

Die biblische Urgeschichte gibt im Lichte des Gottes Israels vor allen diesen Sonderungen den *Blick auf den ganzen Menschen* frei: in seiner Hineingebundenheit in den Kosmos, bzw. an die Erde, in der Beziehung zum Tier, im Kulturfortschritt, in seiner Partnerschaft als Mann und Frau, als Bruder, aber genau so selbstverständlich auch als einer, zu dem von Anfang an als Bild Gottes der Anruf Gottes (2, 16 f; 3, 9; 4, 9 u. a.) und die Anrufung Gottes (4, 26) gehört, die in Jahwe, dem Gott Israels, der für uns der Vater Jesu Christi ist, ihr Ziel erreicht.

Verkündigung der Urgeschichte und Gespräch darüber können über alle Teilbereiche hinweg – gerade dessen bedürfen wir – vom Ganzen der Welt und des Menschen sprechen, weil der Gott, von dem dort die Rede ist, der Gott und Schöpfer von Himmel und Erde, d. h. eben dieses Ganze ist⁵⁹.

⁵⁹ Dies nachdrücklich wieder bewußt gemacht zu haben, ist ein Verdienst der Arbeiten von Westermann zu Gen 1–11.

GERHARD SCHNEIDER

Die theologische Sicht des Todes Jesu in den Kreuzigungsberichten der Evangelien

1. *Crucifixus etiam pro nobis*

Das Verständnis des Heilswerkes Jesu Christi ist in der christlichen Überlieferung schon sehr früh mit der Deutung des Kreuzestodes verbunden worden¹. Diese Tatsache ist freilich nicht so selbstverständlich, wie es uns Heutigen scheinen mag. „Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, eine Torheit; uns aber, die wir gerettet werden, ist es eine Kraft Gottes“ (1 Kor 1, 18). Paulus ist sich dessen durchaus noch bewußt, was wir heute meist übersehen: Die Weisheit der Welt vermag im Kreuzesgeschehen kein Heilsereignis zu sehen. Ein als Verbrecher am Kreuz Hingerichteter kann nur dann als Heilbringer erkannt werden, wenn man die „Torheit“ der christlichen Predigt anzunehmen bereit ist. „Denn während Juden Zeichen fordern und Griechen nach Weisheit fragen, predigen wir Christus, den gekreuzigten, für Juden ein Ärgernis, für Heiden aber eine Torheit, für die Berufenen selbst aber, sowohl Juden als Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1, 22–24).

Im Neuen Testament gibt es „Modelle“, die das Heilswerk Christi nicht exklusiv an den Kreuzestod gebunden sehen. Im lukanischen Werk wird dem Gekommensein Jesu als solchem Heilsbedeutung zugeschrieben. Simeon, der das Jesuskind auf seinen Armen hält, kann bereits dankbar sagen: „Meine Augen haben dein Heil gesehen“ (Lk 2, 30). Jesus selbst sagt nach seiner Einkehr bei Zachäus: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren...; denn der Menschensohn ist gekommen, um das Verlorene zu suchen und zu retten“ (19, 9 f). Der vierte Evangelist sieht das Heil wesentlich in der Inkarnation des ewigen Logos grundgelegt, der uns die Offenbarung brachte

¹ Siehe dazu neuerdings G. Delling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen 1972; H.-W. Kuhn, *Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*, in: ZThK 72 (1975) 1–46; K. Kertelge (Hg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Qu. Disp. 74), Freiburg 1976; O. Knoch, *Zur Diskussion um die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, in: ThPQ 124 (1976) 3–14; M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu* (Orbis Bibl. et Orientalis 15), Fribourg/Göttingen 1977.

(Joh 1, 14–18). Ein anderes „Modell“ sieht das Ärgernis des Kreuzestodes Jesu Christi dadurch „aufgehoben“, daß Gott es in der Auferweckung gewissermaßen korrigierte (vgl. Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33 f; Apg 2, 22–24; 3, 14 f; 4, 10; 10, 39 f). Diesem Verkündigungsschema folgen weitgehend die Passionsdarstellungen der vier Evangelien, insofern sie als Gesamtkomposition im Osterbericht ihren Abschluß finden².

Eine der ältesten Aussagen über das Erlösungswerk Jesu Christi ist die über die Sühnewirkung des Todes Jesu. Sie findet sich in den Abendmahlsworten Jesu und ist im Lichte von Jes 53, 10–12 zu lesen, wo vom leidenden Knecht Jahwes gesagt ist, daß er für die Sünden der Vielen sein Leben gab. Das Blut Jesu wurde „für die Vielen vergossen“ (Mk 14, 24). Mt 26, 28 fügt hinzu: „zur Vergebung der Sünden“. 1 Kor 11, 24 bezeugt den Sühnegedanken beim Brotwort: „Dies ist mein Leib für euch.“ Lk 22, 19. 20 endlich hat die „Für-euch“-Wendung zugleich beim Brotwort und beim Kelchwort Jesu. In diesem Zusammenhang ist ferner das Logion Mk 10, 45 zu erwähnen, das vom Menschensohn sagt, er sei nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, „sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen“. Dieses Logion steht im ältesten Evangelium bedeutungsvoll vor dem Einzug Jesu in Jerusalem. Es liest sich fast wie eine deutende Überschrift zur folgenden Leidensgeschichte.

Wahrscheinlich darf man die Sühnedeutung des Todes Jesu auf den geschichtlichen Jesus, auf seine Abendmahlsworte zurückführen. In den auch sonst in der frühchristlichen Überlieferung nachzuweisenden Aussagen über das Sterben Christi oder seine Selbsthingabe „für uns“ (vgl. Röm 4, 25; 5, 6–8; 8, 32; 1 Kor 15, 3; 2 Kor 5, 14 f; Gal 1, 4) wird der Tod Jesu als das grundlegende und entscheidende Heilsgeschehen gekennzeichnet, auf das wir Menschen angewiesen sind. Sie bezeugen das Bemühen des frühesten Christentums, den Tod Jesu als Ausdruck des Heilshandelns Gottes zu deuten³. Nach dem Modell der jüdischen Sühneanschauung war es möglich, den Tod Jesu positiv zu deuten als einen Tod zur Sühne für unsere Sünden.

Der Tod Jesu wird dabei nicht einfach im Sinne des zeitgenössischen Judentums als ein Martyrium gesehen, bei dem der sterbende Gerechte mit Sühneintention in den Tod geht. Vielmehr ist er ein von Gott selbst eingeleitetes Sühnegeschehen, bei dem Gott die Sühne bereitstellt, deren wir Sünder bedürfen. Das jüdische Vorstellungsschema von einer Gott zu erstattenden Ersatzleistung wird also in entscheidender Weise in Frage gestellt (Röm 3, 25). Die Sühne gilt ferner „den Vielen“, sie kommt nicht nur den eigenen Volksgenossen zugute⁴.

Angesichts der grundlegenden Tragweite der Sühneaussage ist es nun auffallend, daß die Passionserzählungen der Evangelien – abgesehen von den Abendmahlstexten⁵ – den Sühnegedanken nicht bezeugen, auch dort nicht, wo sie den Kreuzestod Jesu berichten. Deshalb beansprucht die Frage erhöhte Aufmerksamkeit, ob und in welcher

² Vgl. Phil 2, 5–11. Nach diesem vor-paulinischen Christuslied beantwortete Gott die Selbsterniedrigung Christi, die im Tod ihren Tiefpunkt erreichte, mit der unvergleichlichen „Erhöhung“.

³ Vgl. A. Vögtle, Der verkündigende und verkündigte Jesus „Christus“, in: J. Sauer (Hg.), Wer ist Jesus Christus?, Freiburg 1977, 27–91: „Da Jesus im Wissen seiner Jünger mit seinem Tod für die von ihm proklamierte und gelebte Botschaft von dem dem Sünder zuvorkommenden, absolut heilswilligen Vater-Gott eingestanden war, konnte der Heilsinn dieses Sterbens nicht anders denn als von Gott initiiertes sündentilgender Akt erkannt und verstanden werden. Auch im Falle der erst nachösterlichen Erkenntnis des Heilssinns des Sterbens Jesu besteht kein Grund, deren Offenbarungsqualität zu bezweifeln“ (78).

⁴ K. Kertelge, Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus, in: ders., Der Tod Jesu 114–136, näherhin 118–120.

⁵ Diese sind traditionsgeschichtlich wohl nicht von Anfang an mit der Passionserzählung verbunden gewesen. Die gegenteilige Auffassung (Mk 14, 22–25 als Bestandteil der ältesten Passionserzählung) vertritt R. Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, in: Kertelge, Der Tod Jesu, 137–187.

Weise die vier „Evangelisten“ den Tod Jesu als Heilsgeschehen erzählen. Bei der Beantwortung dieser Frage werden unterschiedliche Aspekte und Nuancen der vier Evangelien in den Blick kommen. Die unterschiedliche theologische Sicht der Evangelien kann dabei an konkreten Vergleichstexten erkannt werden⁶. Die vier Texte über den Kreuzestod Jesu miteinander zu vergleichen, ist nicht nur vom gemeinsamen Erzählgegenstand her berechtigt. Der Vergleich wird deswegen theologisch belangvoll, weil hier nicht vier Augenzeugen nach ihrer subjektiven Sicht unterschiedlich akzentuierten, sondern weil diese Erzähler überkommene Texte im Hinblick auf ihre Leser bewußt neugestalteten⁷.

2. Mk 15, 33–39: Der Tod Jesu ist „kosmische“ Wende

Hinter dem markinischen Kreuzigungsbericht steht die älteste Erzählung von der Kreuzigung und dem Tod Jesu⁸. Die uns heute vorliegende Kreuzigungserzählung geht auf einen vor-markinischen Bericht zurück, der sich indessen kaum mehr rekonstruieren läßt. Die verschiedenen neueren Versuche, den hinter Mk 15, 20 b–41 stehenden „Urbericht“ oder gar mehrere zugrunde liegende Quellen zurückzugewinnen, sind untereinander so widerspruchsvoll, daß man am liebsten auf einen solchen Rekonstruktionsversuch verzichten möchte. Von fünf verschiedenen Forschern werden übereinstimmend nur die Verse 15, 22 a. 24 a (37) dem ältesten Bericht zugeschrieben⁹.

⁶ Die Kreuzigung bzw. der Kreuzestod Jesu wird nach den unterschiedlichen Darstellungen der Evangelisten behandelt von H.-W. Bartsch, Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern, in: ThZ 20 (1964) 87–102; W. Trilling, Der Tod Jesu, Ende der alten Weltzeit (Mk 15, 33–41) in: ders., Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien. Beispiele gattungsmäßiger Auslegung (Biblische Handbibliothek 4), München 1969, 191–211; J. Lange, Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu in den synoptischen Evangelien, in: Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg, Würzburg 1974, 40–55; H.-R. Weber, Kreuz. Überlieferung und Deutung der Kreuzigung Jesu im neutestamentlichen Kulturraum (Themen der Theologie, Ergänzungsband), Stuttgart 1975.

⁷ Zur Theologie der kanonischen Passionserzählungen sind vor allem folgende Untersuchungen zu berücksichtigen: K. H. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments, Heidelberg 1949; J. Schmid, Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien, in: Geist und Leben 27 (1954) 6–15; X. Léon-Dufour, Passion (Récits de la), in: Dictionnaire de la Bible, Suppl. VI (1960) 1419–1492; P. Benoit, Passion et Résurrection du Seigneur (Lire la Bible 6), Paris 1966; W. Trilling, Die Passion Jesu in der Darstellung der synoptischen Evangelien, in: Lebendiges Zeugnis 1/1966, 28–46; H. Conzelmann, Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, hg. von F. Vierung, Gütersloh 1967, 35–53; A. Vanhoye, Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques, in: NRTh 99 (1967) 135–163; G. Schneider, Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien (Biblische Handbibliothek 11), München 1973; G. S. Sloyan, Jesus on Trial. The Development of the Passion Narratives and Their Historical and Ecumenical Implications, Philadelphia 1973; F. Bovon, Les derniers jours de Jésus. Textes et événements, Neuchâtel 1974; H. Cousin, Le prophète assassiné. Histoire des textes évangéliques de la Passion, Paris 1976. — Zur historischen Rückfrage nach dem Verlauf des Prozesses und der Passion Jesu seien genannt: P. Winter, On the Trial of Jesus (Studia Judaica 1), Berlin 1961 (²1974); E. Lohse, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi, Gütersloh 1964; J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, Regensburg 1969.

⁸ Zur Theologie der Mk-Passion siehe neuerdings L. Schenke, Studien zur markinischen Passionsgeschichte (FzB 4), Würzburg 1971; ders., Der gekreuzigte Christus (SBS 69), Stuttgart 1974; D. Dormeyer, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell (NTA NF 11), Münster 1974; W. Schenk, Der Passionsbericht nach Markus, Gütersloh 1974; H. Schlier, Die Markusp passion (Kriterien 32), Einsiedeln 1974; W. H. Kelber (Hg.), The Passion in Mark. Studies on Mark 14–16, Philadelphia 1976.

⁹ R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (ERLANT 29), Göttingen ⁶1961. 294–296; J. Finegan, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (BZNW 15), Gießen 1934, 75–78; V. Taylor, The Gospel according to St. Mark, London

Doch geht es nicht an, dem Urbericht nur die vordergründigen Fakten der Verbringung Jesu nach Golgotha, der Kreuzigung und des Todes Jesu zuzuweisen. Denn der Urbericht wird wenigstens *eine* Deutung des Todes Jesu enthalten haben.

Bei der heutigen Forschungslage wird man mit E. Schweizer und R. Schnackenburg¹⁰ von einer detaillierten Rekonstruktion des vor-markinischen Berichts absehen und sich auf die Interpretation des Mk-Textes und seines Kontextes beschränken. Der Kreuzigungsbericht erzählt zunächst die Kreuzigung (15, 20 b–27) und die dreifache Lästerung des Gekreuzigten (29–32). Den Höhepunkt bildet der Abschnitt über den Tod Jesu, dem wir uns nun zuwenden (33–39). Auf ihn folgt als Ausklang die Erwähnung der galiläischen Frauen, die „von ferne zuschauten“ (40–41).

Mk 15, 33–39

33 Und als die sechste Stunde anbrach, kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde. 34 Und zur neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Eloi, Eloi, lema sabachthani? Das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

35 Und einige von den Dabeistehenden, die das hörten, sagten: Siehe, er ruft den Elija! 36 Da lief einer hin, füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken, indem er sprach: Laßt, wir wollen sehen, ob Elija kommt, ihn herabzunehmen!

37 Jesus aber stieß einen lauten Schrei aus und verschied. 38 Und der Vorhang des Tempels riß entzwei von oben bis unten. 39 Als aber der Hauptmann, der ihm gegenüber dabeistand, sah, daß er so verschied, sprach er: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.

Dem Kreuzestod Jesu geht eine Finsternis voraus, die sich am hellen Mittag ereignet (V. 33). Dieses kosmische Zeichen erinnert an die Finsternis vor der Welterschöpfung und deutet zugleich auf den erwarteten Weltuntergang (Mk 13, 24 f). Es ist, als hätte nun Gott sein Schöpfungswort zurückgezogen. Einer solchen Deutung entspricht nicht nur der im Vers 34 folgende Ruf des sterbenden Gekreuzigten, der sich von Gott verlassen weiß. Zu ihr paßt auch die gesamte Passionsdarstellung des Markus. Jesus ist von allen verlassen und wendet sich mit dem fragenden Ruf des verfolgten Gerechten aus Psalm 22, 2 an seinen Gott. Angesichts der kommenden Passion waren die Jünger allesamt geflohen. Petrus hatte Jesus verleugnet. Auch das Volk forderte schließlich seine Kreuzigung. Das Mißverständnis der Anwesenden, Jesus rufe Elija als Nothelfer herbei (VV. 35 f), unterstreicht, daß niemand Jesus zu Hilfe kam. Jesus stirbt offensichtlich in völliger Verlassenheit. Daß Gott dennoch zu ihm stand, daß er seinen Sohn nicht dem Tod überließ, offenbart erst der Ostermorgen.

Als unmittelbare Auswirkung des Todes Jesu nennt der Text das Zerreißen des Tempelvorhangs. Seine verhüllende und den Zugang zum Allerheiligsten „reservierende“ Funktion ist zu Ende. Der Riß „von oben bis unten“ – also von Gott her vollzogen – bedeutet das Ende der bisherigen Kultordnung. Die zweite Wirkung des Kreuzestodes ist positiv. Der heidnische Hauptmann bekennt seinen Glauben zu Jesus als dem Sohn Gottes. Vers 39 sagt ausdrücklich, daß *die Weise* des Sterbens Jesu das Bekenntnis veranlaßte. Diese Angabe bezieht sich auf Vers 37, wo der „laute Schrei“ Jesu erwähnt ist, unter dem er starb. Somit dürfte dieser ungewöhnliche Schrei als Siegesruf verstanden sein, so daß Jesus im Sterben Sieger blieb. Der Zugang der

1952 (Neudruck 1963), 651; J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, 32; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Göttingen 1970, 158. 182.

¹⁰ E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1967, 198–209; R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus, 2. Teil* (Geistliche Schriftlesung 2/2), Düsseldorf 1971, 299–315.

Heiden zu Gott ist durch den Tod Jesu eröffnet. Der römische Centurio steht stellvertretend für die Heidenwelt. Wenn es richtig ist, daß die vorausgehende Finsternis den Rückfall in die chaotischen Zustände vor der Schöpfung symbolisiert, dann ist der Glaube an den Sohn Gottes, der sich nun allen Menschen eröffnet, die jenseits des Todes Jesu beginnende Neuschöpfung¹¹.

Der erst jenseits des Kreuzestodes Jesu ermöglichte christologische Glaube schließt seinem Wesen nach das „Paradox“ des Kreuzes mit ein. Im Kreuz erfolgt die entscheidende Offenbarung von Gott her. Der Auferstandene ist der Gekreuzigte (16, 6). Dieser Aussage dient letztlich die gesamte Komposition des ältesten Evangeliums, das in mehrfacher Hinsicht auf die Passion hin gestaltet ist¹². Dabei stellen die Offenbarungsworte über Jesus als den Gottessohn entscheidende Markierungspunkte dar¹³. Was von Gott her das wahre Wesen Jesu ist, seine Gottessohnschaft, wird erst nach dem Kreuzestod den Menschen recht erkennbar. Jesu Gottessohnschaft wäre ohne die Dahingabe in den Kreuzestod in ihrem wahren Wesen verkannt.

3. Mt 27, 45–54: Der Tod Jesu läßt die endzeitliche Auferstehung der Toten beginnen

Die matthäische Darstellung des Kreuzestodes Jesu schließt sich eng an die Vorlage Mk 15, 33–39 an, wie dies im ganzen von der Mt-Passion gesagt werden kann¹⁴. Lediglich der Schluß von Vers 51 und die Verse 52, 53 gehen über die Mk-Darstellung hinaus und sind Sondergut, das der Evangelist zur Verdeutlichung eingeschaltet hat¹⁵. Die betreffenden Verse schließen an die Aussage über das Zerreißen des Tempelvorhangs an:

Mt 27, 51–53

51 Und siehe: der Vorhang des Tempels zerriß von oben bis unten entzwei, und die Erde bebte und die Felsen spalteten sich, 52 die Gräber öffneten sich und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf; 53 und sie kamen heraus aus den Gräbern und gingen nach seiner Auferstehung hinein in die heilige Stadt und erschienen vielen.

Der Evangelist hat die Auswirkung des Todes Jesu mit verschiedenen apokalyptischen Motiven gezeichnet. Mit der Aufforderung „Und siehe!“ macht er auf die Bedeutsamkeit der folgenden Geschehnisse aufmerksam (V. 51 a). Wie Markus sieht er im Kreuzestod ein endzeitliches und ein die ganze Welt betreffendes Ereignis. Das Zerreißen des Tempelvorhangs wird von einem Erdbeben begleitet, bei dem sich die Felsen spalten (V. 51). Das Beben führt zur Öffnung der Gräber. Diese wiederum findet ihr Ziel in der Auferstehung vieler „entschlafener Heiliger“ (V. 52). Das Kreuz eröffnet somit grundsätzlich die endzeitlich erwartete Totenaufweckung. Freilich weiß der Evangelist, daß Jesus der erste der Auferstandenen ist. Deshalb nimmt er die kühne Aussage wenigstens in ihrem Zeitbezug zurück und sagt, daß die Auferstandenen erst „nach seiner Auferstehung“ in Jerusalem erschienen seien (V. 53). Doch bleibt die „realistische“ Angabe¹⁶ über die am Karfreitag Auferweckten ein

¹¹ Nach Gal 6, 14 f hat mit dem Kreuz Christi das Gesetz sein Ende gefunden und die Neue Schöpfung begonnen.

¹² Siehe dazu *Schneider*, Die Passion Jesu 156 f.

¹³ Vgl. Mk 1, 11 als Wort an Jesus, 9, 7 an Petrus, Jakobus und Johannes, 14, 62 als Selbstbekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat.

¹⁴ Zur Passionserzählung nach Mt siehe N. A. Dahl, Die Passionsgeschichte bei Matthäus, in: NTS 2 (1955/56) 17–32; W. Trilling, Der Passionsbericht nach Matthäus, in: Am Tisch des Wortes 9 (Stuttgart 1966) 33–44; D. P. Senior, The Passion Narrative According to Matthew (Bibliotheca EThL 39), Löwen 1975.

¹⁵ Vgl. ähnliche Erweiterungen gegenüber der Vorlage: Mt 27, 19, 24–25; 28, 2–4.

¹⁶ „Und sie kamen heraus aus den Gräbern“, „sie gingen in die heilige Stadt und erschienen vielen“.

Problem. In der römisch-hellenistischen Literatur wird verschiedentlich berichtet, beim Tod bedeutender Männer habe es Sonnenfinsternisse, Erdbeben und Erscheinungen Verstorbener gegeben¹⁷. Doch ist Mt 27, 51–53 eher aus der Motivwelt der früh-jüdischen Apokalyptik zu verstehen.

Es kommt dem Evangelisten darauf an, daß nach dem Kreuzestod nicht nur Jesus selbst auferweckt wurde, sondern auch für die „Heiligen“ die Auferweckung Wirklichkeit wurde. Gott ist auch im Tod seines Sohnes mit seiner Allmacht gegenwärtig. Die hoheitliche Macht Jesu, der den Vater um zwölf Legionen Engel bitten (26, 53), den Tempel zerstören und aufbauen könnte (26, 61), tritt offenbar nur zurück, weil der Sohn Gottes auf ihre Ausübung verzichtet. Der Hauptmann und – so sagt 27, 54 über Mk 15, 39 hinaus – die Soldaten, die mit ihm zur Bewachung Jesu aufgebieten waren, werden durch das Beben mit Furcht erfüllt. Aus dieser Furcht heraus bekennen sie: „Wahrhaftig, Gottes Sohn war dieser.“ Mit der erfahrbaren Gegenwart Gottes in seinem Sohn, der bis in den Tod gehorsam war und auf seine Macht verzichtete, beginnt der Glaube und das Christusbekenntnis. Daß es bei Heiden beginnt, ist eine Herausforderung an das Gottesvolk Israel, das seinen Messias verworfen hatte (27, 25).

Matthäus verbindet den Tod Jesu enger mit dessen Auferstehung als Markus. Das wird daraus ersichtlich, daß die kosmischen Zeichen bei beiden Ereignissen auftreten (27, 51 b–53; 28, 2–4). Der Tod Jesu ist zugleich mit der Auferweckung Anfang einer neuen Welt, in der die Toten auferweckt werden. Eine eindeutige Markierung der heilsgeschichtlichen Ablösung Israels fehlt in der Mt-Passion. Die Auferweckung Jesu bringt seine himmlische Machteinsetzung und die Jüngerschaft für alle Völker (28, 18–20). Damit wird der „kirchliche“ Horizont der matthäischen Darstellung sichtbar: Alle Völker, auch die Heiden, sind in die Jesusjüngerschaft gerufen.

4. Lk 23, 44–48: Der leidende Jesus ist Wegbereiter und Vorbild

Auch der Evangelist Lukas hat die Todesszene seiner Vorlage Mk 15, 33–39 umgestaltet¹⁸. Die Angabe über den Tempelvorhang zieht er zu der über die Finsternis bis zur neunten Stunde (V. 45). Vielleicht sieht er in diesen Ereignissen jene vom Propheten Joel angekündigten (3, 3 f) „Wunder am Himmel“ und „auf Erden“. Sie sind hier Begleitzeichen des Todes Jesu. Statt des Verlassenheitsrufes aus Ps 22 bietet Lukas ein gottergebenes Sterbegebet Jesu¹⁹. Dabei stellt er dem Gebetswort aus Ps 31, 6 die Vater-Anrede voran: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (V. 46 b). Mit einem entsprechenden Gebet läßt Lukas den Märtyrer Stephanus in den Tod gehen (Apg 7, 59). Dieser richtet indessen sein Gebet an Jesus: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ Jesus ist somit als das Vorbild für den Jünger dargestellt. Eine Gemeinde, die das Alte Testament als Hinweis auf das Christusgeschehen las, konnte ohne Bedenken dem sterbenden Jesus ein anderes Psalmwort in den Mund legen.

Für den dritten Evangelisten steht die paränetische Funktion der Leidensgeschichte Jesu im Vordergrund. Jesus geht den Seinen den Leidensweg in die Herrlichkeit voraus (24, 26; vgl. Apg 14, 22). Der Hauptmann preist Gott, nachdem er das

¹⁷ Dazu Lange, Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu 42 f.

¹⁸ Zur Theologie der Lk-Passion siehe H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit (BHTh 17), Tübingen 1962, 66–86, 186–188; J. Blinzler, Passionsgeschehen und Passionsbericht des Lukas-evangeliums, in: Bibel und Kirche 24 (1969) 1–4; G. Schneider, Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54–71. Studien zur lukanischen Darstellung der Passion (StANT 22), München 1969; F. Schütz, Der leidende Christus (BWANT 89), Stuttgart 1969, bes. 42–112; A. Stöger, Eigenart und Botschaft der lukanischen Passionsgeschichte, in: Bibel und Kirche 24 (1969) 4–8; V. Taylor, The Passion Narrative of St. Luke (SNTS Monograph Series 19), Cambridge 1972.

¹⁹ Weil Lukas den Eloi-Ruf Jesu tilgte, mußte er auch das Mißverständnis, Jesus habe nach Elija gerufen, übergehen.

ergebene Sterben des Gekreuzigten erlebt hatte (V. 47 a); er bekennt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Gerechter“ (V. 47 b). Er erkennt, daß Jesus unschuldig zum Kreuzestod verurteilt wurde. Nicht nur der Hauptmann kam zu dieser für den Glauben grundlegenden Erkenntnis, die den Kreuzestod Jesu als einen fatalen Irrtum erscheinen läßt. Auch das Volk, das zu diesem „Schauspiel“ zusammengekommen war, sah die Begleitumstände des Todes Jesu „und schlug an die Brust“ (V. 48). Diese Angabe, die in der Vorlage des Evangelisten keine Grundlage hat, folgt dem Stil der Märtyrerberichte und zeigt, daß der in den Tod gehende Blutzeuge noch im Sterben die Menschen seiner Umgebung bekehrt²⁰. Das Volk, dessen reuige Teilnahme am Geschick Jesu eindringlich hervorgehoben wird, bildet jene Gemeinde im voraus ab, die sich als Kirche zu Jesus bekennt.

Lukas spricht in seinem Evangelium von der *täglichen* Kreuzesnachfolge, zu der der Jünger aufgerufen ist (9, 23). Ein Jünger soll wie Simon von Kyrene Jesus das Kreuz *nachtragen* (23, 26). Jesus hat als „Anführer und Retter“ (Apg 5, 31) diesen Heilsweg gebahnt und ist ihn uns vorausgegangen²¹. Wie die Volksmenge der Passionserzählung (Lk 23, 48) soll der Leser die Passion Jesu meditierend bedenken und dadurch zu Reue und Buße bewegt werden.

5. Joh 19, 28–30: Das Kreuz Jesu stellt die „Vollendung“ des Heilswerkes dar

Die knappe, aber bedeutungsvoll gestraffte johanneische Szene des Sterbens Jesu hat mit der der Synoptiker nicht viel gemeinsam²². Sie steht unter dem Gedanken der Vollendung: Das Verbum „beenden, vollenden, zum Abschluß bringen“ begegnet dreimal. Gemeinsam mit den drei synoptischen Evangelien bezeugt Johannes ein letztes Wort Jesu vor dem Sterben; zusammen mit Mk/Mt berichtet er von der Reichung des Essigs.

Joh 19, 28–30

28 Darauf sagte Jesus – wissend, daß nun alles vollbracht war –, damit die Schrift vollendet würde: Mich dürstet. 29 Ein Gefäß voll Essig stand da. Sie steckten nun einen mit Essig gefüllten Schwamm auf einen Hyssopstengel und hielten ihn an seinen Mund. 30 Als Jesus nun den Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht; und er neigte das Haupt und gab den Geist auf.

Vermutlich hat der vierte Evangelist, ohne von den Synoptikern direkt abhängig zu sein, Elemente der früheren Passionserzählungen aufgegriffen. Dennoch liegt seiner

²⁰ Vgl. Lk 22, 51; 23, 43.

²¹ Der auf den Tod Jesu bezogene Sühnegeranke tritt im lukanischen Werk deutlich zurück. Vgl. A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, in: RB 80 (1973), 186–217; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar 3/1–2), Gütersloh/Würzburg 1977, 447–449.

²² Zur Passionsdarstellung des vierten Evangeliums sind neuerdings zu vergleichen: J. Riaud, *La gloire et la royauté de Jésus dans la passion selon saint Jean*, in: Bible et Vie Chrétienne 56 (1964) 28–44; K. H. Schelkle, *Die Leidensgeschichte nach Johannes* (erstn. 1965), in: Wort und Schrift, Düsseldorf 1966, 76–80; E. Haenchen, *Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten*, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, hg. von E. Vierung, Gütersloh 1967, 55–78; G. Richter, *Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums*, in: Bibel und Leben 9 (1968) 21–36; A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (StANT 30), München 1972; T. J. Forestell, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (Anal. Bibl. 57), Rom 1974; U. B. Müller, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium*, in: Kerygma und Dogma 21 (1975) 49–71; P. von der Osten-Sacken, *Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie*, in: EvTh 36 (1976) 154–176.

Passionserzählung „eine durchaus selbständige Überlieferung“ zugrunde²³. Eine wichtige Abweichung zwischen Johannes und den Synoptikern liegt darin, daß nach seiner Passion Jesus nicht am Passa-Fest selbst stirbt, sondern am Rüsttag des Festes, zu der Zeit, da man auf dem Tempelplatz die Osterlämmer schlachtete²⁴. Trotzdem wird man nicht mit Sicherheit behaupten dürfen, der vierte Evangelist wolle Jesus als das geopfert Passa-Lamm des Neuen Bundes verstanden wissen²⁵.

Das Wort Jesu „Mich dürstet“ war ursprünglich nur mit dem Hinweis auf die Schrifteerfüllung (vgl. Ps 22, 16; 69, 22) verbunden. Der Evangelist unterstrich mit dem von ihm eingeschalteten Partizipialsatz zweierlei: das souveräne Wissen Jesu und die Auffassung, daß mit seinem Sterben „alles“ vollendet sei, das gesamte Heilswerk²⁶. Das letzte Wort des Sterbenden „Es ist vollbracht“ greift den letzteren Gedanken wieder auf. Das Werk des Vaters hat Jesus mit seinem Tod ganz ausgeführt, und er darf zum Vater zurückkehren. Die Liebe Jesu „bis zum Ende“ (13, 1) war in der Fußwaschung dargestellt und bezieht sich auf die Hingabe Jesu in den Tod²⁷. Jesus hat sein Werk im Gehorsam vollendet. Nun wird ihn der Vater verherrlichen, wie er den Vater verherrlichte (17, 1. 5). Auf dem Höhepunkt der ganzen Passionsgeschichte legt der Evangelist dem Sterbenden ein Wort in den Mund, das den sieghaften Offenbarer Gottes in dem Wissen zeigt, sein Werk vollendet zu haben. Joh 3, 14 f hatte schon die Heilsbedeutung des Kreuzes ausgesprochen. Der Menschensohn mußte „erhöht werden, damit jeder, der glaubt, in ihm ewiges Leben habe“. Der Vergleich mit der von Mose erhöhten Schlange (Num 21, 9) unterstreicht die lebensvermittelnde Kraft des Kreuzestodes und den hinter diesem stehenden heilsgeschichtlichen Ratschluß Gottes. Vom Kreuz geht das Heil für die Vielen aus. Gott hat „die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigerzeugten Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern ewiges Leben habe“ (3, 16)²⁸.

6. Nos autem gloriari oportet in cruce – Rückblick und Ausblick

Die Erzählung von der Kreuzigung Jesu ist von den vier Evangelienverfassern unterschiedlich neugestaltet worden. Sie sind dabei allerdings grundlegend von überlieferten Texten ausgegangen. Diese haben sie nach den Bedürfnissen ihrer Gemeinden, nach ihren eigenen Abfassungsabsichten und theologischen Voraussetzungen neu erzählt. Deshalb dürfen die Unterschiede in ihren Passionsdarstellungen weder bei der historischen Rekonstruktion noch bei der theologischen Interpretation harmonisierend miteinander verrechnet beziehungsweise vermischt werden.

Die Unterschiede der vier Evangelien können für die Verkündigung fruchtbar gemacht werden. Sollte es zutreffen – und vieles spricht dafür –, daß der Sühne-

²³ *Dauer*, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium 336. Zur Traditionsgeschichte von Joh 19, 28–30 siehe ebd. 201–226. *Dauer* schreibt 19, 28–30 im wesentlichen der vor-johanneischen Erzählung zu; nur der mit „wissend“ eingeleitete Satz und das Wort „Es ist vollbracht“ stammen vom Evangelisten (216). Die vor-johanneische Vorlage von 19, 28–30 „setzt die Synoptiker voraus“ (226).

²⁴ Joh 18, 28. 39; 19, 14.

²⁵ *Weber*, Kreuz 201 f, hat selbst gegenüber Joh 19, 36 f Bedenken, das Schriftzitat auf Jesus als Passa-Lamm oder „Lamm Gottes“ (Joh 1, 29. 36) zu beziehen.

²⁶ Vgl. Joh 18, 4 (am Anfang der Passion). *Dauer*, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium 203, beobachtet: „Das Wirken Jesu steht in Joh unter dem Gedanken, daß er das Werk (4, 34) oder die Werke (5, 36) des Vaters erfüllt (τελειοῦν). Im Angesicht des Todes, im ‚hohepriesterlichen Gebet‘, hatte er seinem Vater versichert, sein Werk erfüllt zu haben (17, 4), und ihn um Verherrlichung gebeten (17, 5).“

²⁷ Siehe *J. Beutler*, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13, 1–2, in *Kertelge*, Der Tod Jesu, 188–204.

²⁸ Vgl. 1 Joh 4, 9 f als „Kommentar“ zu Joh 3, 16, und zwar in Verbindung mit dem Sühnegedanken.

gedanke von den Menschen unserer Gegenwart schwer vollziehbar ist, dann können „Modelle“, die den Tod Jesu auf andere Weise in seiner Heilsbedeutung herausstellen, eine Hilfe für den Glauben bedeuten. Die verschieden akzentuierten und unterschiedlich konzipierten Berichte über die Kreuzigung Jesu zeigen uns, wie wenig eine psychologisch verstehenwollende oder nachvollziehend Mitleid schenkende Haltung des Lesers den Passionsdarstellungen der Evangelien angemessen ist. Die Szene der Kreuzigung Jesu ist in den Evangelien nicht anders als der gekreuzigte Christus bei Paulus jene neue Botschaft, die den Glaubenden „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ offenbar macht (1 Kor 1, 21–31). So kann der Apostel sich des Kreuzes „rühmen“, weil durch das Kreuz Jesu Christi für ihn die Welt und er für die Welt „gekreuzigt ist“ (Gal 6, 14).

HELMUT KRÄTZL

Laientheologen im pastoralen Einsatz

Offene Fragen und Probleme

Die Zahl der Theologiestudenten hat in den letzten Jahren an der Wiener Universität ständig zugenommen. Im Wintersemester 1976/77 haben erstmals über 1000 Studenten an der theol. Fakultät inskribiert¹. Aber nur rund 150 (15 Prozent davon) bereiten sich auf den Priesterberuf vor. Diese Tatsache läßt verschiedene Fragen stellen: Wieso studieren heute, in einer Zeit, die immer stärker säkularisiert wird, so viele junge Menschen Theologie? – Welche Berufe wollen oder können diese Studenten einmal ergreifen? – Wo werden diese Laientheologen in der Kirche morgen stehen, geistig und beruflich? – Ist diese große Zahl von Theologiestudenten für die Kirche eine Chance, oder kann sie auch zu einer Gefahr werden? – Jedenfalls muß dieses Phänomen an den theol. Fakultäten des deutschen Sprachraumes (auch an anderen theol. Fakultäten Österreichs und der BRD ist die Zahl der Laientheologen beträchtlich) alle, die in den Diözesen eine zentrale Leitungsfunktion haben, zum Nachdenken bringen, geht es doch um die Verantwortung für so viele heranwachsende junge Menschen und für möglicherweise sehr wesentliche Vorgänge in der Kirche selbst.

Im folgenden wird ganz bewußt nicht auf die theologische Frage des Amtes und der Dienste in der Kirche eingegangen², auch nicht auf die grundsätzlichen Probleme rund um die Stellung des Laientheologen in der Kirche³, sondern es wird einfach dargelegt,

¹ Statistik der Laientheologen in Österreich – Studienjahr 1976/77, in: Christl. Päd. Blätter 90 (1977), Nr. 4, 259–261.

² Zur Theologie des Amtes und der Dienste in der Kirche sei aus den verschiedenen Untersuchungen besonders hingewiesen auf: *Peter Hünermann*: Ordo in neuer Ordnung? Dogmatische Überlegungen zur Frage der Ämter und Dienste in der Kirche heute, in: *F. Klostermann* (Hg.), *Der Priesterangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste*, Düsseldorf 1977, 58–94. – *Hermann J. Pottmeyer*: Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung, in: *ThGl.* 66 (1976), 313–333. – Vgl. auch Erklärung der Bischöfe der deutschen Bundesrepublik in ihrer Frühjahrsversammlung vom 28. 2. bis 3. 3. 1977 in Essen über die „Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste“, in: *Wiener Diözesanblatt* 115 (1977) 49–54.

³ Diese Frage wurde besonders untersucht von *Leo Karrer*, *Von Beruf Laientheologe?* Herder 1970; *ders.*, *Laientheologen in pastoralen Berufen*, Grünewald 1974; *ders.*, *Entwurf einer Theorie der Integration von Laien(-Theologen) in die pastoralen Aufgabenfelder der Kirche*, in: *Lebendiges Zeugnis* 32 (1977) 36–57.