

Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern

Autor(en): **Bartsch, Hans-Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **20 (1964)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878791>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern

1.

Wollen wir die synoptischen Aussagen über das Sterben Jesu verstehen, so haben wir von einem nichtsynoptischen Text auszugehen, der von Paulus in *1. Kor. 15, 3–5* zitierten Überlieferung. Es kann für unsere Fragestellung dabei unbeachtet bleiben, wie weit das Zitat geht, ob verschiedene Überlieferungen von Paulus komponiert worden sind und wie weit die einzelnen Überlieferungsstücke anzusetzen sind¹. Wesentlich ist lediglich die Verknüpfung der Überlieferung vom Leiden und Sterben Jesu mit der Überlieferung von seiner Auferstehung, und diese liegt bereits im Anfang der Zitierung, die auf jeden Fall nicht strittig ist. E. Bammel nimmt eine *Formel* an, deren Abtrennung bereits Harnack erwogen hat², die in ihrem antithetischen Parallelismus sich als vorgeprägte Formel erweist. Sie lautet:

Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς
καὶ ἐτάφη
καὶ ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς
καὶ ὤφθη.

Daß danach diese Formel ohne Nennung des Kephas abgeschlossen ist, erscheint auf Grund der Struktur als einleuchtend und ebenso, daß das letzte Wort dieser Formel das Bindeglied zur zweiten ergibt, die mit diesem Wort beginnt und die Erscheinungen aufzählt.

Von daher erhält jedoch die Zitierung der Überlieferung im Auferstehungskapitel einen bisher übersehenen Aspekt. Hat Paulus neben der Überlieferung der Erscheinungen eine selbständige Formel zitiert, die knapp die entscheidenden Daten des Lebens Jesu nennt, so kann dies nicht geschehen sein, um die Tatsächlichkeit der Auferstehung zu verbürgen. Dafür wäre die Vielzahl der Zeugen ausreichend gewesen. Paulus muß in der Auseinandersetzung mit den korinthischen Leugnern der Auferstehung der Toten daran inter-

¹ Vgl. dazu E. Bammel, Herkunft und Funktion der Traditionselemente in *1. Kor. 15, 1–11*: *Theol. Zeitschr.* 11, (1955), S. 401–419.

² A. v. Harnack: *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften* 1922, S. 64, Anm. 4; Bammel (A. 1), S. 402.

essiert gewesen sein, festzustellen, daß das Bekenntnis der Gemeinde dem Auferstandenen als *dem Gekreuzigten* galt. Die Gnostiker in Korinth leugneten nicht die Tatsächlichkeit der Erscheinungen, aber daß *der Gekreuzigte* erschien, hatten sie zumindest vernachlässigt, wenn nicht ganz unterschlagen³. Ob die von Paulus komponierten Formeln ursprünglich konkurrierende Formeln waren⁴, mag hier ebenfalls unerörtert bleiben.

Auf jeden Fall ist für *die synoptische Tradition* die genannte erste Formel konstitutiv, deren Tendenz nicht dahin geht, die Erscheinungen zu belegen, sondern die heilsgeschichtliche Begründung *des Todes Christi* und seine theologische Bedeutung zu entfalten. Bei Matthäus sind die Frauen gerade nicht in dem Sinne Zeugen, daß sie die Beweislast zu tragen hätten, und ebensowenig ist bei Lukas in diesem Sinne Petrus Zeuge⁵. Zweifel, die erst das Bedürfnis nach beweiskräftigen Zeugen entstehen lassen, sind der Urchristenheit am Anfang ihrer Tradition fremd. Dagegen bedeutete das Leiden und Sterben des Messias Anfechtung. Die Richtung der Entfaltung der Tradition geht darum zuerst dahin, die Notwendigkeit dieses Weges des Christus heilsgeschichtlich und theologisch zu erweisen. Dem dient der Zusatz «nach den Schriften» ebenso wie der Hinweis, daß dies für unsere Sünden geschah.

Von daher ist der Einstieg in die uns vorliegende synoptische Tradition zu suchen.

2.

Das Lukasevangelium bietet in der *Emmausperikope* die einzige sichere Verbindung zwischen der von Paulus zitierten Überlieferung und der synoptischen Tradition. Luk. 24, 34 zeigt eine bis in den Wortlaut reichende Übereinstimmung: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη

³ Daß die Gnostiker später das Leben Jesu überhaupt unterschlugen und Worte Jesu nur als Worte des Erhöhten überlieferten, wie vor allem das koptische Thomasevangelium erweist, zeigt die Richtung, in der diese Entwicklung ging. Vgl. dafür auch J. Schniewind, *Die Leugner der Auferstehung in Korinth: Nachgelassene Reden und Aufsätze* (1952), S. 110–139.

⁴ Bammel (A. 1), S. 407ff.

⁵ Dahin wäre Bammel zu korrigieren. Erst in der späteren Entwicklung gewinnen die Zeugen diese Bedeutung, wie dies dann bei Tatian und der syrischen Didaskalia deutlich wird, die andere Namen als Zeugen anführen. Vgl. dazu Bammel (A. 1), S. 407.

Σίμωνι. Aber die Übereinstimmung geht über das Formale bis ins sachlich Inhaltliche. Die Erfahrung der Emmausjünger steht in direkter Beziehung zu dem, was ihnen auf dem Wege geschah. Jetzt, da sie dem Auferstandenen begegnet sind, verstehen sie, daß er ihnen vorher die Schrift über den Messias öffnete. Sie verstehen jetzt, daß sein Leiden und Sterben «nach den Schriften» geschah. Verstehen wir die Emmausperikope gerade auf Grund ihres legendaren Erzählens als Zeugnis der Gemeinde über das Werden und die Struktur ihres Glaubens, so hören wir daraus, daß sie das Leiden und Sterben ihres Herrn auf Grund seiner Auferstehung als «nach den Schriften», und das heißt als nach dem Willen Gottes vollzogen verstand. Die Schrift, Gesetz und Propheten hatten ja diesen Willen Gottes offenbart.

Verstehen wir so die Emmausperikope als Gemeindezeugnis, so dürfen wir hier das primäre Interesse bei der Überlieferung von dem Leiden und Sterben Jesu sehen. Der schmachvolle Tod Jesu bedeutete einen Anstoß für den Glauben an den Auferstandenen. Dieser Anstoß wurde dadurch überwunden, daß man gerade diesen schmachvollen Tod als nach dem Willen Gottes vollzogen verstand.

Entsprechend finden wir in der synoptischen *Leidensgeschichte* das, was Luk. 24, 26 nur konstatiert, im erzählenden Bericht entfaltet.

Judas ist in der ältesten Überlieferung ursprünglich nichts als der Auslieferer, der nichts anderes tun kann als vollstrecken, was der Wille Gottes ist: des Menschen Sohn wird in die Hände der Sünder ausgeliefert (Mark. 14, 41 p.). Der Markusbericht von der Gefangennahme enthält noch keinerlei den Judas verurteilende Züge⁶. Erst als dieses Motiv nicht mehr derart bestimmend war – als die heilsgeschichtliche Begründung des Todes Christi gesichert erschien –, trat die Auslieferung Jesu in ein anderes Licht, und aus der Auslieferung wurde der Verrat, dessen schmähhlicher Charakter immer mehr betont wurde. Theologisch bedeutsam aber blieb die mit der passiven Konstruktion παραδίδοται gegebene Aussage, daß über diesem Sterben das göttliche δέι steht, das in der ersten Leidensankündigung (Mark. 8, 31) das παραδίδοται (9, 31) bzw. παραδοθήσεται (10, 33) interpretiert. Diese Aussage wird bekräftigt

⁶ Vgl. dazu M. Dibelius, Judas und der Judaskuß: Botschaft und Geschichte, I (1953), S. 272–276, sowie die übrigen Aufsätze zur Leidensgeschichte im gleichen Band.

durch die Anführung eines Zitats aus Ps. 41, 10 in dem Bericht von der Bezeichnung des Verräters beim Abendmahl: ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ (Mark. 14, 18). Ursprünglich ist damit keineswegs die Bezeichnung des Verräters verbunden, sondern die ganze Szene ist nur zu dem Zweck berichtet, die Erfüllung dieses Zitats zu erweisen. Erst Matthäus läßt das Schwergewicht auf das Wehe über den davon getroffenen Menschen fallen und berichtet die Bezeichnung des Judas (Matth. 26, 25). Das Zitat verschwindet damit zwangsläufig.

Im weiteren Verlauf der Leidensgeschichte wird ebenso die Flucht der Jünger durch das Zitat aus Sach. 13, 7 aus dem gleichen Motiv belegt. Wo sich kein Zitat finden läßt, wie für die Gefangennahme, wird nur festgestellt, daß dies geschah, damit die Schriften erfüllt würden (Mark. 14, 49). Die ganze Leidensgeschichte ist somit von Anfang an unter diesem Aspekt berichtet worden: in ihr erfüllt sich der Wille Gottes, wie er in den Schriften offenbart ist. Der sogenannte Schriftbeweis ist also innerhalb der Überlieferung nicht etwas später Eingetragenes, obwohl natürlich die Hinweise auf die Schriften sich mehren konnten. Aber es wäre sinnlos, einen Leidensbericht herauslösen zu wollen, der von diesen Verweisen auf das Alte Testament frei wäre. Mit den Erscheinungen des Auferstandenen als dem die Gemeinde zuerst überzeugenden Erweis, daß Christus so leiden mußte, war eine Überlieferung dieser Ereignisse nur unter diesem Gesichtspunkt möglich. So ist der Versuch der älteren Kritik notwendig gescheitert, den Tod Jesu von dem alttestamentlichen Hintergrund der Leidensgeschichte zu lösen⁷. Was sich, wie Sir Edwin Hoskyns zeigt, an 1. Petr. 2, 21–25 erweist, gilt für die Leidensgeschichte von Anfang an: Die ersten Christen berichteten vom Sterben ihres Herrn mit den Worten der alttestamentlichen messianischen Verheißungen. Sie lasen die Leidensgeschichte in den Propheten und in den messianischen Psalmen.

Der Grund für diese Tatsache ist die Überwindung des anstößigen Charakters dieses Todes durch das Wissen, daß alles nach dem Willen Gottes erfolgte.

Dadurch ist die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der Leidensgeschichte allerdings keineswegs von vorneherein negativ entschieden. Es könnte so scheinen, als wären wir zu dem Eingeständnis genötigt, «daß der Weissagungsbeweis nicht nur eine Zutat

⁷ E. Hoskyns, *Das Rätsel des Neuen Testaments* (Neudruck 1957), S. 50–61.

nachträglicher Reflexion und Deutung ist, sondern auch selbst geschichtszeugend gewirkt hat»⁸. Tatsächlich läßt sich nicht auf Anhieb entscheiden, wo ein «Schriftbeweis» nachträglich konstruiert wurde und wo er im Ansatz dem Geschehen selbst lediglich die den anstößigen Charakter überwindende Interpretation gibt. Wir haben jedoch bereits an einem Beispiel einen Maßstab für eine solche Unterscheidung erkannt. Der «Verrat» des Judas wird im Ansatz in seinem die Jüngerschar kompromittierenden Charakter durch das Zitat aus Ps. 41, 10 überwunden. Eine moralische Wertung dieser «Auslieferung» unterbleibt zunächst, vielmehr wird die Auslieferung nicht anders wie die Flucht der Jünger und die Gefangennahme selbst auf den Willen Gottes zurückgeführt, gegenüber dem die menschlichen Akteure nur Werkzeuge sind. Die Entwicklung folgt einer anderen Tendenz, nämlich der moralischen Wertung, und läßt gerade damit den Schriftbeweis hinter sich. Wir dürfen daraus schließen, daß Anstößiges innerhalb des Geschehens, das durch den Hinweis auf die alttestamentliche Weissagung den anstößigen Charakter verlor, historisch getreu berichtet wurde.

Bei der Kreuzigung wird das Tränken Jesu zweimal berichtet, einmal in Mark. 15, 23 ohne Anklang an eine alttestamentliche Weissagung, in 15, 36 unter Verwendung von Ps. 68, 22. Zwischen beiden Stellen besteht zudem Spannung, wenn nicht sogar ein Widerspruch, da anfangs eine Verweigerung des bei Hinrichtungen üblichen Betäubungstrankes berichtet wird, während die Wiederholung entsprechend der Weissagung die Annahme des nunmehr nicht als Betäubungsmittel charakterisierten Trankes berichtet⁹. Es ist die Frage, ob die Leidensgeschichte damit betonen will, Jesus «stirbt bewußt – unsere Schmerzen hat er auf sich genommen (Jes. 53, 4)»¹⁰.

⁸ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (1956), S. 145, der allerdings sofort die Einschränkung hinzufügt, «gleichwohl wäre nichts verkehrter, als den Berichten der Evangelien über Jesu Leiden und Sterben jede Geschichtlichkeit abzuspochen...» (ebd.).

⁹ Rab Chisda (†309) hat gesagt: Dem, der hinausging um hingerichtet zu werden, gab man ein Schlückchen Weihrauch in einem Becher Wein, um ihm das Bewußtsein zu nehmen. P. Billerbeck, *Kommentar*, 1 (1922) S. 1037. Diese Parallele paßt nur zu Mark. 15, 23, während Psalm 68 den Wortlaut von 15, 36 bestimmt.

¹⁰ So W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (1959), S. 313f. z. St., und ähnlich schon E. Klostermann in *Lietzmanns Handbuch zum N.T. z. St.*

Der Text enthält keinen Hinweis darauf, Jes. 53 klingt hier noch nicht an. Es erscheinen diese theologischen Reflexionen zu einem Zeitpunkt als unwahrscheinlich, als man noch voll damit beschäftigt war, das Anstößige jenes Sterbens zu überwinden. Matthäus hat bereits einen Ausgleich versucht (27, 34): γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν, der dieser Interpretation widerspricht. Wäre der Gedanke an Jes. 53 bereits lebendig gewesen oder hätte er gar hinter Mark. 15, 23 gestanden, wäre hier der Platz für ein Zitat. Dagegen verweigert der Gekreuzigte den Trank, nachdem er ihn geschmeckt hat. Lukas hat die Doppelheit getilgt und auf jede Deutung verzichtet (23, 36). Es ist anzunehmen, daß Mark. 15, 23 die Kenntnis des Geschehens bewahrt, während 15, 36 die erbauliche Deutung des Geschehens bietet, die besagen soll: hier geschieht Gottes Wille auch gegen das anfängliche Sträuben des Gekreuzigten¹¹.

Fallen hier Bericht des Geschehens und Deutung auseinander, so daß eine Unterscheidung möglich ist, so ist das Teilen der Kleider (Mark. 15, 24) mit den Worten des 21. Psalms berichtet und wird im Bericht selbst gedeutet, der dennoch nicht als «geschichtszeugende Konstruktion» angesprochen werden kann, da er einerseits im Zusammenhang des Abschnitts begegnet, der durch den «Augenzeugen» Simon von Kyrene (Mark. 15, 21) belegt ist, andererseits auch dieser Brauch der römischen Sitte entsprach und die Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Verspottung durch die Vorübergehenden steht in Zusammenhang mit dem Tempelwort, das von der Tempeldemonstration (Mark. 11, 15–19) über den Prozeß vor dem Synhedrion (14, 58) bis zum Zerreißen des Tempelvorhangs (15, 38) die ganze Leidensgeschichte durchzieht. Wir können zwar nicht diese Verspottung als historisch belegt annehmen, aber die häufige Erwähnung dieses Wortes, die zudem der Konzeption des Berichtes vom Prozeß Jesu nicht entspricht, läßt als historisch belegt erscheinen, daß das Wort inhaltlich eine tatsächliche Begründung für den Konflikt gibt, der zur Hinrichtung führte. Dann wäre die Verspottung wiederum als erbauliche Deutung dieses historischen Zusammenhangs zu werten.

Wir können als erstes Ziel der synoptischen Interpretation des Leidens und Sterbens Jesu das Bemühen feststellen, das *anstößige* Geschehen als nach dem Willen Gottes und damit als heilsgeschicht-

¹¹ Vgl. meine «Historischen Erwägungen zur Leidensgeschichte»: *Ev. Theol.* 22 (1962), S. 449ff.

lich *notwendig* zu erweisen. Das ist in der Leidensgeschichte selbst zunächst noch nicht direkt mit dem Sühnecharakter dieses Leidens verbunden. Das Interesse ist vielmehr ausschließlich auf die Überwindung der Anstößigkeit gerichtet. Es erscheint heute notwendig, dieses urchristliche Interesse zu erkennen und neu zur Geltung zu bringen. Daß wir demgegenüber mehr unmittelbar den Sühnecharakter des Leidens Jesu in den Blick fassen und auch daraufhin den sogenannten Schriftbeweis interpretieren, hat seinen Grund darin, daß der anstößige Charakter des Todes Jesu dem heutigen Christen nicht mehr in gleicher Weise bewußt ist. Das Kreuz konnte aber seinen anstößigen Charakter nur verlieren, weil die Christenheit selbst nicht mehr die Erfahrung des Kreuzesweges durchzumachen hatte.

Damit stoßen wir auf ein weiteres Motiv, das den Bericht der ersten Christen von Jesu Leiden bestimmt.

Ernst Fuchs hat darauf hingewiesen, daß das Interesse der Urchristenheit zugleich davon bestimmt ist, das Ärgernis des eigenen Leidens angesichts des Bekenntnisses zu dem Kyrios zu überwinden. Dies gelang dadurch, daß das eigene Leiden in Parallele und von daher in der *Nachfolge des Leidens Christi* verstanden wurde¹². Damit ist nicht nur ein erbauliches, sondern zugleich ein historisches Interesse an dem Leiden und Sterben Jesu gegeben. Liegt das erbauliche Interesse darin, dem leidenden Christen die Gewißheit zu geben, daß sein Leiden durch diese Parallelität als dem Willen Gottes entsprechend zu verstehen ist, so liegt folgerichtig das historische Interesse darin, diese Parallelität als faktisch bestehend zu erweisen. So ist etwa der Verweis auf Augenzeugen innerhalb der Leidensgeschichte (Mark. 14, 51 und 15, 21)¹³ hier motiviert zu sehen. Die Rückerinnerung an das Leiden Christi innerhalb der Christenheit, die stets in Verfolgungszeiten lebendig wurde, ist also durchaus legitim. Sie wurde später in der Martyriumssehnsucht dahingehend verfälscht, daß das Martyrium diese Gleichheit des eigenen Lebens mit dem Leiden Christi und damit den Weg des Leidenden zur Herrlichkeit garantieren sollte; aber der Ansatz in dem ursprünglich als ärgerlich empfundenen Leiden ist noch erkennbar.

¹² E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, in dem Band: Zur Frage nach dem historischen Jesus (1960), S. 143ff., bes. S. 163.

¹³ Vgl. dazu den von mir in der Nachfolge von M. Dibelius gegebenen Nachweis (A. 11), S. 453ff.

Im Zuge dieser das Geschehen interpretierenden Intentionen dürfen wir einen weiteren Zug der Leidensgeschichte verstehen. Es begegnen uns innerhalb der Leidensgeschichte, besonders in ihren ältesten Stücken *apokalyptische Züge*, die später uminterpretiert oder ausgeschieden wurden. So ist vor allem im Prozeß Jesu das Todesurteil des Synhedrions provozierende Wort Jesu apokalyptisch gemeint (Mark. 14, 62): ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Die Gemeinde hatte im Auferstandenen den kommenden Kyrios gesehen und sah darum sein Leiden und Sterben im Zusammenhang der apokalyptischen Ereignisse. Lukas tilgt dieses Wort, weil es sich nicht erfüllt hat, und setzt an die Stelle die Verheißung der Himmelfahrt (22, 69). Das deutlichste Zeichen ist das Zerreißen des Tempelvorhangs, das im Zusammenhang mit der – vielleicht ursprünglich entscheidenden – Anklage steht, er habe gesagt, daß er den Tempel zerstören wolle (Mark. 15, 29f.), und darüber hinaus mit der apokalyptischen Tempeldemonstration, die wie dieses als Anklage aufgebote Jesuswort das Ende des Kultes angesichts des Hereinbruchs des Eschatons demonstrieren sollte¹⁴. Und folgerichtig schließt sich das Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns stellvertretend für die Heiden an (Mark. 15, 39); denn nunmehr ist die Verheißung von Jes. 56, 7 erfüllt, die Jesus bei der Tempeldemonstration nannte, daß der Tempel – am Tag Jahwes! – ein Bethaus für alle Völker sein werde.

Sind diese Zeichen bei allen Synoptikern im wesentlichen unverändert geblieben, so fanden andere eine spätere Umdeutung. Das Verdunkeln der Sonne (Mark. 15, 33) ist nach Am. 8, 9 apokalyptisches Zeichen, das in der synoptischen wie in den spätjüdischen Apokalypsen lediglich eine Steigerung erfährt. «An jenem Tage» soll die Finsternis am Mittag hereinbrechen. Jener Tag ist der Tag des Kreuzestodes Jesu. Lukas «erklärt» das Ereignis mit einer Sonnenfinsternis (23, 44), und indem er das Zerreißen des Tempelvorhangs an dieser Stelle einfügt, läßt er beides dem Volksglauben

¹⁴ Vgl. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*¹² (1957), S. 347, der jedoch leider die letzte Konsequenz nicht zieht, daß von daher das Leiden Christi selbst als apokalyptisches Ereignis verstanden wurde, sondern die nachträgliche Deutung des Hebräerbriefes einträgt, die doch aus einer Zeit stammt, als diese ursprüngliche Konzeption aufgegeben war.

entsprechend verstanden werden, nach dem der Tod der Helden von Wunderzeichen begleitet war.

Apokalyptisches Zeichen dürfte dann auch der wortlose Schrei sein, mit dem Jesus stirbt (Mark. 15, 37); denn nach den jüdischen Apokalypsen kommt der Messias mit einer φωνή μεγάλη, und auch in 1. Thess. 4, 16, Apok. 1, 10 begegnet die gleiche Weissagung. Ähnlich dem Bericht vom Trinken des Sterbenden begegnet jedoch auch dieser Schrei ein zweites Mal, bei Matthäus (27, 46) und Markus (15, 34) als Gebet des 21. Psalms, bei Lukas (23, 46) als das demütige Gebet der Hingabe, das sich im 30. Psalm findet. Beides ist jedoch eine Interpretation, da der wortlose Schrei in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr verstanden wurde¹⁵.

Ursprünglich verstand die Gemeinde jedoch Jesu Leiden von den Erscheinungen her als Anbruch des Endgeschehens¹⁶.

Für das Verständnis des Leidens und Sterbens Jesu bedeutet dies, daß es als Übernahme der *messianischen Wehen* verstanden wird. In dem Zusammenhang der messianischen Wehen zum Hereinbrechen des Eschatons ist der Grund für den Zusammenhang zwischen dem Leiden Christi und seinem Weg zur Herrlichkeit zu sehen, wie er in der Emmausperikope begegnet, wie er dann aber vor allem in den Leidensweissagungen seinen festen Platz im Zeugnis des Gemeinde findet. Christus hat das Kommen des Gottesreiches gebracht, indem er die vorher notwendigen Drangsale auf sich nahm. Wir fragen dabei nicht nach dem Verständnis des historischen Jesus. Überlegungen, ob Jesus sich selbst als den Messias verstanden hat, können dahingestellt bleiben. Für die Überlieferung der Synoptiker ist allein wesentlich, daß wir in diesem Verständnis, die Ereignisse der Leidensgeschichte als Anbruch des Endgeschehens von den Erscheinungen des Auferstandenen her zò sehen, den Ansatz des ur-

¹⁵ Vgl. meinen Hinweis auf weitere derartige Zeichen (A. 11), S. 449ff., sowie die Interpretation der Stücke alter Überlieferung, die sich im Sondergut des Matthäus finden (27, 51–54) in dem Aufsatz: Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus: Entmythologisierende Auslegung (1962), S. 80–92.

¹⁶ Dieses Verständnis wird indirekt dadurch belegt, daß sich eine Reihe von Aussagen, die als Zeugnisse urchristlicher Naherwartung interpretiert werden, als bezogen auf das mit dem Leiden und Sterben Jesu einsetzende Endgeschehen erweisen lassen. Vgl. dazu meinen Kommentar der eschatologischen Abschnitte des Lukas-Evangeliums: Wachtet aber zu jeder Zeit (1963), S. 106ff., sowie meinen Beitrag «Die ‚Verfluchung‘ des Feigenbaums»: Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 53 (1962), S. 256–260.

christlichen Zeugnisses vom Kyrios Jesus, seiner Herrlichkeit und seinem Leiden finden. Weil sowohl das Leiden und Sterben wie seine Erscheinung in Herrlichkeit Ereignisse sind, die zu diesem Kommen des Gottesreiches gehören, stehen sie in dem direkten unauflöselichen Zusammenhang, in dem wir sie in allen vier Evangelien finden.

Damit ist zugleich der Ansatz für das Verständnis des Leidens Jesu als *Sühneleiden* gegeben. Die Wehen des Messias haben nach dem Verständnis des Alten Testaments und der spätjüdischen Apokalyptik ihren Grund in der Sünde des Volkes. Wie das Heil des Tages Jahwes die Vergebung der Sünde bedeutet (Jes. 40, 2 ff.), bedeuten die vorausgehenden Wehen die Reinigung von den Sünden. So werden eindeutig die Wehen des Messias als Strafe bezeichnet. R. Eliezer (um 90) sagte: Wenn ihr den Sabbat recht beobachtet, werdet ihr vor drei Strafen bewahrt (oder: aus ihnen errettet) werden: vor den Wehen des Messias und vor dem Tag Gogs und vor dem Tage des großen Gerichts¹⁷. Weiß so auch das Judentum um die Möglichkeit, dem Gericht, den Wehen zu entgehen, so verkündigt die Christenheit, daß diese Möglichkeit durch das Sühneleiden Jesu gegeben ist. Was durch die Propheten verheißen ist: Ich, ich tilge deine Missetaten um meinetwillen... (Jes. 43, 25), das ist mit dem Leiden Jesu geschehen.

Innerhalb der Leidensgeschichte wird dies am deutlichsten in der Perikope vom *letzten Mahl* Jesu mit seinen Jüngern bezeugt. Die Synoptiker haben dieses Mahl wahrscheinlich als Passahmahl verstanden, wie schon die gegenüber dem Johannesevangelium unterschiedliche Terminierung erweist¹⁸. Auch dieses Verständnis des letzten Mahles Jesu ist in dem genannten Zusammenhang eines Verständnisses der Leidensgeschichte als apokalyptischen Geschehens zu sehen. So wie das jüdische Passah stets mit dem eschatologischen Ausblick gefeiert wird, feiert Jesus – nach dem synoptischen Bericht – das letzte Mahl mit dem konkreten Ausblick auf das nunmehr hereinbrechende Reich. Es wird kein solches Mahl mehr geben; denn

¹⁷ Billerbeck (A. 9), S. 950; ausführlicher der Exkurs, Band 4 (1928), S. 977 ff.

¹⁸ E. Schweizer, *Die Rel. in Gesch. u. Geg.*², 1 (1957), Sp. 17 f., und die hier angeführte Literatur. Die Frage, ob das letzte Abendmahl Jesu ein Passahmahl gewesen ist, oder nicht, kann hier unerörtert bleiben. Wesentlich ist allein, wie die Urchristenheit und von daher die synoptische Tradition das Mahl verstanden hat und was dieses Verständnis für die Verkündigung des Leidens Christi bedeutet.

das nächste Mahl wird das neue im Reiche Gottes sein (Mark. 14, 25 p.). In diesen Zusammenhang ist der eigentliche Einsetzungsbericht mit den Deuteworten eingefügt, der vom Kultus bestimmt ist, d. h. vom Nachvollzug jenes letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern durch die Gemeinde.

Obwohl sich daraus zunächst ergibt, daß die Deuteworte gegenüber dem eschatologischen Wort in der synoptischen Überlieferung als sekundär erscheinen, beide Worte verschiedene Überlieferungslinien charakterisieren, tragen beide Worte dennoch eschatologischen Charakter. Während jedoch das eschatologische Wort ausschließlich auf das jetzt hereinbrechende Reich sieht ohne direkte Beziehung auf das Leiden Christi, bieten die Deuteworte eine Interpretation des Leidens Christi als des stellvertretenden Leidens, durch das die an ihn glaubende Gemeinde den Wehen entgehen wird.

In dem Zusammenhang des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi mit dem Endgeschehen ist es begründet, daß Christus starb ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν (1. Kor. 15, 3). Dies bezeugt die Gemeinde durch den Nachvollzug des letzten Mahles. Dabei ist jedoch ein bedeutsamer Unterschied zu beachten. Während der paulinische Abendmahlstext, dem innerhalb der Synoptiker der lukanische am nächsten steht, eine straffere Struktur zeigt, indem Brotwort und Kelchwort parallel gehalten sind, erscheint der Text bei Markus/Matthäus noch weniger vom Kult geprägt. Es fehlt zudem der Wiederholungsbefehl. Wir dürfen darum den Markustext als den relativ ältesten ansprechen¹⁹. Dort heißt es jedoch im Unterschied sowohl zu der Tradition 1. Kor. 15, 3 wie zum paulinischen Abendmahlstext: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (Mark. 14, 24). In Beziehung zu Jes. 53, 12 ist mit den «Vielen» die Gesamtheit der Menschen gemeint. Auch damit bezeugt die Gemeinde noch einmal das eschatologische Verständnis des ganzen Geschehens; denn die Deuteworte des Abendmahls bringen zum Ausdruck, daß sich im Leiden und Sterben Jesu die Verheißung jenes Kapitels erfüllt hat²⁰. Diese Deutung ist aber ursprünglich frei von kultischer Beziehung, die schon darum nicht angenommen

¹⁹ Cf. J. Jeremias: Die Abendmahlsworte Jesu² (1949), S. 94ff.

²⁰ Vgl. dazu J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus, Das N.T. Deutsch, I (1956), S. 183: «Auf 10, 45 führt zurück auch das Wort ‚für Viele‘; es ist der gleiche Anklang an Jes. 53 wie dort und bedeutet wie dort: ‚für alle‘, für alle Völker.»

werden kann, daß der Hereinbruch des Eschatons auch dem Kultus ein Ende setzt. Von der kultischen Beziehung ist dagegen die Umformung des πολλῶν in ὑμῶν bestimmt. Dem am Abendmahl Teilnehmenden wird zugesprochen, daß dieses Leiden und Sterben Christi für ihn geschah, während ursprünglich das Deutewort lediglich sagt, daß die Hingabe des Lebens in dem Vergießen des Blutes Jesu die Erlösung für «die Vielen» bedeutet (Mark. 10, 45), weil Jesus damit stellvertretend für die Menschheit die Strafe auf sich genommen und das Kommen des Reiches herbeigeführt hat. Was in dem anbetenden Wort des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mark. 15, 39) zum Ausdruck gebracht wird, was im Missionsbefehl als Auftrag der Gemeinde gesagt wird, ist in der Deutung des Leidens Jesu in dem ursprünglichen Deutewort ebenfalls gesagt: Jesu Tod bringt das Heil der Vielen, der Menschheit.

3.

Wir haben damit den Gesamtzusammenhang der Leidensgeschichte interpretiert als bestimmt von dem Verständnis, daß sich in diesem Geschehen das Eschaton ereignet. Wir haben jedoch stets beobachten können, daß sich dieses Verständnis nicht durchgehalten hat, daß vielmehr bald eine *Uminterpretierung* der einzelnen Züge, die dies Verständnis bezeugen, erfolgte. Wir haben nunmehr zu fragen, in welche Richtung diese Uminterpretierung erfolgte. Sie ist in verschiedenen Bahnen verlaufen.

So sehen wir z. B. Paulus in den Korintherbriefen in der Auseinandersetzung mit Kreisen, die man heute pauschal *Gnostiker* nennt. Diese haben an der ursprünglichen Konzeption festhalten wollen: Das neue Dasein, das durch die Erscheinungen des Auferstandenen anbrach, ist bereits denen gegeben, die die gnostische Erkenntnis besitzen. Sie feiern darum bereits das Freudenmahl, glauben sich selbst bereits im Auferstehungsdasein, so daß sie keine Auferstehung mehr erwarten und wissen sich frei von gesetzlicher Bindung. Das neue, durch die Erscheinungen des Auferstandenen gebrachte Dasein ist ihnen gnostisch sakramental vermittelt. In den Schriften gnostischer Gemeinden aus der Wende zum zweiten Jahrhundert finden wir diese Uminterpretierung weitergeführt²¹. Paulus setzt dieser

²¹ Vgl. dazu z. B. das koptische Thomasevangelium mit seinem einleitenden

Interpretation die Verkündigung der Naherwartung entgegen (1. Kor. 15, 50ff.).

Fragen wir nach der Interpretation, die uns durch die *Synoptiker* geboten wird, so mag uns ein äußerer Umstand, der auf den literarischen Prozeß verweist, der mit dieser Interpretation erfolgte, einen Hinweis geben.

Die Leidensgeschichte wird allgemein als mit Mark. 14, 1, dem Todesanschlag beginnend und mit der Perikope vom leeren Grab endend, angenommen. Nun ist zwar das Ende der Leidensgeschichte schon wegen des textkritischen Problems, das es bietet, seit langem diskutiert. Der Anfang schien bisher jedoch kaum eine Problematik zu enthalten. Zwar ist der erste Satz eindeutig Eigentum des Evangelisten, der seine Konstruktion der zeitlichen Abfolge der Ereignisse darin zum Ausdruck bringt. Die beiden anderen Evangelisten vermeiden diese zeitliche Fixierung, am deutlichsten Lukas; doch erscheint Mark. 14, 2, die Aussage über die Furcht vor dem Volk, zur alten Leidensgeschichte gehört zu haben. Eine Begründung, warum es zu diesem Todesanschlag kam, findet sich jedoch nicht. Es erscheint unwahrscheinlich, daß die Leidensgeschichte ursprünglich derart abrupt und unbegründet den Beschluß des Synhedrions an den Anfang setzte. Erst die Einfügung der Leidensgeschichte in den Gesamtzusammenhang eines Evangeliums hat diese Tatsache zurücktreten lassen. Wir empfinden den Mangel nicht, weil nunmehr die Begründung für den Beschluß des Synhedrions in dem sich langsam steigernden Konflikt gesehen wird, der das ganze Evangelium durchzieht. Wir lesen tatsächlich das Evangelium in diesem Sinne als Einleitung der Leidensgeschichte.

Ist jedoch die Leidensgeschichte ursprünglich selbständig konzipiert, weist ihr geschlossener Zusammenhang darauf hin, daß sie vor dem Evangelium selbständig fixiert wurde, so muß sie auch eine *Einleitung* gehabt haben, die erst durch das Evangelium verdrängt ist, oder in diesem aufging.

Der Prozeß Jesu vor dem Synhedrion hatte als wahrscheinlich ursprüngliche Anklage das Tempelwort (Mark. 14, 58): ἐγὼ καταλύσω

den Logion: Das sind die geheimen Worte, die der lebendige (auferstandene) Jesus sprach, und es schrieb sie Didymos Judas Thomas auf und sagte: Wer die Deutung dieser Worte finden wird, wird den Tod nicht schmecken. J. Leipoldt und H. M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi (1960), S. 10.

τὸν ναὸν τοῦτον²². Damit korrespondiert aber die Tempeldemonstration, die gewaltsam den Kult unterbindet. Die für das Opfer notwendigen Tiere werden entfernt, und Jesus verbietet, Geräte durch den Tempel zu tragen. Dieses Verbot Jesu (Mark. 11, 16) ist nur sinnvoll, wenn damit Kultgeräte gemeint sind. Wäre damit lediglich einer Profanierung des Tempels gewehrt, so würde Jesus noch hinter dem rabbinischen Verbot, den Tempelplatz als Abkürzungsweg zu benutzen, zurückbleiben²³. Daß die Demonstration Jesu in diesem Sinne als messianisches Handeln verstanden wurde, daß dadurch dem Kult radikal ein Ende gesetzt ist, zeigt am deutlichsten ein Bericht, nach dem eine Verödung des Tempels durch ein Opferverbot an Feiertagen von seiten der Schule Schammais genau in der Weise erfolgte, wie durch die sogenannte Reinigung des Tempels (Talm. j. Jom *ḥob* 2, 61c, 13)²⁴:

Es war daselbst Bab ben Buta (Zeitgenosse Herodes des Großen) von den Schülern der Schule Schammais; der wußte, daß die Halakha war wie die Meinung der Schule Hillels. Einmal betrat er den Vorhof und fand ihn verödet (weil niemand mehr aufgrund der schammaitischen Lehrmeinung an einem Feiertag ein Opfer darbrachte). Da sprach er: Mögen veröden die Häuser derer, die das Haus unseres Gottes verödet haben! Was tat er? Er ließ 3000 Stück Kleinvieh vom Kleinvieh Qedars kommen und untersuchte sie betreffs (etwaiger) Leibesfehler und stellte sie auf dem Tempelberg auf...

²² In diesem kurzen Satz möchte ich das ursprüngliche Anklagewort sehen. Sowohl in der Szene am Anfang der synoptischen Apokalypse (Mark. 13, 2) wie in der Anklagerede gegen Stephanus (Apg. 6, 14) ist nur von der Zerstörung des Tempels die Rede, während die Fortsetzung, die Verheißung eines neuen Tempels, der in drei Tagen erstehen soll (Joh. 2, 20ff.), als Weissagung der Auferstehung Jesu gedeutet wird. In dieser Umdeutung des Wortes dürfte die Fortsetzung ihre Wurzel haben. Vgl. zur Problematik des Wortes R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*³ (1958), S. 126ff., dazu weitere Literaturangaben im Ergänzungsheft S. 17; ferner W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung* (³1956), S. 92ff. Die Deutung auf den Leib Christi nimmt auch Lohmeyer (A. 14), S. 327, für den Evangelisten an. Stets wird das Wort apokalyptisch verstanden. Mag entsprechend der jüdischen Erwartung dabei ein neuer Tempel erwartet sein, so liegt jedoch bei der Anklage der Ton auf dem Zerstören des alten. Nur so konnte dieses Wort zur Anklage benutzt werden und den Konflikt provozieren.

²³ Berakh. 9, 5: Man gehe nicht auf den Tempelberg mit seinem Stock, nicht mit seinen Schuhen, nicht mit einer Geldkatze, auch nicht mit Staub auf seinen Füßen. Man mache ihn nicht zu einem Richtweg (*compendiaria via*), um sich den Weg abzukürzen, und das Ausspeien ist erst recht verboten. P. Billerbeck, *Kommentar*, 2 (1924), S. 27.

²⁴ Billerbeck, 1, S. 852.

In jener Stunde wurde die Halakha festgelegt nach der Meinung der Schule Hillels, und niemand sagte ein Wort.

Der Kult ist durch Jesu Handeln beendet, denn jetzt wird sich die eschatologische Verheißung erfüllen, daß das Haus Gottes ein Bethaus sein wird für alle Völker (Jes. 56, 7).

Diese Perikope schließt mit V. 18: καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς, καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν. Dieser Abschluß²⁵ wird fast wörtlich in 14, 1 wiederholt: καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῃ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν. Die konkretere, auf das im folgenden Berichtete bezogene Aussage in 14, 1 dürfte im Zusammenhang der Leidensgeschichte gegenüber der allgemeineren von 11, 18 ursprünglich sein. Dürfen wir darum den ursprünglichen Zusammenhang der Leidensgeschichte mit 11, 1 beginnend annehmen, so finden wir in der Tempeldemonstration Jesu den konkreten Anlaß für den Todesbeschluß.

Alles zwischen 11, 18 und 14, 1 Berichtete ist erst mit der Formung des Evangeliums eingefügt worden. Wir dürfen darum in dieser Einfügung die ausführlichste und für unsere Frage ertragreichste Interpretation der Leidensgeschichte sehen.

Der Abschnitt enthält die Streitgespräche, die mit der Vollmachtsfrage anheben (11, 27–33), vom Gleichnis von den bösen Winzern (12, 1–12) unterbrochen werden und im folgenden den Gegensatz zwischen Jesus und den führenden Schichten seines Volkes demonstrieren, um in die Rede gegen die Schriftgelehrten zu münden (12, 13–40). Das Schwergewicht des ganzen Abschnitts liegt dann aber in dem 13. Kapitel, der synoptischen *Apokalypse*. Sie bedeutet die theologische Interpretation, während die Streitgespräche und das Gleichnis von den bösen Winzern eher im Sinne

²⁵ V. 18c und V. 19 sind Überleitung des Evangelisten zum Folgenden, wie vor allem die Bemerkung über die Zeiteinteilung zeigt. Aber auch die Bemerkung vom Erschrecken des Volkes über seine Lehre (!) ist eine stehende Formel des Evangelisten. Bultmann (A. 22), S. 36, hält zwar den ganzen V. 18 für Zutat der Redaktion. Es wäre dann aber zu unterscheiden zwischen der Redaktion der Leidensgeschichte und der des Evangeliums. Für das Evangelium ist an dieser Stelle der Todesbeschluß nicht notwendig, da er in 14, 1 wiederholt wird und dort erst wirksam wird. Dieser Widerspruch wird in der Auslegung Lohmeyers (A. 14), S. 237, deutlich: Der Erzähler «bekümmert sich nicht um die rechtlich festgelegten Folgen der eigenmächtigen Tat Jesu, spricht und weiß wohl auch nicht von Beschlüssen, die das Synhedrium faßte, sondern erzählt nur von der Absicht, die er wohl erschlossen hat, daß man Jesu ‚umbringen‘ wollte».

historischer Darstellung den Konflikt erklärt, der zur Hinrichtung Jesu führte.

Die Stellung der synoptischen Apokalypse unmittelbar vor dem Todesbeschluß, dem Anfang der Leidensgeschichte, wie er innerhalb des Evangeliums gesetzt ist, bedeutet die theologische Folgerung, daß das Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu angesichts des Fortgangs der Geschichte zur konkreten Erwartung des Kommens Christi ruft. Die Gemeinde, die ursprünglich dieses Ende bereits mit den Erscheinungen gekommen glaubte, sah sich zu dieser Erwartung gerufen, als sie realisieren mußte, daß die Erscheinungen des Auferstandenen Ereignisse innerhalb der Geschichte sind, auf die die Gemeinde zurückblickt. Während die Geschichte vom leeren Grab (Mark. 16, 1–8) eine derartige Historisierung der Auferstehung zum Ziel hat und damit den legitimen Ersatz für Erscheinungsberichte geboten haben mag, die in apokalyptischen Farben gehalten waren, bietet die synoptische Apokalypse die theologische Interpretation der Tatsache, daß das Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Ereignisse der Vergangenheit geworden sind.

Damit gewinnt das Leiden und Sterben Jesu endgültig die Bedeutung des Sühneleidens, und das heißt im Zusammenhang der nunmehr erwachenden *Naherwartung*, daß das Sterben Jesu den Gläubigen von der Angst vor dem Schrecklichen, das noch kommen mag (Mark. 13, 19f.), erlöst, so daß er angesichts des hereinbrechenden Endes sein Haupt erheben darf, weil seine Erlösung naht (Luk. 21, 28). Das Kommen Christi bedeutet für den Gläubigen ausschließlich Freude, weil durch das Leiden und Sterben seines Herrn das Gericht bereits vorweggenommen ist. Nunmehr gilt es allein, zu wachen, d. h. auf dieses Kommen bereit zu sein im Glauben an die mit dem Leiden und Sterben Jesu bereits geschehene Erlösung. Zweifellos hat die Gemeinde in diesem Stadium ihrer Geschichte, d. h. entsprechend der synoptischen Apokalypse im Markus-Evangelium, bis zur Zerstörung Jerusalems, dieses Kommen als unmittelbar bevorstehend erwartet. Ja, in dieser Zeit ist die *Naherwartung* erst als Ablösung der ursprünglichen Identifizierung der Erscheinungen mit der Parusie entstanden. Das Problem der Parusieverzögerung ist erst später entstanden und forderte lediglich die ständige Rückbesinnung auf die Erwartung, die an keinen Termin gebunden ist. Sie ist für die Synoptiker die Konsequenz des Todes Jesu angesichts seiner Auferstehung.

Hans-Werner Bartsch, Frankfurt