011, 267–283.

**108** D.C. Allison, *Constructing*, 398: „Paul nowhere says why Jesus found himself on a cross. Yet we would, without any of the Gospel materials, not be wholly in the dark. Paul reports three relevant items about Jesus: (a) he was said to be descended from David (Rom 1:3), progenitor of the Israelite kings; (b) he was known as ‚(the) Christ‘ (e.g., Rom 1:4; 9:5; 1 Cor 15:3), a title with royal associations in Jewish literature; (c) he was thought of as reigning and having a kingdom, which means that some reckoned him a king (Rom 15:12; 1 Cor 15:24–25; Col 1:13; 2:10). All this matters because crucifixion was standard punishment for political rebels“.

**109** M. Hengel, *Mahl*, 463; vgl. ansonsten 1Petr 1,19; Offb 5,6,12; 13,8; zum Text vgl. auch C. Schlund, *Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition*, in: J. Frey/J. Schröter (Hgg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005, 397–411, hier 404f.

**110** „Wisst ihr nicht!“ – so leitet Paulus den Satz ein, der, wie die nachfolgende Weisung insgesamt, nur von jüdischen Voraussetzungen her verständlich ist. Die Adressaten werden gewusst haben, „dass am Rüsttage zum Passafest, bevor die Lämmer geschlachtet werden, alter Sauerteig aus dem Hause geschafft werden muss, damit man dem Gesetz gemäß das Passamahl mit ungesäuertem Brot feiern kann“, so M. Hengel, *Mahl*, 462f. Anm. 48: „Der Satz 1Kor 5,6b [= c] findet sich wörtlich gleichlautend in Gal 5,9. D.h., Paulus scheint auch in Galatien über Passabräuche gesprochen zu haben“.

**111** Paulus spielt auf die *mazzot*, die ungesäuerten Brote an.

Christus“ führt: Ihr seid schon in einer Heilssituation, weil Christus am Kreuz für euch als Paschalamm geopfert wurde.

- 6 a Nicht gut ist euer Ruhm.  
 b Wisst ihr nicht,  
 c dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert?  
 7 a Schafft den alten Sauerteig weg,  
 b damit ihr neuer Teig seid,  
 c wie ihr ja (tatsächlich) ungesäuert seid.  
 d Denn es ist ja unser Paschalamm geopfert worden,  
 e Christus.  
 8 Lasst uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern,  
 auch nicht mit dem Sauerteig der Schlechtigkeit und Bosheit,  
 sondern mit dem Ungesäuerten der Lauterkeit und Wahrheit.

Ob diese ethische Weisung über ihre interne Bild-Logik hinaus auch eine konkrete Veranlassung in den Zeitumständen des Briefes besaß, lässt sich nur vermuten<sup>112</sup>. „Sicher würde [aber] Paulus nicht von Christus als dem geopfertem Passalamm sprechen und zur rechten Feier auffordern, wenn Christus nicht in der Zeit des Festes in Jerusalem hingerichtet worden wäre. [...] Die ‚Nacht der Auslieferung‘ und der darauffolgende Tod Jesu lagen in der Passzeit und geschahen in Jerusalem, denn nur dort durften die Paschalämmer im Tempel als Opfer geschlachtet werden“<sup>113</sup>. Hiervon kann Paulus über eine alte Passions- und Ostererzählung sein Wissen erhalten haben, muss es aber nicht.

---

**112** C.K. Barrett, A Commentary on the First Epistle to the Corinthians (BNTC), London <sup>2</sup>1971, 129f.; M. Hengel, Mahl, 463 Anm. 48: „Nach 1Kor 16,8 ist ja das Passfest wohl zeitlich nicht mehr allzu weit entfernt“; ebd. 128: „Die darauf [sc. V.7] gründende Aufforderung ὥστε ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ ... lässt vermuten, dass das Passafest in der Gemeinde in Korinth in einer ‚verchristlichten‘ Form gefeiert wurde und dass Paulus dieselbe [,] während seines ca. 18 Monate dauernden Aufenthaltes in der Hauptstadt der Provinz Achaia dort eingeführt hat“. Anders A. Lindemann, 1Kor, 129: „dass in der Gemeinde von Korinth das Passafest gefeiert wurde, ist nach der Aussage von V.7 sehr unwahrscheinlich“; „eine Anspielung auf ein tatsächlich zu feierndes Fest [würde] voraussetzen, dass der Brief zu dem betreffenden Zeitpunkt bei den Adressaten eingetroffen sein müsste“.

**113** M. Hengel, Mahl, 464f. H. Löhr, Das Abendmahl als Pesach-Mahl. Überlegungen aus exegetischer Sicht aufgrund der synoptischen Tradition und des frühjüdischen Quellenbefunds, in: BThZ 25 (2008), 99–116, hier 99: „Wollte man diese Notiz für die Passions-Chronologie auswerten – was freilich keineswegs zwingend ist! –[,] so müsste man annehmen, Paulus stimme mit der johanneischen Chronologie überein“; ebenso H. Koester, Jesus’ Presence in the Early Church, in: CrSt 15 (1994), 541–557, hier 553f.: „This statement may imply that Christ died on the day of the slaughtering of the Passover lambs, thus revealing that Paul followed the same dating of Jesus death as the Gospel of John“ (ebd. eine Auseinandersetzung mit Conzelmann zur Stelle). Anders D.C. Allison, Constructing, 423: „This, however, probably reads too much into Paul’s

(2) „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft [...]“ (Gal 3,13f.)

Die einzige Stelle im Neuen Testament, an der Dtn 21,23 in der Form: „*Verflucht ist jeder, der am Holz hängt*“ (ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου)“ ausdrücklich zitiert wird, ist Gal 3,13<sup>114</sup>. Ob Paulus den Vers von sich aus für seinen exegetischen Diskurs herangezogen hat oder ihm seine Anwendung auf die Kreuzigung Jesu bereits bekannt war, ist schwer zu sagen. Sollte letzteres der Fall sein, bleiben theoretisch zwei Möglichkeiten: Entweder waren Jesus-Gläubige schon vor ihm von Dtn 21,23 beunruhigt worden oder es waren die Gegner der nachösterlichen Verkündigung des Gekreuzigten in Jerusalem, die den Text zuerst gegen Jesus-Gläubige ins Feld führten<sup>115</sup>. Von daher erscheint es auch denkbar, dass Paulus seine Anwendung auf den gekreuzigten Jesus bereits aus seiner vor-„christlichen“ Zeit kannte<sup>116</sup>.

Zugunsten der Annahme, dass er in Gal 3 auf Dtn 21,23 eigenständig zurückgreift, könnte der Kontext sprechen, in dem ihm der Vers als Argument in einem Beweisgang dient, in dem es um die Frage geht, ob ein Mensch bei Gott durch die Tora gerechtfertigt wird oder nicht (Gal 3,11)<sup>117</sup>. Dtn 21,23 in diesem Kontext heranzuziehen, gab ihm die hermeneutische Regel der *gezera schawa* den Anstoß, der zufolge zwei Schriftstellen sich gegenseitig erläutern, wenn sie in einem wichtigen Stichwort übereinstimmen<sup>118</sup>. Das ist bei Dtn 21,23 und dem vorgeordneten Zitat Dtn 27,26 (= Gal 3,10) der Fall: „*Verflucht*“ (ἐπικατάρατος) ist jeder, der nicht bleibt bei allem, was im Buch der Tora geschrieben steht, um es zu tun<sup>119</sup>. Weil nun kein Mensch den Weisungen der Tora in seinem tatsächlichen Tun entspricht, stehen sie alle unter dem von ihr ausgesprochenen Fluch, von dem

---

words. In any case, since Mark sets Jesus' crucifixion during the week of Passover, one could hardly make much of the difference“.

**114** Paulus führt das Zitat mit einem ὅτι γέγραπται ein; von der LXX-Fassung weicht es leicht ab. Diese lautet: „jeder, der am Holz hängt, ist von Gott verflucht (κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου)“. Wahrscheinlich hat Paulus das Zitat an das vorangehende aus Dtn 27,26 (ἐπικατάρατος) angeglichen, vgl. unten Anm. 119.

**115** Vgl. oben 1.1 mit Anm. 37: nach U.B. Müller ist die erste Alternative, nach der die Jünger nach der Kreuzigung Jesu durch Dtn 21,23 in eine Krise gestürzt wurden, unwahrscheinlich.

**116** Vgl. P. Stuhlmacher, Thesen, 194f.205: „Die Verbindung zwischen Paulus und der Jerusalemer Passionsüberlieferung wird noch dadurch verstärkt, dass der Apostel mit seiner apologetisch-gesetzeskritischen Deutung von Dtn 21,23 in Gal 3,13 in die von Jerusalem ausgehende, urchristlich-jüdische Kontroverse um das rechte Verständnis des Todes Jesu eingreift“.

**117** Zur Logik des Textes vgl. M. Theobald, „Verflucht ist jeder, der am Holz hängt“. Die Deutung des Todes Jesu nach Gal 3,6–14, in: BiKi 64 (2009), 158–165, sowie C. Dietzfelbinger, Sohn, 142–152.

**118** Vgl. G. Stemberger, Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen, München 1982, 57f.

**119** Auch hier weicht die Textform, die Paulus bietet, leicht vom LXX-Standardtext ab; dieser lautet: Ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἔμμενεῖ ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς.

allein Christus sie befreien kann. Er tat dies Gal 3,13f. zufolge, indem er gemäß Dtn 21,23 selbst „für sie“ am Kreuz zum „Fluch“ wurde. Paulus meint, dass Christus den „Fluch“ der Tora am eigenen Leib *stellvertretend* für alle Sünder erlitt und ihn dadurch von ihnen abzog. Den Kern dieses Gedankens hat er schon früher durchdacht<sup>120</sup>. Hier bringt er ihn im Kontext der Frage nach der Rechtfertigung in die Form eines Schriftbeweises, der es ihm erlaubt, die ungeheure Provokation, die in einer Anwendung von Dtn 21,23 auf Jesus liegt – der gekreuzigte Messias ein von Gott Verfluchter! – nicht einfach brüsk zurückzuweisen, sondern in bemerkenswerter Dialektik aufzugreifen und zugleich ins Heilvolle umzuwenden: Der Fluch, der tatsächlich auf dem Gekreuzigten lag – es war der Fluch, der eigentlich die Übertreter der Tora hätte treffen sollen!

Dtn 21,23 stellt aber auch noch in seiner „positiven“ Anwendung auf den gekreuzigten Christus eine ungeheure Provokation dar. Als Schriftargument gegen seine Proklamation als Messias musste sich die Stelle Juden, die diese Proklamation ablehnten, geradezu aufdrängen. Deshalb legt es sich nahe, dass sie es auch waren, die Dtn 21,23 als erste im Kontext der Kreuzigung Jesu heranzogen. Ein Indiz dafür bieten auch die Anspielungen auf Dtn 21,23 in unterschiedlichen Reden der Apostelgeschichte, und zwar in denen, die *Petrus* (mitsamt den Aposteln) in Jerusalem (Apg 5,29–32) und alleine in Caesarea hält (Apg 10,34–43), sowie in einer Rede des *Paulus* im pisidischen Antiochien (Apg 13,16–41). Die entsprechenden Passagen lauten:

	Apg 5,30	Apg 10,39	Apg 13,29
	Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt,		
„Karfreitag“	an den <i>ihr</i> Hand angelegt habt,	[...] den haben <i>sie</i> aus dem Weg geschafft,	
[Dtn 21,22f.]	indem <i>ihr</i> ihn ans Holz gehängt habt (κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου).	indem <i>sie</i> ihn ans Holz gehängt haben (κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου).	[...] nachdem <i>sie</i> ihn vom Holz genommen hatten (καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου), legten sie ihn in ein Grab.
„Ostern“	Diesen hat <i>Gott</i> als Anführer und Retter zu seiner Rechten erhöht [...]	Diesen hat <i>Gott</i> am dritten Tag auferweckt [...]	<i>Gott</i> aber hat ihn von den Toten auferweckt.

<sup>120</sup> Vgl. 1Kor 15,56f.; 2Kor 5,20.

Der Rahmen, in dem diese Anspielungen auf Dtn 21,22f.<sup>121</sup> begegnen, ist jeweils derselbe. Es geht um das sog. „Kontrastschema“<sup>122</sup>: Der Redner stellt dem Tun der *Menschen* die Antwort *Gottes* entgegen. Dabei mag zunächst überraschen, dass nicht die Römer für die Kreuzigung Jesu verantwortlich gemacht werden, sondern in allen drei Reden die Juden: in 5,30 der „Hohe Rat“, in 10,39 ein unbestimmtes „sie“ und in 13,29 „die Einwohner von Jerusalem und ihre Führer (ἄρχοντες)“. Hier wird deren Tun sogar noch als Erfüllung der Schrift ausgegeben: „*Als sie alles vollendet hatten, was über ihn geschrieben steht*, nahmen sie ihn vom Holz und legten ihn in ein Grab“. Das darf als Hinweis darauf gelten, dass die Anspielungen auf Dtn 21,23 hier sehr gezielt eingesetzt werden und auch der Kontext der Weisung V.22f. mitsamt dem Wort vom Gehängten als Verfluchten Gottes präsent ist<sup>123</sup>. Von daher erklärt es sich vielleicht auch, warum es Juden sind, von denen gesagt wird, sie hätten Jesus „ans Holz gehängt“. Sie waren es, aber die Antwort *Gottes* sah anders aus. Sollte der Einsatz von Dtn 21,23 also genau das abwehren, was die Verwendung des Zitats durch jüdische Gegner so attraktiv machte: die Annahme, die Hinrichtung Jesu am Kreuz könne als Beweis seines Von-Gott-Verflucht-Seins gelten? Dann wäre die fast stereotyp zu nennende Verwendung der Rede vom „Ans-Holz-Hängen“ im Kontext jüdischer Verantwortlichkeit am Tod Jesu ein Indiz für die Bedeutung des Zitats in der frühen Kontroverse mit den Anhängern Jesu schon in Jerusalem. Später ist es Justin, der in seinem Dialog mit Tryphon Dtn 21,23 als Einwand gegen den christlichen Anspruch dem jüdischen Gesprächspartner mehrfach in den Mund legt, was belegt, dass der Vers in der jüdisch-christlichen Kontroverse tatsächlich eine wichtige Rolle spielte<sup>124</sup>. Ob schon in den anfängli-

**121** In Dtn 21,22LXX begegnet die Wendung gleichfalls in der 2. Person Plural: κρεμάσητε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου.

**122** Den Terminus hat J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 50f., geprägt.

**123** Vgl. oben Anm. 37.

**124** Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 32,1: „Da ich in meiner Rede einhielt, nahm Tryphon das Wort: ‚Mein Herr, die erwähnten Schriften und ähnliche veranlassen uns, dass wir den, der als Menschensohn von dem Bejahrten die ewige Herrschaft erhält, in Herrlichkeit und Größe erwarten. Dieser euer sogenannter Christus aber ist ohne Ehre und Herrlichkeit gewesen, so dass er sogar dem schlimmsten Fluch verfiel, den das Gesetz Gottes verhängt: er ist nämlich gekreuzigt worden“; 89,1f.: „Tryphon entgegnete: ‚Wisse wohl: unser ganzes Volk wartet auf den Christus, auch geben wir zu, dass alle Schriftstellen, welche du erwähntest, auf ihn gesagt sind [...]. Aber daran zweifeln wir, ob es notwendig war, dass Christus in so schmachvoller Weise am Kreuze starb; denn verflucht ist nach dem Gesetz, wer gekreuzigt wird. Dies ist also noch eine Lehre, von der ich mich momentan nicht überzeugen kann“; vgl. auch noch 90,1; 93,4; 94,5; 95,2; 96,1; 111,1; 131,2. – H.-W. Kuhn, *Gekreuzigter*, 34, bemerkt zu 11QT 64,6–13 (vgl. auch 4QpNah I 6–8): dieser Text mache „es noch unwahrscheinlicher, dass man es bei dem entsprechenden Argument in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon nur mit einer christlich erfundenen, d.h. aus Paulus erschlossenen Überlegung zu tun habe“. – In der Literatur des 2. Jh.s spielt die Metapher

chen Auseinandersetzungen in Jerusalem, wie hier angenommen, lässt sich nicht erweisen, scheint aber doch plausibel zu sein.

Kommen wir wieder auf die anfänglichen Überlegungen zum archimedischen Punkt der Passions- und Ostererzählung zurück, dann lässt sich zwischen Paulus und Markus bzw. Paulus und dem Archetyp der markinischen Passions- und Ostererzählung der folgende – freilich hypothetische – Vergleich anstellen: Paulus wie die Autoren der alten Passions- und Ostererzählung wussten um die anti-jesuanische Verwendung von Dtn 21,23 und reagierten darauf. Die Autoren der Passions- und Ostererzählung taten dies in der Weise, dass sie mit dem vor allem aus den Psalmen geschöpften Muster der *passio iusti* gegen Dtn 21,23 den Weg Jesu zum Kreuz als von Gott gewollt darstellten, also *mit* der Schrift *gegen* sie argumentierten, während Paulus die Anwendung von Dtn 21,23 auf den Gekreuzigten nicht einfach zurückwies, sondern im Gegenteil dieses Schriftzeugnis im Licht des christologischen Deutungsmusters von der sühnenden Stellvertretung auf seine tiefere Wahrheit hin befragte. Der Ausgangspunkt beider Traditionslinien – die Provokation durch Dtn 21,23 – wäre dann derselbe, die jeweils eingeschlagenen Lösungswege aber unterschieden sich<sup>125</sup>. Damit sind wir soweit, aus den zusammengetragenen Beobachtungen und Überlegungen ein kleines Resümee zu ziehen.

---

vom „Holz“ weiter eine wichtige Rolle, scheint aber ihre kontroverse Bedeutung von Dtn 21,23 her eingebüßt zu haben. Z.B. erklärt Barn 8,5, „dass die Herrschaft Jesu auf dem Holze gründe (ὅτι ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλου) und die auf ihn Hoffenden in Ewigkeit leben werden“; Justin (1 Apologia 1,14,1; Dialogus cum Tryphone Judaeo 73,1) hat das Motiv in Ps 95,10LXX eingepflanzt: „Der Herr hat seine Herrschaft *vom Kreuzesholz aus* (ἀπὸ τοῦ ξύλου) angetreten“; vgl. auch Tertullian, Adversus Marcionem 3,19,1: „Dominus regnavit a ligno“; M. Hengel, Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium (1991), in: M. Hengel, Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (WUNT 211), Tübingen 2007, 408–429, hier 412 Anm. 17, hält dies für einen Satz, der „vermutlich aus einer christlichen Testimoniensammlung“ stammt.

125 H.-W. Kuhn, Gekreuzigter, 22: „Für das Markusevangelium ist statt von einer theologia crucis sachgemäßer von einer ‚Passionstheologie‘ zu sprechen. Die drei markinischen Leidens- und Auferstehungsvoraussagen (8,31; 9,31; 10,32–34) nennen nicht einmal die spezielle Hinrichtungsart Jesu!“; vgl. auch A. Lindemann, Paulus, 152f. Anders K. Berger, Theologiegeschichte, 317: Paulus und Markus verfolgten „zu den Stichworten ‚Kreuz‘ und ‚Zeichen‘ auch ein übereinstimmendes theologisches Darstellungsziel“: nach Mk 15,29–32 wird Jesus „geschmäht, weil er sich nicht selbst retten kann. Diese Unfähigkeit wird den dabeistehenden Juden de facto zum Ärgernis. Ausdrücklich ist vom Nicht-Können die Rede (V.31 gr.: *ou dynatai*)“; auch „nach 1Kor 1,22f. steht die Verkündigung des gekreuzigten Christus der Erwartung von Zeichen (Juden) und Weisheit (Griechen) entgegen. Weil die Botschaft darin Juden enttäuscht, bedeutet sie für sie ein Ärgernis. Paulus stellt dagegen, dass er Christus gleichwohl als Gottes Kraft (gr.: *dynamis*) verkündigt“.

## 5 Resümee

Es wäre schön, wenn wir sagen könnten: Paulus kannte eine der Vorformen unserer Passions- und Ostererzählungen, denn dann ließe sich sein Verhältnis zu Markus *in puncto* Passion Jesu als ein *indirekt vermitteltes* beschreiben. Die Ausgangslage der beiden wäre, wie eben angedeutet, gleich, ihre Lösungswege aber nicht. Nach allem, was wir oben zusammentragen konnten, lässt sich ein Beweis für diese These nicht erbringen, so suggestiv die vielen Beobachtungen, die Dale C. Allison aufbietet, auch insgesamt sein mögen. Daraus folgt nicht, dass die These selbst unwahrscheinlich oder gar falsch wäre<sup>126</sup>, wohl aber, dass wir uns, was die Einsicht in mögliche literarische und historische Zusammenhänge zwischen Paulus und der vor-markinischen Passions- und Ostererzählung bzw. ihrem mutmaßlichen Archetyp angeht, bescheiden müssen. Zur Behauptung solcher Zusammenhänge gehört auch – wenigstens das sollte weiterführend deutlich werden – die Wahrscheinlichkeit, dass es bei ihnen immer auch um Kontinuitäten praktischer Lebensäußerungen in den Gemeinden geht, in unserem Fall um die Möglichkeit einer „judenchristlichen“ Paschafeier, die als „Sitz im Leben“ lebendiger Passions- und Osterüberlieferung an unterschiedlichen Orten der frühen Kirche in Frage kommt. Es ist nicht einzusehen, dass die im Judentum verwurzelten ersten Anhänger des Gekreuzigten das Fest aufgegeben haben sollten, anstatt es im Gedenken an seinen Tod und Übergang ins Leben als Grund aller Hoffnung in neuer und anderer Weise zu begehen<sup>127</sup>. Wichtig ist überdies die Einsicht, dass die ursprüngliche Zugehörigkeit der Abendmahlsparadosis zur alten Passions- und Ostererzählung keineswegs unhinterfragte Voraussetzung unserer Fragestellung sein kann. Wenn im Gegenteil mit einer zunächst *getrennt* verlaufenden Überlieferungsgeschichte der beiden Größen zu rechnen ist, bevor sie literarisch vereint wurden, hat das Konsequenzen auch für die Frage nach dem Verhältnis von Paulus und Markus. Unbeschadet der Annahme, dass die Abendmahls-„Kultätiologie“ ihre Formung gleichfalls im Kontext einer „judenchristlichen“ Paschafeier erfahren hat, ist doch deutlich, dass Paulus sie aus-

---

**126** Grundsätzlich skeptisch ist E.B. Aitken, *Death*, 11: „[A]lthough it is clear that Paul is familiar with a story of Jesus' death, there is no evidence that Paul knew a text that we would recognize as one of the passion narratives in the gospels. Thus, the formation of the story of Jesus' suffering and death, prior the written gospels, has never received an adequate explanation“. Ebd. 21 mit Anm. 41 geht sie davon aus, dass es keinen Archetyp der verschiedenen Passionserzählungen gegeben habe (Frontstellung gegen J.D. Crossan).

**127** Paulus, der mehrere Jahre in der Gemeinde von Antiochien verbrachte, könnte ein solches „judenchristliches“ Pascha dort gut und gerne kennen gelernt und mitgefeiert haben; vgl. bereits oben Anm. 30.

weislich von 1Kor 11 als theologische Norm für die Gestaltung auch des (wöchentlichen) „Herrenmahls“ einsetzt. An ihre Deutung des Todes Jesu vom Stellvertretungsgedanken her konnte er eher anknüpfen als an das *passio-justi*-Modell der alten Passions- und Ostererzählung.

Grundsätzlich bieten die hier gebotenen Überlegungen ein Lehrstück für die Frage, wie sich die *narrative* Überlieferung und die der *Glaubensformeln* samt ihrer theologischen Entfaltung – zwei recht unterschiedliche Gestalten frühchristlicher Traditionsbildung – zueinander verhalten. Dass die Passions- und Ostererzählung das „Credo“ von 1Kor 15,3b–5a nicht einfach narrativ entfaltet, sollte hier deutlich geworden sein. Was Paulus selbst angeht, so dürfte er – wenn wir seine Brief-Argumentationen zum Maßstab nehmen (über die Inhalte seiner Missionsverkündigung wissen wir kaum etwas) – vor allem an der Frage interessiert gewesen sein, was Jesu Lebenshingabe für diejenigen, die an ihn glauben, *bedeutet*. Er spricht zwar oft von der Niedrigkeit Jesu und seiner Schwachheit (Röm 15,1–3; 1Kor 10,33–11,1; 2Kor 10,1; 8,9; Phil 2,7f. und öfter), zeigt dabei aber nirgends Ansätze, dies unter Rückgriff auf die Passionserzählung zu *veranschaulichen*<sup>128</sup>. Ihm liegt alles daran, dass Jesu Weg in den Tod in seiner Bedeutung für das Verständnis christlicher Existenz transparent wird, damit an ihm ablesbar wird, was es heißt, „in Christus“ zu sein. Ein Desinteresse am irdischen Jesus kommt darin nicht zum Ausdruck, wohl aber der Wille zu einer Konzentration auf das Wesentliche, wie Phil 2,4f. zu zeigen vermag: Lebt „nicht so, dass ihr jeder nur das Eigene, sondern so, dass ihr alle immer auch das der Anderen im Blick habt. Habt jeder eine solche Gesinnung in euch, wie auch Jesus Christus sie in sich trug“<sup>129</sup>.

---

**128** So benutzt er z.B. nirgends die *konkreten* Bezeichnungen der Handlungsträger der Passionserzählung („die Jünger“, „die Zwölf“ [nur einmal in 1Kor 15,5], „das Synhedrium“, „Hohepriester, Älteste und Schriftgelehrten“; Pilatus). Die für den Tod Jesu verantwortlichen Autoritäten nennt er ganz allgemein „die Archonten“.

**129** Zu dieser Übersetzung vgl. N. Walter, *Der Brief an die Philipper* (NTD 8/2), Göttingen 1998, 51.55f.

## Literatur

- Aitken, E.B., *Jesus' Death in Early Christian Memory. The Poetics of the Passion* (NTOA 53), Göttingen/Fribourg 2004.
- Allison, D.C., *Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids/Michigan 2010.
- , *Resurrecting Jesus. The earliest Christian Tradition and its Interpreters*, New York/London 2005.
- Barrett, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (BNTC), London <sup>2</sup>1971.
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York <sup>6</sup>1988.
- Becker, J., *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen 2007.
- , *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989.
- Bengel, J.A., *Gnomon Novi Testamenti. Secundum editionem tertiam* (1773), Berlin 1860.
- Berger, K., *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1994.
- Black, C.C., *Christ Crucified in Paul and in Mark. Reflections on an Intracanonical Conversation*, in: E.H. Lovering/J.L. Sumney (eds.), *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters* (Essays in Honor of Victor Paul Furnish), Nashville 1996, 80–104.
- Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Unveränderter dritter Abdruck der zweiten, umgearbeiteten Auflage*, Göttingen <sup>5</sup>1965.
- Broer, I., *Der Kreuzestitus (Mk 15,26 parr.)*, in: U. Busse/M. Reichardt/M. Theobald (Hgg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung* (BBB 166), Göttingen 2011, 267–283.
- Broer, I./Weidemann, H.-U., *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg <sup>3</sup>2010.
- Bultmann, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen <sup>8</sup>1970.
- Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Nachdruck der dritten Auflage mit einem erweiterten Nachtrag von G. Iber, hg. von G. Bornkamm), Tübingen <sup>6</sup>1971.
- Dietzfelbinger, C., *Der Sohn. Skizzen zur Christologie und Anthropologie des Paulus* (BThSt 118), Neukirchen-Vluyn 2011.
- Ebner, M., *Das Markusevangelium*, in: M. Ebner/St. Schreiber (Hgg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008, 154–183.
- , *Kreuzestheologie im Markusevangelium*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, 151–168.
- Flessman-van Leer, E., *Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus*, in: F. Vierung (Hg.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*, Gütersloh 1967, 79–96.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus (Mk 1–8,26)* (EKK II/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978.
- , *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20)* (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979.
- Hays, R.B., *Christ Prays the Psalms. Israel's Psalter as Matrix of Early Christology*, in: R.B. Hays, *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids 2005, 101–118.
- Heckel, T., *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2Kor 10–13* (WUNT 2/56), Tübingen 1993.

- Hengel, M., Das Begräbnis Jesu bei Paulus und leibliche Auferstehung aus dem Grabe (2001), in: M. Hengel, Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. von C.-J. Thornton (WUNT 201), Tübingen 2006, 386–450.
- , Das Mahl in der Nacht, „in der Jesus ausgeliefert wurde“ (1Kor 11,23) (2004), in: M. Hengel, Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, hg. von C.-J. Thornton (WUNT 201), Tübingen 2006, 451–495.
- , Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums (1984), in: M. Hengel, Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, hg. von C.-J. Thornton (WUNT 211), Tübingen 2007, 478–525.
- , Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium (1991), in: M. Hengel, Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V, hg. von C.-J. Thornton (WUNT 211), Tübingen 2007, 408–429.
- Holzbrecher, F., Paulus und der historische Jesus. Darstellung und Analyse der bisherigen Forschungsgeschichte (TANZ 48), Tübingen 2007.
- Hübner, H., *Vetus Testamentum in Novo*, Bd II: Corpus Paulinum, Göttingen 1997.
- Jeremias, J., Art. πάσχα, in: ThWNT V (1954), 895–903.
- Käsemann, E., An die Römer (HNT 8a), Tübingen <sup>2</sup>1974.
- Kampling, R., Und so kam Paulus unter die Antisemiten. Transformation des Verstehens in der Auslegung von 1Thess 2,14-16 im 19. Jahrhundert, in: W. Eisele/C. Schaefer/H.-U. Weidemann (Hgg.), Aneignung durch Transformation (FS M. Theobald) (HBS 74), Freiburg 2013, 358-374.
- Keith, C./Thatcher, T., The Scar of the Cross: The Violence Ratio and the Earliest Christian Memories of Jesus, in: T. Thatcher (ed.), Jesus, the Voice, and the Text: Beyond the Oral and the Written Gospel, Waco TX 2008, 197–214.
- Klein, H., Zur Frage einer Lukas und Johannes zu Grunde liegenden Passions- und Ostererüberlieferung, in: H. Klein, Lukasstudien (FRLANT 209), Göttingen 2005, 65–84.
- Kleinknecht, K.T., Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom ‚leidenden Gerechten‘ und ihre Rezeption bei Paulus (WUNT II/13), Tübingen <sup>2</sup>1988.
- Koch, D.-A., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHT 69), Tübingen 1986.
- Koester, H., Jesus' Presence in the Early Church, in: CrSt 15 (1994), 541–557.
- Kuhn, H.-W., Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: ZThK 72 (1975), 1–46.
- Kümmel, W.G., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg <sup>18</sup>1976.
- Lindemann, A., Der Erste Korintherbrief (HNT 9/I), Tübingen 2000.
- , Paulus im ältesten Christentum (BHT 58), Tübingen 1979.
- Löhr, L., Das Abendmahl als Pesach-Mahl. Überlegungen aus exegetischer Sicht aufgrund der synoptischen Tradition und des frühjüdischen Quellenbefunds, in: BThZ 25 (2008), 99–116.
- Lohse, E., Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi, Gütersloh 1964.
- Lührmann, D., Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.
- Marcus, J., Mark – Interpreter of Paul, in: NTS 46 (2000), 473–487.
- Markschies, C./Schröter, J. (Hgg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I/2, Tübingen 2012.
- Mohr, T.A., Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition (ATHANT 70), Zürich 1982.

- Müller, U.B., Auferweckt und erhöht. Zur Genese des Osterglaubens, in: NTS 54 (2008), 201–220.
- , Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen (SBS 172), Stuttgart 1998.
- Mußner, F., Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1Kor 15,3–5 (1977), in: F. Mußner, Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze, hg. von M. Theobald (WUNT 111), Tübingen 1999, 190–200.
- Nagy, G., Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past, Baltimore/London 1990.
- , Poetry as Performance. Homer and Beyond, Cambridge 1996.
- Neirynek, F., Jean et les Synoptiques. Examen critique de l' exégèse de M.-É. Boismard (BETL 49), Leuven 1979.
- Oberlinner, L., Erster Timotheusbrief (HThK XI 2/1), Freiburg 1994.
- Pesch, R., Das Markusevangelium, II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThKNT II/2), Freiburg 1977.
- Popkes, W., Christus traditus (AthANT 49), Zürich/Stuttgart 1967.
- Reinbold, W., Der Prozess Jesu, Göttingen 2006.
- Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988.
- , Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981.
- Romaniuk, K., Le Problème des Paulinismes dans l'Évangile de Marc, in: NTS 23 (1967/77), 266–274.
- Rouwhorst, G., Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie, in: M. Klöckener/A.A. Häußling/R. Messner (Hgg.), Theologie des Gottesdienstes Bd. 2 (GDK 2), Regensburg 2008, 493–572.
- Schenk, W., Sekundäre Jesuanisierungen von primären Paulus-Aussagen bei Markus, in: F. van Segbroeck u.a. (ed.), The Four Gospels 1992, Vol. II (FS Frans Neirynek) (BETHL 100), Leuven 1992, 877–904.
- Schenke, L., Das Markusevangelium (UB 205), Stuttgart 1988.
- Schille, G., Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr ‚Sitz im Leben‘, in: ZThK 52 (1955), 161–205.
- Schleritt, F., Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13–22; 11,47–14,31 und 18,1–20,29 (BZNW 154), Berlin 2007.
- Schlund, C., Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition, in: J. Frey/J. Schröter (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen 2005, 397–411.
- Schmeller, T., Der zweite Brief an die Korinther (2Kor 1,1–7,4) (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2010.
- Schmithals, W., Das Evangelium nach Markus. Kapitel 1–9,1 (ÖTK 2/1), Gütersloh/Würzburg 1979.
- Schrage, W., Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament, in: E. Bizer u.a. (Hgg.), Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils (STA EKU), Gütersloh 1967, 49–90.
- , Der erste Brief an die Korinther, 1. Teilband: 1Kor 1,1–6,11 (EKK VII/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991.
- , Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband: 1Kor 11,17–14,40 (EKK VII/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1999.
- , Der erste Brief an die Korinther, 4. Teilband: 1Kor 15,1–16,24 (EKK VII/4), Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001.

- Schwankl, O., Auf der Suche nach dem Anfang des Evangeliums. Von 1Kor 15,3–5 zum Johannes-Prolog, in: BZ 40 (1996), 39–60.
- Schweizer, E., Der Brief an die Kolosser (EKK 12), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1976.
- Steck, O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- Stemberger, G., Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen, München 1982.
- Stuhlmacher, P., Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie, in: P. Stuhlmacher, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 192–208.
- , Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. I: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus, Göttingen <sup>2</sup>1997.
- Theißen, G., Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Bd. 40), Heidelberg 2007.
- , Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg i. d. Schweiz/Göttingen <sup>2</sup>1992 (Studienausgabe der ersten Auflage 1989 = NTOA 8).
- Theobald, M., Angefochtener Osterglaube – im Neuen Testament und heute, in: ThQ 193 (2013) 4–31, hier 24–27
- , „Verflucht ist jeder, der am Holz hängt“. Die Deutung des Todes Jesu nach Gal 3,6–14, in: BiKi 64 (2009), 158–165.
- , Eucharist and Passover: The Two ‚Locī‘ of the Liturgical Commemoration of the Last Supper in Early Church, in: T. Thatcher/C. Williams (Hgg.), Engaging with C.H. Dodd on the Gospel of John. Sixty Years of Tradition and Interpretation, Cambridge 2013, 231–254.
- , Israel- und Jerusalem-Vergessenheit im Corpus Pastorale? Zur Rezeption des Römerbriefs im Titus- sowie im 1. und 2. Timotheusbrief, in: T. Nicklas/A. Merkt/J. Verheyden (Hgg.), Ancient Perspectives on Paul (NTOA/StUNT 102), Göttingen 2013, 317–412.
- , Paschamahl und Eucharistiefeyer. Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas (Lk 22,14–38), in: M. Theobald/R. Hoppe (Hgg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur (SBS 209), Stuttgart 2006, 133–180.
- , Vom Sinai über den Berg der Verklärung zum Abendmahlssaal. Zur kontextuellen Einbindung des markinischen Becherworts (Mk 14,24), in: F. Bruckmann/R. Dausner (Hgg.), Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken (FS J. Wohlmuth) (Studien zu Judentum und Christentum, Bd. 25), Paderborn 2013, 463–494.
- Veijola, T., „Fluch des Totengeistes ist der Aufgehängte“ (Dtn 21,23), in: UF 32 (2000), 69–80.
- Vielhauer, P., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975.
- Walter, N., Der Brief an die Philipper, in: NTD 8/2, Göttingen 1998.
- Weidemann, H.-U., „Dies ist mein Bundesblut“ (Mk 14,24). Die markinische Abendmahlserzählung als Beispiel für liturgisch beeinflusste Transformationsprozesse, in: W. Eisele/C. Schaefer/ders. (Hgg.), Aneignung durch Transformation (FS M. Theobald) (HBS 74), Freiburg 2013, 56–98
- Wengst, K., Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh 1972.

Werner, M., Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie (BZNW 1), Gießen 1923.

Windisch, H., Der zweite Korintherbrief (Neudruck der Auflage 1924), hg. von G. Strecker (KEK 6), Göttingen 1970.

—, Paulus und Christus (UNT 24), Leipzig 1934.

Wischmeyer, O., (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen <sup>2</sup>2012.

Wolff, C., Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8–16 (ThHK VII/2), Berlin <sup>3</sup>1990.

—, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK VIII), Berlin 1989.

Wolter, M., Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.