

kann. *Galilei, Darwin, Teilhard de Chardin* und so viele andere haben gezeigt, wie wenig man den Pfad zum Wahren und Guten durch Zwangsmaßnahmen steuern kann. Das weckt nur Widerstand und vernichtet die Freude. Was heute so lebenswichtig wäre, ist die Wiederherstellung des unbedingten *Vertrauens*, daß die Priester in ihren Bischöfen wieder ihre geistlichen Väter, wohlwollenden Freunde und Helfer sehen können. Freilich birgt Vertrauen immer ein Risiko, es kann enttäuscht und mißbraucht werden. Aber es gilt die Parole: „Man muß Priester wagen, um Priester zu gewinnen!“ Schließen wir darum mit einem Satz von *Paulo E. Andrade Ponte*, der aus tiefgläubiger Seele und in einer glühenden Liebe zur Kirche diese Frage so gründlich durchdacht hat: „Tritt in der Sorge um die Aufrechterhaltung des Zölibates nicht die Angst zutage, daß ohne dieses Gesetz sich die Zahl der zölibatären Priester stark vermindern würde? Wäre es nicht besser, man ließe es zu, daß der Herr der ist, der sowohl die Priesterberufe wie die Berufungen zur Ehelosigkeit weckt, und man sähe in beiden Fällen von jeglichem juridischem Drucke ab?“²⁹

²⁹ „Revista Eclesiastica Brasileira“, Sept. 1967, Celibato Sacerdotal e Lei do Celibato, in: Concilium 5 (1969) 233.

FRANZ ZEHRER

Jesus, der „Herr“ in der Passion

Es fällt auf, daß in den Leidensgeschichten — im Unterschied zum restlichen Teil der vier Evangelien — der Jesus-Titel „der Herr“ (Kyrios) entweder nie (so bei Mk¹ und Jo²) oder nur sehr selten vorkommt, nämlich einmal bei Mt (26, 22) und viermal bei Lk (22, 33.38.49.61). Nichtsdestoweniger durchleuchtet die Kyrios-Würde Christi in den Leidensgeschichten immer wieder, mehr oder weniger deutlich, das Dunkel der Passion. Bevor darangegangen wird, das Aufleuchten der Herrenwürde Jesu in den Leidensgeschichten im einzelnen aufzuzeigen, scheint es angezeigt zu sein, die viel diskutierte Frage nach dem Ursprung und Wesen des Kyrios-Titels Jesu zu behandeln.

I) Ursprung und Wesen des Kyrios-Titels Jesu

Wenn die Urkirche Jesus als den „Herrn“ bezeichnete und verehrte, so brachte sie damit zum Ausdruck, daß Jesus seit seiner Erhöhung „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt 28, 18) inne hat³. Das gläubige Bekenntnis zu Jesus als dem Kyrios schließt, wie unten noch des näheren darzutun sein wird, den Glauben an die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und somit an die Gottheit Jesu ein.

Nach der von *W. Bousset* in seinem umstrittenen Buch *Kyrios Christos*⁴ vertretenen Auffassung, zu der sich im wesentlichen auch *R. Bultmann*⁵ bekannte, wäre die

¹ Im restlichen Mk-Ev ist der Kyrios-Titel Jesu selten: 2, 28; 5, 19 (beide Male im Munde Jesu); 7, 28; 10, 53; 11, 3 — in deutlichem Unterschied zu den drei übrigen Evangelien, wo dieser Titel außerhalb der Passion häufig ist.

² Wohl aber findet sich die Kyrios-Bezeichnung Jesu in den der Jo-Passion unmittelbar vorangehenden Kapiteln 13–17, die von den Vorgängen im Abendmahlsaal handeln und daher als Vorspiel der Jo-Leidensgeschichte betrachtet werden dürfen, nämlich in Jo 13, 6. 9. 25. 36. 37; 14, 5. 8. 22; hieher gehört auch 13, 13. 14, wo „Herr“ zweimal im Munde Jesu vorkommt.

³ *O. Cullmann*, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1958, 202.

⁴ 1913; 1935.

⁵ *Theologie des Neuen Testaments*, 1958, 127 f.

absolut gebrauchte Kyrios-Bezeichnung für Jesus erst unter dem Einfluß und im Bereich des Hellenismus gebräuchlich geworden; nur vom Hellenismus her (unter Einfluß des hellenistisch-heidnischen Götter- und Herrscherkultes) sei die Entstehung dieser im absoluten Sinn eines göttlichen Herrschers gemeinte Bezeichnung Jesu erklärbar. Zwar sei bereits im Bereich der palästinensischen Gemeinde Jesus „Herr“ genannt worden, wobei man jedoch diese Bezeichnung lediglich im damaligen Alltagssinn als Höflichkeitsbezeichnung wie etwa das franz. „Monsieur“ gemeint habe. Nach Bousset führt keine Brücke von jenem im rein profanen Sinn verstandenen „Herrn“ zum „Kyrios“, als den die hellenistischen Gemeinden Jesus kultisch zu verehren begonnen hätten. Bei dieser Kyrios-Bezeichnung Jesu habe es sich um einen ganz neuen, im Christentum bis dahin noch nicht dagewesenen Gebrauch gehandelt, der, wie bereits gesagt, erst auf dem Boden des Hellenismus entstanden und nur von dort her erklärbar sei⁶.

Als sicher darf gelten, daß sich Jesus kaum jemals weder „Herr“ nannte, noch sich von den Jüngern so genannt wissen wollte⁷. Aufgrund des einschlägigen Befundes in den Evangelien kommt W. Foerster⁸ zum zweifelsohne zutreffenden Ergebnis: „In nennenswerter Weise ist Jesus während seines Erdenwandels weder mit ‚Herr‘ angeredet worden, noch ist von ihm als dem ‚Herrn‘ gesprochen worden“⁹. Andererseits geht aber aus den Evangelien nicht minder deutlich hervor, daß Jesus die Jünger mit „herrenmäßiger Vollmacht gerufen und geleitet“ hat¹⁰.

Daß bereits die palästinensische Urgemeinde „Herr“ im absoluten Sinn als Bezeichnung für den erhöhten Jesus gebrauchte, ergibt sich aus dem in Aramäisch, der Sprache Jesu, seiner Jünger und der palästinensischen Gemeinde, überlieferten Ruf „Maranatha“ (vgl. 1 Kor 16, 22).

Wie zuletzt K. G. Kuhn¹¹ gezeigt hat, kann „maranatha“ sprachlich in zweifacher Weise erklärt werden: 1) als *marana' tha'* = „unser Herr, komm!“ und 2) als *maran 'atha'* = „unser Herr ist gekommen“. Da bei der zweiten Interpretation „'atha“ auch als perfektisches Präsens („unser Herr ist gekommen“ als = „unser Herr ist jetzt da, ist gegenwärtig“) genommen werden kann¹², ergeben sich, auf den Sinn gesehen, folgende drei möglichen Auffassungen von „Maranatha“: 1) als *Gebetsruf* (Bitte um die Parusie): „unser Herr, komm!“, 2) als *Bekenntnis*: „unser Herr ist gekommen“ und 3) als *bekennende Aussage* (bei der Feier des Herrenmahles): „unser Herr ist jetzt gegenwärtig“.

Aufgrund seines aramäischen Wortlautes kann „Maranatha“ naheliegend nur in der aramäisch redenden Christenheit, d. h. in der palästinensischen Urgemeinde, entstanden sein. Aus dem Umstand aber, daß Paulus in seinem an griechisch sprechende Leser gerichteten 1. Korintherbrief (16, 22) „Maranatha“ ohne nachfolgende Übersetzung aufnimmt, ergibt sich klar, daß „es sich“ bei diesem Ausdruck „um eine festgeprägte und in den Gemeinden verbreitete Formel handelte“¹³, deren Sinn deshalb sicherlich auch von den hellenistischen Christen ohneweiters verstanden wurde. So ist denn „Maranatha“ ein wichtiges Zeugnis dafür, daß schon die palästinensische

⁶ Näheres über die durch Bousset ausgelöste Kontroverse bezüglich des Ursprungs des Kyrios-Titels Jesu s. bei O. Cullmann, *Christologie*, 200 ff.; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (ATHANT Bd. 28), 1962, 77 ff.

⁷ Der Kyrios-Titel im Munde Jesu bei Jo 13, 13 f geht sicher auf die nächsterliche Gemeinde zurück; ebenso wohl auch bei Mk 2, 28; 5, 19 und an den übrigen Stellen in den Evangelien, wo Jesus von sich als dem „Herrn“ direkt oder indirekt (vgl. Mt 22, 43. 45 Parr) spricht.

⁸ ThW III 1092/Z. 32–47, wo eine Zusammenstellung der einschlägigen Stellen der Evangelien geboten wird.

⁹ ThW III 1093/Z. 19–21.

¹⁰ E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 77.

¹¹ Artikel „Maranatha“, ThW IV, 470–473.

¹² ThW IV, 472.

¹³ K. G. Kuhn, ThW IV 473/Z. 25 f.

Urgemeinde den erhöhten Christus als ihren „Herrn“ bekannte und verehrte. Der *Ursprung des Kyrios-Titels* Jesu ist demnach eindeutig in der palästinensischen Urgemeinde zu suchen^{14 15}.

O. Cullmann¹⁶ vertritt die Ansicht, „Maranatha“ sei als *Gebet* zu verstehen. Die von ihm angeführten Gründe sind einleuchtend: Es ist nicht zu leugnen, daß ἔρχου, κύριε („komm, Herr . . .“) in Apk 22, 20 die griechische Übersetzung von „Maranatha“ darstellt; aus ihr geht hervor, daß der Verfasser der Apokalypse (und sicher nicht nur er allein in der damaligen Christenheit) „Maranatha“ als Imperativ, d. h. als Gebetsruf, verstanden hat. Einen weiteren Beweis für diese Interpretation findet Cullmann in Did 10, 6, wo sich „Maranatha“ als Abschluß eines (eucharistischen) *Gebetes* vorfindet und daher dort wohl auch selbst als Gebetsruf gemeint ist. Ob nun die Formel „Maranatha“ als Bekenntnis oder, was nach den soeben wiedergegebenen Ausführungen Cullmanns wahrscheinlicher zu sein scheint, als Gebetsruf gemeint ist, in jedem Fall ist es unmöglich, in ihr „mar“ („Herr“) als bloße Höflichkeitsanrede, die nicht mehr bedeuten würde als „rabbi“ („Meister“), zu verstehen¹⁷. Vielmehr „muß“ in dieser Formel „mar“ jenem Sinn schon ganz nahekommen, der in der Formel „Kyrios Christos“ vorliegt, d. h. es muß soviel bedeuten wie „göttlicher Herrscher“. Er ist es, der beim Brotbrechen in die versammelte Gemeinde kommt, der gleiche Herr, der am Ende zur Vollendung aller Dinge wiederkehren wird, und der schon jetzt – allerdings unsichtbar – herrscht“ (O. Cullmann¹⁸).

¹⁴ O. Cullmann, *Christologie*, 209–221; W. Foerster, *ThW* III, 1087–1094 (s. bes. 1094); E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 77–86; K. G. Kuhn, *ThW* IV, 474; F. Mussner, *Art. Kyrios* (im NT), *LThK* VI (1961), Sp. 713 f.

¹⁵ Nach der jüngst von K. Berger in seinem Aufsatz „Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel“, *NTS* 17 (1971), 413–422, veröffentlichten Auffassung wäre der Kyrios-Titel Jesu aus dem hellenistischen *Judentum* abzuleiten, denn dieses komme primär als Umwelt für das frühe Christentum in Frage (414, Anm. 2). Bei diesem christologischen Hoheitstitel handle es sich näherhin um eine *Interpretation der Botenfunktion Jesu*, d. h. seiner Funktion als Gesandter Gottes, als Mittler zwischen Gott und den Menschen (422). Zur Begründung seiner Auffassung weist B. auf hebräen und auf Memar Marqah hin. Im hebräen erhält Henoch „alle siebenzig Namen Gottes“, und in Verbindung damit wird ihm die „Herrschaft“ verliehen, d. h. die Vollmacht, Gottes Wort und Willen zu übermitteln. In Memar Marqah wird dem Moses der „Name Gottes“ und damit die Macht über die Geschöpfe erteilt. Bei Henoch und Moses sei demnach die Mitteilung des „Namens Gottes“ die Voraussetzung für ihre Funktion als Gesandte Gottes (415 f.). Ein analoger Tatbestand liege bei Phil 2, 9–11 vor, wo an Jesus der „alle Namen überragende Name“ (V 9) und in Verbindung damit die Kyrios-Würde (V 10) und der Kyrios-Titel (V 11) verliehen wird. Die Verbindung von Botenfunktion und Gottesname liege auch in gewissen jüdischen Texten vor, in denen die Engel als „Herren“ oder „Herrschaften“ (vgl. Eph 1, 21; Kol 1, 16) bezeichnet werden (417). B. hält es für durchaus möglich, daß Maranatha und der Kyrios-Titel Jesu insofern miteinander zusammenhängen, als beide traditionsgeschichtlich von der gleichen Quelle herzuleiten sein dürften. Wenn der gut fundierte, geistvolle Erklärungsversuch Bergers zutrifft, dann stellt er gewissermaßen eine Verbindung zwischen der heute weithin angenommenen Ableitung des Kyrios-Titels von „Maranatha“ und der Hypothese Boussets dar, durch die diese allerdings insofern wesentlich modifiziert wird, als die Wurzeln für den Kyrios-Titel nicht im heidnischen, sondern im jüdischen Hellenismus gesucht werden.

¹⁶ *Christologie*, 215–217.

¹⁷ In der Regel ist der vorösterliche Jesus von seinen Jüngern mit „rabbi“ („Meister“ Mk 9, 5; 11, 21; 14, 45 [= Mt 26, 49]; Jo 1, 38. 49; 3, 2; 4, 26 u. ö.) angeredet worden; ausnahmsweise kam jedoch, wie W. Foerster, *ThW* III, 1093/Z. 6 ff, richtig annimmt, auch die Anrede Jesu vor Ostern mit „mari“ („Herr“) vor; vgl. Jo 13, 13, wo sich Jesus auf die beiden Anreden „Meister“ und „Herr“ bezieht; vgl. auch Mt 7, 21 f; 25, 11; Lk 6, 46; wenn die dort vorkommende Verdoppelung von „Herr“ sicherlich semitisch ist, dann wohl auch das Wort selbst. Wie Foerster, a. a. O., Z. 22 f, mit Recht vermutet, „liegt“ in der ausnahmsweisen Anrede des vorösterlichen Jesus mit „mari“ („Herr“) „die Wurzel für einen späteren Gebrauch, nämlich den, vom geschichtlichen Jesus als dem Kyrios zu sprechen“.

¹⁸ *Christologie*, 219.

Somit läßt die Formel „*maranatha*“ deutlich erkennen, daß Jesu Kyrios-Hoheitstitel schon im Glauben der palästinensischen Urgemeinde an Jesus als den Erhöhten, der als solcher bereits in der Gegenwart wirksam ist und am Ende dieser Weltzeit wiederkommen wird, grundgelegt ist. Entscheidend für dieses Verständnis des Kyriostitels war die Auferstehung Jesu. Ohne sie hätten die Jünger im Rückblick auf ihr persönliches Verhältnis zum vorösterlichen Jesus höchstens sagen können, daß Jesus ihr Herr *war*; hier geht es jedoch darum, daß Jesus der Herr *ist*. Schematisch vereinfachend könnte man also sagen: Vor Ostern war Jesus der „Meister“, seit seiner Auferstehung und Erhöhung ist er der „Herr“.

Einen Ansatzpunkt für den in der Formel „*Maranatha*“ vorliegenden absoluten Gebrauch von „der Herr“ für den in die göttliche Herrlichkeit erhöhten Gottmenschen Jesus hatte die Urgemeinde in der sicher bereits zur Zeit der Entstehung des Christentums bei den Juden gebräuchlichen Umschreibung des Gottesnamens JHWH mit „*adonai*“. Damals war es nämlich üblich, bei der Lesung im jüdischen Gottesdienst den Gottesnamen durch „*adonai*“ = Herr (griech. κύριος) zu ersetzen. An diesen für das damalige Judentum in Palästina wie in der Diaspora nachweisbaren Gebrauch von Adonai-Kyrios als *liturgischer Gottesbezeichnung* konnte das Urchristentum bei seiner im Kult gebräuchlich gewordenen Bezeichnung Jesu als des „Herrn“¹⁹ anknüpfen²⁰.

So wenig die Auffassung von Jesus als dem erhöhten „Herrn“ erst auf hellenistischem Boden entstanden ist, so sicher ist, daß die Verbreitung dieses Jesustitels im Bereich des Hellenismus durch den bereits vorhandenen heidnischen Gebrauch von „*kyrios*“ — vor allem im Zusammenhang mit dem Kaiserkult²¹ — wie auch durch seine Verwendung als Gottesbezeichnung in der LXX²² begünstigt wurde. Zu der weit verbreiteten Verwendung des Kyriostitels als Hoheitsbezeichnung Jesu wäre es jedoch nie gekommen, hätte nicht die palästinensische Urgemeinde schon in frühester Zeit Jesus als den „Herrn“ angerufen.

Die Bekenntnisformel „*Kyrios Jesus*“ (vgl. Röm 10, 9; 1 Kor 12, 3; Phil 2, 11) gehört zu den ältesten Glaubensformeln des Urchristentums; in dem darin enthaltenen Bekenntnis „Jesus ist der Herr“ kommt in kürzester Form das Wesen des Christusglaubens des Urchristentums zum Ausdruck. Dieses Kyrios-Bekenntnis bezieht sich zwar nur auf die *gegenwärtige* Funktion Jesu, nämlich auf seine Würde und sein Wirken als erhöhter Herr. Von hier aus kann jedoch in der Blickrichtung sowohl nach rückwärts als auch nach vorwärts das ganze Werk Christi als miteingeschlossen betrachtet werden: sein Erlöserwirken auf Erden wie auch seine Wiederkunft in Herrlichkeit²³. Einen Ansatzpunkt für den bereits bei Mk einige Male nachweisbaren²⁴, in den übrigen Evangelien aber überaus häufigen Gebrauch, vom „geschichtlichen“ Jesus als dem Kyrios zu sprechen, darf man in der ausnahmsweise gebrauchten Anrede des vorösterlichen Jesus mit „Herr“ von seiten der Jünger und anderer Zeitgenossen sehen²⁵. Wir halten also fest, daß in urchristlicher Schau auch der irdische Jesus, mit Einschluß des leidenden Christus, bereits in der Gloriole des Kyrios gesehen wird. Was den Passions-Christus angeht, wird diese Schau des Urchristentums im zweiten Teil dieses Artikels anhand zahlreicher Beispiele illustriert werden.

Abschließend sei noch ein Wort über das Verhältnis der Kyrios-Würde Jesu zu seiner Gottheit gesagt. Die Kyrios-Würde, die das Urchristentum Jesus zuerkannte, schließt

¹⁹ Der „Sitz im Leben“ der Formel „*Maranatha*“ ist das Herrenmahl; vgl. O. Cullmann, *Christologie*, 219; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 80 f.

²⁰ O. Cullmann, *Christologie*, 205–207.

²¹ Näheres hierüber s. ThW III, 1052–1056 (W. Foerster); vgl. auch O. Cullmann, *Christologie*, 203 f.

²² Ausführlich hierüber bei O. Cullmann, *Christologie*, 206 f; vgl. ferner ThW III, 1056 f (G. Quell).

²³ O. Cullmann, *Christologie*, 222.

²⁴ Vgl. Mk 5, 19; 7, 28; 10, 51; 11, 3.

²⁵ Vgl. oben Anm. 17!

den Glauben an die Gottheit Christi ein, oder vielleicht besser gesagt: sie setzt ihn voraus; denn „es kann“, wie O. Cullmann²⁶ feststellt, „nicht geleugnet werden, daß im Neuen Testament die Gottheit Christi vorausgesetzt ist; nur geschieht dies eben immer im Anschluß an den Glauben, daß er (Christus) seit seiner Erhöhung die Herrschaft ausübt“. Dem Urchristentum „geht es primär um die Funktion, nicht das Sein“ (Christi). Letzteres, das göttliche Sein und Wesen Christi, ist allerdings die notwendige Voraussetzung für die Kyrios-Funktion; das wurde im Urchristentum als selbstverständlich angenommen. Das Gesagte wird durch die bekannte Tatsache bestätigt, daß „Kyrios“, der Übersetzungsausdruck für den atl Gottesnamen in der LXX, in der (im NT greifbaren) Sprache des Urchristentums unbedenklich Christus beigelegt wird; es sei hier nur auf Phil 2, 10 f und Hebr 1, 10–12 verwiesen, wo Kyrios-Stellen des ATs – es handelt sich um Is 45, 23 und Ps 102 (101), 26–28 – ohneweiters auf Christus angewendet werden.

Wenn demnach mit der Kyrios-Würde Jesu seine Gottheit stets mitgedacht wurde, so war es folgerichtig, daß man alle Würtitel Gottes (ausgenommen selbstverständlich Gottes Vatername) und alle göttlichen Eigenschaften auch von Jesus aussagte und gläubig bekannte, und zwar nicht nur vom erhöhten Christus, sondern auch vom irdischen Jesus. So z. B. wurde der Passions-Christus als mit göttlicher Allwissenheit ausgestattet gesehen, wie dies anschließend anhand von Beispielen aus der Leidensgeschichte gezeigt werden wird.

II) Jesus, der „Herr“ in der Passion

1) Ein für das Bild des Passions-Christus charakteristischer Zug ist das *Vorauswissen* Jesu des Leidensschicksals, das ihm bevorstand. In den Leidensgeschichten kündigt Jesus verschiedene, in der Zukunft liegende Einzelheiten der Passion an und offenbart dadurch ein übermenschliches Wissen. *Jesus weiß* bzw. sagt *voraus*: sein bevorstehendes Begräbnis (Mt 26, 12 Parr, anlässlich der Salbung in Bethanien²⁷); die Einzelheiten bei der Findung des Abendmahlsaaes (Mk 14, 13–15; Lk 22, 10–12); den Verrat des Judas (Mt 26, 21–25 Parr); die Flucht der Jünger und ihre Zerstreuung in der Nacht des Gründonnerstages (Mt 26, 31 Parr; vgl. Jo 16, 32); den ihm bevorstehenden Leidenskelch (Mt 26, 37 ff Parr = Ölberggebet des Herrn; vgl. Jo 12, 27 = die sog. johanneische Ölbergstunde); die unmittelbare Nähe seiner Auslieferung und der damit beginnenden Passion (Mt 26, 45 Parr; vgl. Jo 12, 23). In diesem Zusammenhang ist auf die sog. drei Leidensweissagungen (Mt 16, 21 Parr; 17, 22 f Parr; 20, 18 f Parr)²⁸ wie auch auf die sonstigen Leidensankündigungen Jesu während seines öffentlichen Wirkens hinzuweisen, bei denen sich der Herr gelegentlich mit flüchtigen Andeutungen der Passion begnügte. Das trifft zu bei: Mt 9, 15 Parr (die Jünger werden fasten, „wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird“);

²⁶ Christologie, 243.

²⁷ Offenbar wegen des Hinweises Jesu auf sein Begräbnis (und indirekt auch auf seinen Tod) in Mt 26, 12 Parr wurde diese Salbungsgeschichte (Mt 26, 6–13 Parr) nachträglich in die Passion aufgenommen. Daß sie ursprünglich nicht dazu gehörte, wird nicht mit Unrecht aus dem Umstand erschlossen, daß sie den Fortgang der Handlung hemmt (verzögert) – auf den Todesbeschuß des Hohen Rates (Mt 26, 1–5 Parr) würde als unmittelbare Fortsetzung sachlich sehr gut der Pakt des Judas mit den Hohenpriestern (Mt 26, 14–16 Parr) passen – und so in etwa im Zusammenhang stört. Vgl. W. Grundmann, *Das Ev. nach Mk* (ThHKNT II) ²1962, 276; J. Schmid, *Das Ev. nach Mk* (RNT) ³1954, 253.

²⁸ Man wird kaum leugnen können, daß gewisse in den Leidensweissagungen vorkommende Einzelheiten ex eventu nachträglich eingetragen wurden (vgl. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.* (1949), 65 f; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 43). Doch muß daran festgehalten werden, daß Jesus während seines öffentlichen Wirkens wiederholt auf die ihm bevorstehende Passion hingewiesen hat. Es gibt ja in den Evangelien mehrere Leidensankündigungen, die so allgemein gehalten sind, daß bei ihnen die Annahme einer Formulierung ex eventu von vornherein ausscheidet: Mt 9, 12 c–d; Lk 9, 44; 12, 50; 13, 33 f (J. Jeremias, *ThW V*, 712/Z. 5–7).

Mt 20, 22 Parr (Gespräch Jesu mit den ehrgeizigen Zebedäussöhnen: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde?“); Mk 9, 12 (über den Menschensohn steht geschrieben, „daß er viel leiden und verachtet werden soll“); Lk 12, 50 („Mit einer Taufe muß ich getauft werden...“²⁹; vgl. dieselbe Redensart Jesu bei Mk 10, 38); Lk 13, 32 f („es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkommt“); Mt 21, 37–39 Parr (die Tötung des Sohnes im Gleichnis von den bösen Winzern); Jo 12, 24 f (nur wenn das Weizenkorn stirbt, bringt es viele Frucht). Aus allen diesen Voraussagungen bzw. Andeutungen geht klar hervor, daß Jesus von der Passion nicht überrascht wurde, sondern ihr mit voller innerer Fassung entgegengeht.

2) Damit kommen wir zu einem zweiten charakteristischen Zug in den vier Leidensgeschichten: es ist dies die auffallende *Hoheit und Würde*, die der Passions-Christus in seinem Reden und Handeln an den Tag legt.

Das hoheitsvolle Gehaben Jesu in seinem Leiden ist bereits in der markinischen Leidensgeschichte deutlich, obwohl dort auch der „menschliche“ Jesus, der für das Christusbild des ganzen Mk-Evangeliums kennzeichnend ist³⁰, stark in Erscheinung tritt. Das zeigt sich besonders klar in der Darstellung des Gebetsringens Jesu in Gethsemani bei Mk. Dort wimmert Jesus fast wie ein Kind (vgl. den kindlich klingenden Anruf: „Abba, Vater“³¹ bei Mk 14, 36 b, „Abba“ ist markinisches Sondergut!) und muß sich erst allmählich zur Gottergebenheit durchringen, von der am Beginn des Gebetes noch kaum etwas zu spüren ist. Man vergleiche dagegen die parallele Darstellung bei Mt und Lk, wo im Bedingungssatz „wenn es möglich ist“ die prinzipielle Ergebenheit in den Willen des Vaters bereits am Anfang des Gebetes klar zum Ausdruck kommt.

Erscheint so die bei Mk beschriebene anfängliche Fassungslosigkeit des Ölbergchristus bereits bei Mt abgeschwächt, so trifft dies noch in höherem Maß bei Lk zu, in dessen Gethsemaniperikope die bei Mk (wie auch bei Mt) sich findenden Details vom „zitternden und zagenden“ und „zu Tode betrübten“ Jesus (Mt 26, 37; Mk 14, 33) nicht vorkommen; zudem ist die fast nach Verzweiflung klingende Angabe „er (Jesus) warf sich (zum Gebet) nieder“ (Mt 26, 39; Mk 14, 35) bei Lk 22, 41 bewußt abgeschwächt in „er kniete nieder“. Infolge dieser Besonderheiten in der lukanischen Darstellung gewinnt der Lk-Leser den Eindruck, Jesus habe das Ölberggebet mit bereits voller innerer Fassung begonnen.

Die in der markinischen Ölbergperikope sehr deutlichen Züge der Angst und Verzagtetheit Jesu angesichts des bevorstehenden Leidens, die schon bei Mt und noch mehr bei Lk merklich zurücktreten, sind in der johanneischen Leidensgeschichte völlig verflüchtigt; dort ist vom Gebetsringen Jesu am Ölberg überhaupt nicht die Rede. Johannes hat jedoch diese Szene nicht völlig übergangen; vgl. Jo 12, 27 f (die „johanneische Ölbergstunde“), wo sie vorweggenommen erscheint.

Der „menschliche“ Jesus tritt bei Mk besonders stark im Verlassenheitsruf des Gekreuzigten (15, 34), den allerdings auch Mt (27, 46) bringt, in Erscheinung; an seiner Stelle bietet Lk (23, 46) das ergebungsvolle Sterbegebet Jesu: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“³². Noch weiter als Lk geht Jo in der Verklärungsten-

²⁹ Diese Lk-Stelle erinnert in ihrem zweiten Teil inhaltlich stark an die „johanneische Ölbergstunde“ (Jo 12, 27).

³⁰ Vgl. F. Zehrer, Einführung in die synopt. Evangelien, (1959), 77 (Nr. 163).

³¹ Das aramäische „Abba“, das eigentlich eine Verkleinerungsform (vgl. das kleinkindliche „Vati“) darstellt (J. Jeremias, in: Synopt. Studien [FS f. A. Wikenhauser] 1953, 89), war in der damaligen Alltagssprache als Lallwort des Kleinkindes für „Vater“ gebräuchlich (G. Schrenk, in: ThW V, 985).

³² Es wäre jedoch unpassend, den Verlassenheitsruf Jesu als „Verzweiflungsschrei“ zu bezeichnen; von einer Verzweiflung kann hier nicht die Rede sein (gegen E. Lohmeyer, Das Ev. nach Mk, [KEK] 11951, 245). Jesus wendet sich ja an „seinen“ Gott, an dem er — wie der Psalmist, dessen Worte (Ps 22 [21], 2) er hier in den Mund nimmt — unerschütter-

denz des sterbenden Heilandes, wenn er diesen mit dem Siegesruf „Es ist vollbracht“ (19, 30) sein Erdenleben und -wirken beschließen läßt.

Neben den noch stark hervortretenden „menschlichen“ Zügen im markinischen Bild des Passions-Christus lassen sich jedoch dort auch auffallende *hoheitsvolle Züge* feststellen; so z. B. die hoheitsbewußte Wendung in den Anweisungen Jesu zur Findung des Abendmahlsaaes: „der Meister läßt dir sagen . . .“ (Mk 14, 14; ebenso auch bei Mt 26, 18 und Lk 22, 11) und besonders das überlegene Auftreten Jesu sowohl bei seiner Gefangennahme (Mk 14, 48 f; ähnlich bei Mt 26, 55 f und Lk 22, 52 f; in gewaltiger Steigerung bei Jo 18, 4–8³³) als insbesondere vor dem Hohen Rat (Mk 14, 62; vgl. Mt 26, 64; Lk 22, 67–70).

Sind also bereits am markinischen Leidens-Christus auffallende Hoheitszüge festzustellen, so trifft dies in zunehmendem Maß bei Mt und besonders bei Lk zu, wie dies aus jenen hoheitsvollen Christusstellen hervorgeht, die sich bei ihnen zusätzlich zu den bei Mk vorkommenden Hoheitszügen vorfinden, u. zw. jeweils als Sondergut: Mt 26, 53 (Hinweis Jesu gegenüber dem Schwertschläger, daß der Vater ihm „mehr als zwölf Legionen Engel“ schicken könnte); Lk 22, 29 f (das „Herrschafts“-Vermächtnis Jesu für seine Jünger im Abendmahlsaal); Lk 22, 47 f (das überlegene Auftreten Jesu bei seiner Gefangennahme hindert Judas, seine Absicht, Jesus zu küssen, auszuführen; vgl. dagegen Mt 26, 49 und Mk 14, 45, wo von der Ausführung des Judaskusses erzählt wird). Die innere Fassung, mit welcher Lk (im Unterschied zu Mt und Mk) den Herrn das Ölberggebet beginnen läßt, und das Fehlen des Verlassenheitsrufes (Mt 27, 46; Mk 15, 34) bei Lk lassen dort das Bild des lukanischen Passions-Christus nur noch übermenschlicher und dadurch hoheitsvoller erscheinen.

Gegenüber den synoptischen Evangelien erfährt bei Jo die Darstellung der übermenschlichen Erhabenheit Jesu in der Passion eine gewaltige Steigerung. Die geradezu überirdische Hoheit des johanneischen Leidens-Christus, die anschließend durch Beispiele zu erläutern sein wird, hat ihre Begründung in der typischen Auffassung der johanneischen Christologie, daß mit der Erhöhung Christi ans Kreuz bereits seine Erhöhung in die Herrlichkeit beginnt: In der Schau des vierten Evangelisten fallen Passion und Erhöhung in die Herrlichkeit in eins zusammen; vgl. Jo 13, 31: „Jetzt“ – d. h. zu dem Zeitpunkt, da infolge des Wegganges des Judas (vgl. V 30) das Drama der Passion abzurollen beginnt – „ist der Menschensohn (bereits) verherrlicht“; ähnlich bei Jo 17, 1. In dieser Schau erscheint nun der Leidensweg Jesu nicht wie bei den Synoptikern als der Weg Christi zur Herrlichkeit (so besonders deutlich Lk 24, 26!), sondern sozusagen bereits als Weg der Herrlichkeit. Aus dieser christologischen Betrachtungsweise heraus läßt Jo den Leidens-Christus geradezu als den bereits erhöhten und verherrlichten „Herrn“ durch die Passion gehen.

Dies zeigt sich bereits deutlich bei der johanneischen Darstellung der Gefangennahme Jesu, bei der die Häscher unter dem Eindruck der göttlichen Majestät, die im Wort des Herrn: „Ich bin es“ (das den Klang eines Offenbarungswortes hat³⁴) aufleuchtet, zunächst erschrocken zurückweichen (Jo 18, 4–6). Wenn bei Lk (22, 47)

lich festhalten will. (So interpretieren J. Schmid [RNT], W. Grundmann [ThHK] und E. Klostermann [HbNT] in ihren Mk-Kommentaren diesen Ruf Jesu.) Zum Verständnis dieses Jesuswortes ist der ganze Ps 22 heranzuziehen, in dessen zweiter Hälfte (vom Vers 23 an, s. bes. Vers 25!) das unerschütterliche Gottvertrauen des Psalmisten in seiner Todesangst deutlich wird. Damit soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß der Verlassenheitsruf die zutiefst gefühlte seelische Not des sterbenden Gekreuzigten wiedergibt, etwa gleich einem „Ich kann nicht mehr“! Ist aber dieser Ausruf Jesu letztlich und eigentlich doch eine Äußerung des Vertrauens zum Vater, an den sich Jesus in seiner Not klammert, dann ist er, sachlich betrachtet, nicht sehr verschieden von dem ganz anders klingenden Sterbegebet Jesu bei Lk 23, 46.

³³ Näheres über Joh 18, 4–8 wird weiter unten zu sagen sein.

³⁴ Vgl. Jo 8, 24. 28. 58!

Judas unter dem Eindruck der Hoheit Jesu den beabsichtigten Kuß nicht auszuführen vermag, so ist in der johanneischen Perikope von der Gefangennahme Jesu nicht einmal mehr von einer Kußabsicht des Verräters die Rede; schon der bloße Gedanke an den schändlichen Judaskuß scheint Jo im Hinblick auf die göttliche Erhabenheit Jesu unerträglich gewesen zu sein. In wahrhaft „königlicher“ Hoheit, die dem Bewußtsein seiner überirdischen Königswürde (18, 36 f) entspringt, steht und redet Jesus vor Pilatus (18, 33–37; 19, 11)³⁵, nachdem er bereits vor Annas eine imponierende Haltung an den Tag gelegt hatte (18, 20 f). Es ist wohl christologisch motiviert, wenn Jo (19, 17) mit merklicher Betonung hervorhebt, daß Jesus „selbst“ sein Kreuz zur Richtstätte getragen habe; von einer fremden Hilfe beim Kreuztragen wird bewußt nichts gesagt; vgl. dagegen Mt 27, 32 Parr (Simon von Cyrene). Dieselbe christologische Motivierung steht wohl auch hinter der feierlich umständlichen Formulierung: man habe Jesus zugleich mit „zwei anderen“ gekreuzigt, „zur einen und zur anderen Seite, Jesus aber in der Mitte“ (19, 18). Daß die beiden Mitgekreuzigten Verbrecher waren (vgl. Mt 27, 38 Parr), wird bei Jo vorsätzlich verschwiegen, wie denn dort auch die an den gekreuzigten Jesus gerichteten Lästerworte seiner Gegner (Mt 27, 39–40.41–43.44 Parr) übergangen werden; beides hätte die betont weihevollen Atmosphäre des johanneischen Golgotha-Bildes gestört. Nicht mit dem die echte menschliche Not des Gekreuzigten verratenden Verlassenheitsruf – wie bei Mt (27, 46) und Mk (15, 34), auch nicht mit dem ergebungsvollen Sterbegebet – wie bei Lk (23, 46), sondern mit dem sieghaften Ruf: „Es ist vollbracht!“ läßt Jo (19, 30) den Herrn sein irdisches Leben und Wirken beschließen³⁶. Weil zum übermenschlich-erhabenen Christusbild, das nicht nur für die johanneische Leidensgeschichte, sondern auch für das übrige Jo-Evangelium charakteristisch ist, die Ölbergstunde, Jesu „menschlichste“ Stunde, schlecht gepaßt hätte, darum wohl ist sie in der Johannespassion (nicht aber im Jo-Evangelium, vgl Jo 12, 27 f!) übergangen.

Aus den Hinweisen im zweiten Teil dieses Artikels dürfte hinlänglich klar hervorgehen, daß die urchristliche Verkündigung den Christus der Passion (wie überhaupt den vorösterlichen Jesus) *von Ostern her* betrachtete und ihn daher als den sah, als der er in der nachösterlichen christlichen Gemeinde geglaubt und verehrt wurde: als den erhöhten, mit göttlicher Vollmacht ausgestatteten „Herrn“. Diese nachösterliche Schau des urchristlichen Glaubens, die in einem stufenweisen Crescendo bereits in den Leidensgeschichten nach Mk, Mt und Lk festgestellt werden kann, ist besonders deutlich in der Passion des jüngsten unter den vier Evangelien, jenes nach Johannes.

³⁵ J. Blank, Die Verhandlung vor Pilatus, Jo 18, 28–19, 16 im Lichte johanneischer Theologie, BZ-NF. 3 (1959), 60–81, hat gezeigt, daß der Prozeß Jesu vor Pilatus in der Jo-Passion stark vom Königsmotiv beherrscht wird.

³⁶ Am königlich sieghaften Kreuzesbild des Jo-Evangeliums hat sich nicht nur der Dichter des „Vexilla Regis“ inspiriert (vgl. in der dritten Strophe dieses Hymnus: „Regnavit a ligno deus“), sondern auch die Kreuzesdarstellung der romanischen Plastik mit ihrem am Kreuzes-„Thron“ aufrechten Christus, dessen Blick nicht zu Boden gerichtet ist, sondern hinausgeht in die Unendlichkeit des von ihm als König beherrschten Alls.