

Jesus und die Volksmenge : Kritik der Qualifizierung der óchloi in der Evangelienauslegung

Autor(en): **Hedinger, Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **32 (1976)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878535>

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.

Jesus und die Volksmenge

Kritik der Qualifizierung der óchloi in der Evangelienauslegung

Die synoptischen und johanneischen Traditionsschichten bezeichnen mit dem Singular óchlos oder mit dem Plural óchloi die "Volksmenge", die breite Masse. Sie bildet eine Art "namenlosen Hintergrund für Jesu Wirken"¹. Die óchloi folgen Jesus, staunen über ihn, preisen ihn (Luk. 12,1)². Nach Matth. 9,36 werden die óchloi als die Menge der Hilflosen, Erschöpften und Ermüdeten qualifiziert, deren sich Jesus erbarmt. Die Volksmenge erscheint als Träger religiöser und politischer Macht, die hinter Jesus steht. Vor ihr fürchten sich nach den synoptischen Evangelien die Hierarchen (Mark. 14,2 par.)³. Auch die johanneische Überlieferung lässt durchblicken, dass die Jesus bekämpfende jerusalemitische Oberschicht auf die Macht des óchlos stösst (Joh. 7,40ff.; vgl. 11,48–50). Diese Feststellung schliesst nicht aus, dass die óchloi vor allem in den Kleinen und Bedrängten bestehen, mit denen Jesus sich solidarisiert und identifiziert; mit den Armen im sozialen oder religiösen oder in beiderlei Sinn (Luk. 6,26; Matth. 5,3)⁴, mit den Kindern (Mark. 10,13ff. par.), mit den mikroí (Mark. 9,42 par.), und nēpioi (Matth. 11,25; Luk. 10,21).

1.

Die intensive, engagierte *Sympathie* Jesu für die óchloi (Matth. 9,36a)⁵, die wohlwollende Sympathie des óchlos für ihn wird von der breiten theologischen Tradition eher übersehen, die zwischen Glauben einerseits und Masse, Volksmenge andererseits sehr scharf trennt⁶. Dass in der Überlieferungsschicht Q die Wendung vom "bösen Geschlecht" auftaucht (Matth. 12,39; Luk. 11,29)⁷, kann die Zeugnisse vom positiven Verhältnis Jesu zu den óchloi nicht aufheben. "Die die Welt nicht achtet, die Kinder und Geringen, die Jünger und die Volksmassen zeugen für Jesus⁸."

¹ R. Meyer, óchlos, D: Theol. Wört., 5 (1954), 585–590, S. 587 u. 586.

² E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (1973), S. 333.

³ Hier erscheint zwar der Begriff laós. Zu beachten ist jedoch, dass in den Evangelien, vor allem bei Lukas, laós und óchlos promiscue gebraucht werden. Lukas versteht laós wie óchlos im Sinne von "breite Volksschichten im Unterschied oder im Gegensatz zu den führenden Kreisen", H. Strathmann, laós: Theol. Wört., 4 (1942), 49–57, S. 50.

⁴ Mark. 14,7 macht die Seligpreisung der Armen nicht rückgängig, kritisiert vielmehr die rigorose und puritanische Anwendung eines sozialen Prinzips, das die Person und Gegenwart Jesu und der ihn beschenkenden Frau übersieht. Eine starke Spannung zwischen Mark. 14,7 (und deren einziger Parallelstelle Matth. 26,11) und Luk. 6,26 kann dennoch nicht bestritten werden.

⁵ "Sym-pathie" als Übersetzung des Verbs in Matth. 9,36a: idōn dè toùs óchlous esplanchnísthē perì autōn.

⁶ Das positive Verhältnis zwischen Jesus und den óchloi lässt sich als Argument zugunsten der Qualifizierung des (ursprünglichen) Christentums als "plebejischer Religion" in Betracht ziehen, wie M. Weber sie vollzieht. Für Weber indessen ist der Begriff negativ geprägt, wie seine Charakterisierung der Psalmen als "spezifische Ressentimentdichtung" zeigt: M. Weber, Wirtschaftsgeschichte (1958), S. 280.

⁷ Die Apostrophierung richtet sich gegen die von Schriftgelehrten erhobene Zeichenforderung, die den Primat über Jesu Wirken gewinnen will.

⁸ G. Bertram, nēpios: Theol. Wört., 4 (1942), 913–925, S. 922.

Der óchlos besteht aus Galiläern, aber auch aus den kleinen Leuten Jerusalems⁹. Als weitere Charakteristika führt R. Meyer “starke Endzeiterwartung” und “Abneigung gegen den pharisäischen Nomismus” an¹⁰.

Die von R. Meyer herausgestellte Abneigung gegen den pharisäischen Nomismus als Kennzeichen des óchlos und die ebenfalls von ihm betonte Popularität des Pharisäismus¹¹ weisen auf die historische, religiöse und theologische Komplexität der Stellung Jesu zum jüdischen Volk. Die Gesetzlichkeit wurde einerseits von der Menge als Last empfunden, andererseits als Ideal verstanden, dem man im Streben nach religiöser Sicherheit nahe kommen wollte, gerade auch dazu, um die soziale Unsicherheit zu kompensieren¹². Dieser Sachverhalt erklärt, dass sich die “Menge” in ihrer Stellung zu Jesus spalten konnte¹³. Zur komplexen Stellung des óchlos zum Pharisäismus und zu Jesus sei ferner notiert: Der Pharisäismus war zur Zeit Jesu keine “in jeder Hinsicht in sich geschlossene Einheit”¹⁴. Popularität des Nomismus und des Pharisäismus decken sich also nicht. M. a. W., die Beliebtheit der pharisäischen Gruppierungen im Volk ist kein Beweis für die Herrschaft des Nomismus in den Herzen der óchloi. Schliesslich ist in den synoptischen Evangelien die Tendenz wahrzunehmen, “die Pharisäer als die typischen Repräsentanten eines dem Christentum feindlich gegenüberstehenden Judentums erscheinen zu lassen”¹⁵.

Im Folgenden soll untersucht werden, ob und wie die Evangelienauslegung das grundsätzlich positive Verhältnis Jesu zu den óchloi durchhält. Es genügt, eine kleine Zahl von Exegeten anzuführen. Sie sind typisch für die exegetische Tradition, bilden und bestätigen die opinio communis der herkömmlichen und herrschenden Dogmatik und Predigt zum Problemkreis: Jesus und die Volksmenge.

2.

Ob das gegenseitige positive Verhältnis zwischen Jesus und dem óchlos festgehalten oder preisgegeben wird, erweist sich in der Auslegung der *Passionsgeschichte*, besonders in der Auslegung derjenigen Perikopen, die von einer Beteiligung des óchlos, d.h. einer jüdisch-jerusalemischen Menge an der Verurteilung Jesu durch Pontius Pilatus berichten. Nach Mark. 15,11 bzw. Matth. 27,20 veranlassen die Hierarchen den óchlos, vor Pilatus

⁹ Meyer (A. 1), S. 588.

¹⁰ Ebd., S. 590.

¹¹ R. Meyer stellt dabei die Unbeliebtheit der rational geprägten sadduzäischen Bewegung der Oberschicht heraus, *Saddoukaïos: Theol. Wört.*, 7 (1964), 35–54, S. 54 und 51. M. Weber bezeichnet die “Kleinbürgerschichten” als Mutterboden des Pharisäismus: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 (1971⁵), S. 405.

¹² S. unten Anm. 39.

¹³ Vgl. Anm. 28.

¹⁴ H. F. Weiss, *Pharisaios*, B: *Theol. Wört.*, 9 (1973), 36–51, S. 37. Sehr scharf wird diese Tendenz von S. G. F. Brandon herausgestellt, *Jesus and the Zealots* (1967), S. 249, 320 und passim. Die Stärke des Buches von Brandon besteht darin, die “ausserpolitisch”-apologetischen Motive in der evangelischen Traditionsgeschichte aufzuspüren, d.h. der Tendenzen ansichtig zu werden, welche die von Rom und der priesterlichen Aristokratie betriebene Beseitigung Jesu auf die Pharisäer und schliesslich auf das ganze jüdische Volk abschoben. Darüber vernachlässigt oder überspringt er aber Jesu Kampf gegen den pharisäischen Nomismus, d.h. Jesu Ringen um die “innerjüdische” Befreiung, wie sie dem Volk auch unterhalb seiner mit Rom kooperierenden Oberschicht not tat.

¹⁵ Ebd.

für Barabbas¹⁶ und gegen Jesus Stellung zu beziehen. Zu Mark. 15,11 bemerkt Klostermann kurz und bündig: "Die Menge, deren Begeisterung die Hierarchen noch 14,2 fürchten, lässt sich ohne weiteres gegen Jesus einnehmen."¹⁷ Gegen Klostermanns "ohne weiteres" spricht schon das von Markus verwendete, mit *seismós* verwandte *anaseíein*, welches das "hierarchische" Tun als Aufwiegeln charakterisiert. Sodann setzt Klostermann einfach die Identität des in Mark. 15,11 auftretende *óchlos* mit demjenigen von 14,2 voraus. Dadurch macht er die Sympathie, die Jesus nach der Einschätzung der Hierarchen beim Volk genießt, zu einer bloss ephemeren. Er setzt eine wankelmütige, Jesus im entscheidenden Moment preisgebende Menge an die Stelle der breiten Massen und kleinen Leute, die hinter Jesus stehen; in Passionsbetrachtungen und -liturgien ist aus dem *óchlos* der Kleinen und Bedrängten Galiläas und Judäas der blutrünstige Mob geworden, den der "christliche" Antijudaismus zu seiner Selbstbestätigung brauchte.

Eine differenziertere Sicht als Klostermann vertritt E. Schweizer. Zu Mark. 15,10 – wo vom Neid der Hierarchen als Motiv der Auslieferung Jesu an Pilatus berichtet wird – schreibt er: "Es wird sich um eine erklärende Zwischenbemerkung des Evangelisten handeln, der damit wie überall . . . Volk und Behörde auseinanderhält und nur dieser die eigentliche Schuld zuschiebt, obwohl das Volk durch sie (V. 11) dann auch zum Ruf von V. 13f. aufgewiegelt wird."¹⁸ Der in Mark. 15,13 und in den drei anderen Evangelien überlieferte Ruf der Menge "Kreuzige ihn!" treibt dann Schweizer doch zur Bemerkung, es handle sich um eine "entschlossene Übernahme der Verantwortung durch das ganze Volk"¹⁹. Auch Schweizer setzt die Identität des *óchlos* vor Pilatus mit dem Volk voraus, das die Hierarchen fürchten. Ferner überspringt er mit der moralischen Kategorie "Verantwortung" die geschichtliche Ebene, die, folgt man dem markinischen "Aufwiegeln", in einem raffinierten Verantwortungslosmachen der Leute vor Pilatus bestand. Tendenziell bezeichnet Schweizer den Gegensatz zwischen der Behörde und dem Volk als Konstrukt des Evangelisten. Das zeigt auch seine den Geist paulinischer Anthropologie und Hamartologie atmende Reflexion, die generell "vom Menschen" redet und die geschichtliche Gegensätze überspielt, welche für das Dass und Wann der Hinrichtung Jesu massgebend waren: "Steht es mit dem Menschen so wie mit . . . den Jerusalemern, die lieber irgendeinen obskuren armen Sünder, von dem man nicht weiss, ob er Sympathie verdient oder nicht, losbitten, als dass sie zum Wege Gottes Ja sagten . . .?"²⁰

E. Schweizer kann sich für die Identifizierung der vor Pilatus stehenden Menge mit dem jüdischen Volk auf den Wortlaut von Matth. 27,25 berufen. Hier gebraucht der *óchlos* von V. 20 und 24, mit dem "feierlichen Ausdruck" *laós* qualifiziert²¹, die Rechtsformel: "Sein Blut komme auf uns und unsere Kinder." Will der Evangelist Matthäus mit dem Ausdruck *laós* das jüdische Volk dabei behaften, dass die Jesus ablehnenden Hierarchen seine Repräsentanten sind? Was sind das freilich für Repräsentanten, die doch nach Markus und besonders nach Lukas im Gegensatz zum *óchlos*, bzw.

¹⁶ Zu den historischen und iuristischen Schwierigkeiten, welche die Barabbasperikope bereitet, s. P. Winter, *On the trial of Jesus* (1974), S. 131ff.

¹⁷ E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (1950⁵), S. 160.

¹⁸ E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (1973), S. 175.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 196.

²¹ Schweizer (A. 2), S. 333.

laós stehen?²² Besonders P. Winter hebt scharf hervor, dass Lukas entschlossen davon absieht, das Volk als ganzes für die Kreuzigung Jesu verantwortlich zu machen²³.

E. Schweizer und die Mehrzahl der Exegeten²⁴ bestimmen das endgültige Verhältnis Jesu zum Volk aus theologischen Gründen von Matth. 27,25 her. Darum vermutet Schweizer beim Evangelisten Markus eine Tendenz, die Schuld des Volkes auf die Behörden abzuwälzen. Umgekehrt verfißt eine Minderheit von Exegeten die These, dass aus apologetischen Gründen die evangelischen Traditionen die Schuld an Jesu Kreuzigung von den Römern und den sie unterstützenden sadduzäischen Hierarchen mehr und mehr auf alle jüdischen Gruppierungen und auf das ganze jüdische Volk abschoben²⁵.

Schon durch den in Mark. 14,2 und den Parallelstellen angezeigten Verlauf der Verhaftung Jesu wird es unmöglich, das von synoptischen und johanneischen Traditionen bezeugte positive Verhältnis Jesu zu den óchloi und der óchloi zu ihm der Aussage von Matth. 27,25 zu opfern. Man mag in den sich gegen Jesus erhebenden Stimmen Stimmen des "Mob" sehen, den sich die Hierarchen willfährig gemacht haben: "All four Gospels report – and dramatize – a demonstration by a Jewish crowd demanding that Jesus should be crucified. And it is in the realm of historical possibilities that a mob, incited by opponents of Jesus, might have gathered outside the praetorium and shouted slogans of vindictive bitterness and hate."²⁶ Neben dem Mob, dem "Lumpenproletariat", haben sich auch weitere Gruppierungen als Helfershelfer der Hierokraten, der Erzfeinde Jesu, geriert, kleinbürgerliche Schichten, die unter dem Einfluss des pharisäischen Nomismus standen²⁷. Dieser Sachverhalt kann aber die generell und tendenziell herrschende gegenseitige Sympathie zwischen Jesus und der Volksmenge, den Galiläern und den kleinen Leuten Jerusalems, nicht aufheben. Dass freilich auch der Mob, das "Lumpenproletariat", am Tage seiner Hinrichtung nicht von seiner Liebe ausgeschlossen wurde, deutet die – handschriftlich nicht allzu gut bezeugte – Vergebungsbitte Jesu an (Luk. 21,34). Sie weist darauf hin, dass Jesu Wirken weder mit der Sympathie für die Kleinen und Vielen noch mit seinem Zorn gegen die Peiniger und Unterdrücker der Kleinen erschöpft ist.

²² In Luk. 24,19f. tritt im Rückblick auf Jesu Kreuzigung der Gegensatz zwischen der Aristokratie und dem laós deutlich hervor; vgl. dazu Anm. 3. Anders als der lukanische ist der priesterlich-aristokratische Sprachgebrauch, wie er sich in Joh. 11,50f. reflektiert. Das Oszillieren zwischen den Begriffen laós und éthnos, soweit es zur Rede des Kaiaphas gehört, deutet möglicherweise eine Disqualifizierung des Volkes an.

²³ Gegenüber Mark. 15,11 und Matth. 27,20 ist der Wortlaut von Luk. 23,18 blass und verschwommen. Um seine These zu stützen, muss Winter (A. 16), Anm. 23, für Luk. 23,13 eine problematische Textemendation vornehmen, die aus dem vorliegenden "die Oberen und der laós" "die Oberen des laós" macht.

²⁴ Vgl. das knappe statement von J. Schniewind: "Gottes Volk verwirft ihn", Das Evangelium nach Matthäus (1954⁷), S. 270. Von den Dogmatikern sei K. Barth erwähnt. In einer Kommentierung zu Mark. 15,11f. setzt auch er die Identität des Volkes mit den Stimmen voraus, die "Kreuzige ihn" rufen. Er bezeichnet dieses Rufen als "schlimmes Letztes". Doch schwenkt Barth nicht auf die antipopulistische Linie ein, wenn er unmittelbar nachher schreibt: "Und jenes schlimme Letzte wischt ja all das früher Berichtete auch sonst nicht aus: wie dieses Volk immer wieder freiwillig zusammenlief, wo Jesus stand und ging . . .", Die kirchliche Dogmatik, 4,2 (1955), S. 206.

²⁵ Neben Winter (A. 16) sei Brandon (A. 14) erwähnt. Zu Matth. 27,25 bemerkt Brandon, S. 303: "That such a terrible avowal of responsibility for the Crucifixion should have been attributed to the Jewish people by a Jewish author, writing for Jewish Christians, is only credible in terms of the situation in the Alexandrian Church in the aftermath of A.D. 70. What Matthew does, in effect, is to assert that the Romans could not be blamed for the Crucifixion."

²⁶ Winter (A. 16), S. 82.

²⁷ S. oben Anm. 11.

Nicht nur die synoptischen, sondern auch die johanneischen Traditionen machen den Gegensatz zwischen den Herrschenden, den *árchontes* (und den Pharisäern) und dem *óchlos* deutlich. Erstere bezeichnen Jesus als einen Volksverführer. Der *óchlos* hingegen ist, wie die unteren Organe der Behörde aussagen, von der Vollmacht seines Redens beeindruckt (Joh. 7,45ff.). Allerdings ist der *óchlos* kein geschlossener *projesuanischer* Block²⁸. Ausnahmen begegnen umgekehrt auch in der Einstellung der Autoritäten zu Jesus²⁹. In der Kommentierung von Joh. 7,45–52 weiss R. Bultmann den Gegensatz zwischen den Archonten und dem *óchlos* theologisch und christologisch zu würdigen: “Dass der *óchlos* beunruhigt wird, und dass es im *óchlos* Gläubige gibt – wie unbeständig sie durchweg sein mögen –, während die offiziellen Autoritäten, aufs Ganze gesehen, unerschüttert bleiben, das macht anschaulich, dass bei denjenigen, die nach den Massstäben der Welt die Fragwürdigsten sind, am ersten Empfänglichkeit für das Wort des Offenbarers zu finden ist.”³⁰ Für S. Schulz ist der *óchlos* Gefangener des “typischen Missverständnis[es] der Welt, die in Christus den Garanten irdischer Macht oder irdischen Reichtums” haben will³¹. In und mit der Apostrophierung perverser Bedürfnisse werden auch die natürlichen Bedürfnisse disqualifiziert. Bultmann wertet den *óchlos* nicht im selben Mass ab. Von Joh. 6,14f. lässt sich freilich auch Bultmann zu einer teilweise negativen Bewertung der “Menge” bewegen; doch konzediert er ihr auch hier – in und mit dem Missverständnis des Zeichens – ein richtiges Verständnis Jesu³². An der erwähnten Stelle, Joh. 6,14f., erläutert er den Begriff “Welt” als die religiös Massgebenden und Mächtigen, welche die Menge in die Fragwürdigkeit und Ohnmacht treiben³³. In der Auslegung der johanneischen Passionsgeschichte übergeht Bultmann diese Bestimmung der “Welt”. Mit “Welt” bringt er hier die Hierarchen und das Volk unter einen Hut. Er bezeichnet die Hierarchen, die “wir haben keinen König ausser dem Kaiser” schreien (Joh. 19,15e), als die Repräsentanten des Volkes. Der früher von ihm zugestandene Antagonismus zwischen beiden ist aufgehoben. Der Begriff “Welt” umfasst nun das ganze jüdische Volk, ja das Menschsein überhaupt: “Die Welt ist in ihrem Hass gegen die Offenbarung imstande, ihre Hoffnung preiszugeben, die sie auch als gottfeindliche Welt bewegt in dem vielleicht uneingestandenem . . . Wissen um ihre eigene Unzulänglichkeit, Vergänglichkeit, Unerfülltheit.”³⁴ Jetzt gehört auch der *óchlos* zur Welt, die ihre Sicherheit aus dem Gesetz gewinnt³⁵; zur Welt, die den Offenbarer nicht aufnimmt, zur *massa perditionis*³⁶.

²⁸ Joh. 7,43 und 7,12. In 7,20 tritt, ähnlich wie in Mark. 3,21f., eine Menge auf, die meint, Jesus hätte einen Dämon.

²⁹ Joh. 7,50. 12,42 spricht von einer grossen Quantität glaubender Archonten, die ihren Glauben allerdings in den Schranken der Heimlichkeit belassen.

³⁰ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1953¹³), S. 235.

³¹ S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes* (1972), S. 99, zu Joh. 6,14f.

³² Bultmann (A. 30), S. 158.

³³ Bultmann (A. 30), S. 234, Anm. 6, will die Macht der Welt, bzw. die Ohnmacht des *óchlos* nur im streng religiösen Sinn verstehen; den Miteinbezug der sozialen Ebene schliesst er radikal aus. Er parallelisiert den *óchlos* mit dem ‘am hā-’āreš der rabbinischen Literatur. Zur Zeit Jesu war dieser in der Tat nicht identisch mit dem “religiös und sozial gedrückten kleinen Mann”, an den sich die messianische Botschaft Jesu vorzüglich wandte, dazu R. Meyer, *der ‘am hā-’āreš*: *Judaica* 3 (1947), S. 194. Der religiös und sozial Gedrückte gehört jedoch zum nichtpharisäischen ‘am hā-’āreš; darum ist die Bultmannsche Trennung zwischen religiöser und sozialer Ohnmacht nicht akzeptabel.

³⁴ Bultmann (A. 30), S. 515.

³⁵ Ebd., S. 235; vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1953), S. 369.

³⁶ Bultmann (A. 30), S. 34f. Bultmann bemerkt freilich zu Joh. 1,12, dass es “Ausnahmen in der *massa perditionis*” gibt, über deren Zahl der Text keinen Aufschluss erteilt.

3.

Für Bultmanns Hamartologie, d.h. für die Bestimmung “des” Menschen als Sünder, bleibt faktisch das Selbstverständnis und der Lebensvollzug der religiös (und sozial) Mächtigen massgebend. Sünde besteht in der Sicherheit und Selbstbehauptung, die Entscheidung des Glaubens in deren Preisgabe³⁷. Dass die Sünde der religiös (und sozial) *Ohnmächtigen* tendenziell eher in Resignation und Trägheit³⁸ besteht, übersieht Bultmanns Hamartologie. Diese Kritik wird auch durch K. H. Rengstorfs These und Hinweis nicht ausser Kraft gesetzt, dass zur Zeit Jesu die “pharisäische Frömmigkeit der Sicherung gegenüber Gott” gerade in den “nichtwohlhabenden Kreisen des Volkes gepflegt wurde”.³⁹ Religiöse Sicherung kann in der Tat Kompensation für mangelnde soziale Sicherheit sein. Das beweist den von Bultmann für den johanneischen óchlos bestrittenen Zusammenhang zwischen dem religiösen Selbstverständnis und der sozialen Situation.

Für die meisten Exegeten bleibt das positive Verhältnis zwischen Jesus und der grossen Masse nur Episode. Diese Meinung vertritt schliesslich selbst R. Meyer, Bearbeiter des Begriffes óchlos im Theologischen Wörterbuch. So sehr er zunächst die Nähe der óchloi zu Jesus heraushebt⁴⁰ – eine unaufhebbare Differenz zwischen beiden meint er doch feststellen zu müssen. Die Volksmenge sei Jesus “mit anderen Hoffnungen” entgegengetreten, als er sie erfüllen konnte, nämlich mit Hoffnungen im “Rahmen einer nationalen Eschatologie”⁴¹. Diese Lösung des óchlos von Jesus beinhaltet mehr als eine Distanzierung von den apokalyptisch-politischen Bewegungen in der Judenheit des ersten und zweiten Jahrhunderts; sie ist vor allem eine Distanzierung von der jüdischen Hoffnung auf Befreiung von der römischen Fremdherrschaft. Solche Hoffnung wurde und wird von der christlichen Exegese rasch als irdische, nationalistische und partikularistische abgeschrieben. Nicht abgeschrieben wird sie von derjenigen synoptischen Tradition, die Jesus das die Völker versklavende Herrschaftsprinzip vehement ablehnen lässt (Mark. 10,42 par.).

In der protestantischen Theologie- und Geistesgeschichte ist das populistische Missverständnis Jesu Christi radikal abgelehnt worden, das aus Jesus den Erfüller ambivalenter und perverser Lebenswünsche der breiten Massen macht – man denke an Luthers Kritik am Herrn Omnes und an Kierkegaards Bindung der Kategorie des Ethischen und des Religiösen an den “Einzelnen”⁴². Darüber ist aber die (deutsch-)protestantische Theologie und Frömmigkeit dem antipopulistischen Missverständnis Jesu verfallen.

Jesu Sympathie zu den óchloi, seine Bejahung ihrer natürlichen Sehnsucht nach Gerechtigkeit, auch nach effizienter nationaler Befreiung, darf nicht bagatellisiert oder zur blossen Episode gemacht werden. Es mag sein, dass die Christenheit in der dritten Welt Jesu Nähe zu den óchloi ganz neu entdeckt.

Ulrich Hedinger, Zürich

³⁷ R. Bultmann (A. 35), S. 369.

³⁸ Über die Bestimmung der Sünde als Trägheit vgl. Barth (A. 23), S. 452ff. Freilich bleibt Barths Hamartologie im Rahmen der Ontologie, d.h. sie verzichtet auf eine soziologische und geschichtliche Unterscheidung der Sünde als Hochmut und als Trägheit.

³⁹ K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (1966), zu Luk. 6,20.

⁴⁰ S. Anm. 10.

⁴¹ Meyer (A. 1), S. 590.

⁴² S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachricht zu den philosophischen Brocken*, Ges. Werke, 17, übers. von Hans Martin Junghans (1958), S. 60. Der puritanische Charakter seines Individualismus wird in der Ablehnung des “jüdischen Hängen(s) an Verheissungen für dieses Leben . . . und anderem Derartigem” (ebd., S. 108f.) manifest.