Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 77 (1983)
Heft: 3

Artikel: Jesu Protest gegen seine Hinrichtung : Ueberlegungen zu einer Karfreitagspredigt über Markus 14, 47 und Markus 15, 34
Autor: Hedinger, Ulrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-143033

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ULRICH HEDINGER

Jesu Protest gegen seine Hinrichtung

Ueberlegungen zu einer Karfreitagspredigt über Markus 14, 47 und Markus 15, 34

Infragestellung des unpolitischen Verständnisses von Jesu Ende durch die Kreuzestheologie

Noch und noch zeichnen Theologie und Frömmigkeit das Bild eines Jesus, der willig in den Tod ging und in seiner Hinrichtung durch Pilatus das Handeln Gottes erblickte. Je mehr ich in meinem Leben die Todesstrafe ablehnte, desto mehr habe ich mich von dieser Auffassung der Kreuzestheologie entfernt. Wo die Beseitigung Jesu von Nazareth durch das Imperium Romanum, genauer: durch die mit dem Römischen Reich kollaborierende Oberschicht Judäas, «dialektisch» als Heilstat Gottes ausgegeben wird, da ist der Grundstein gelegt zu einer unpolitischen Hinnahme der Imperatoren und Imperien — bis hin zu den Sachzwängen, welche die Menschen töten.

Ich weiß, daß viele Aussagen des Neuen Testamentes, insbesondere die paulinische und johanneische Theologie, die Kreuzigung Jesu entpolitisieren. Sie tun es auf imposante Weise, und zwar darum, weil es ihnen weitgehend gelingt, das Kreuz unter einen ganz anderen Titel als denjenige der Ermordung des Anwaltes der Armen und Bedrängten zu rücken: unter den Titel des Gehorsams, des Vertrauens, des stellvertretenden Leidens. Für meine Karfreitagspredigt, die nicht schon eine heimliche Osterpredigt sein soll, wähle ich zwei synoptische Texte, die noch nicht in den Sog dieses Themawechsels geraten sind; in der Regel möchte ich nicht gegen die Texte, sondern in Uebereinstimmung mit ihrer Tendenz predigen. Ich wähle Markus 14, 47, den Bericht über den Widerstand eines Anhängers Jesu gegen dessen Verhaftung, und Markus 15, 34, den im aramäischen Wortlaut überlieferten Verzweiflungs- und Gebetsschrei Jesu am Kreuz. Beide Stellen dürften dem Anspruch geschichtlicher Wahrheit genügen[1]. Beide Stellen stehen quer zur Kreuzestheologie, welche die Tötung Jesu als Heilshandeln Gottes rechtfertigt; sie begründen die Differenz zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem willig in die Todesabgründe schreitenden Christus.

Kurzer Widerstand gegen die Verhaftung Jesu (Markus 14, 47)

Markus 14, 47 weist mit den Parallelstellen aus den anderen Evangelien darauf hin, daß die Anhänger Jesu nicht zum vornherein auf jegliche

Ausübung von Gegengewalt gegen die Verhaftung verzichtet haben. Zwar ist es nach Markus (im Unterschied zu Matthäus 26, 51 und erst recht zu Johannes 18, 10, wo der Widerstehende Simon Petrus heißt) wahrscheinlich nicht einer aus dem engsten Kreis Jesu, der das Schwert zog und einen bewaffneten Häscher verletzte, sondern ein Sympathisant, der die Verhaftung zu verhindern trachtete. Ich zweifle allerdings daran, daß es bloß «ein zufälliger Zuschauer» war, der aus einer Anwandlung von Sympathie heraus sich für Jesus wehrte. Diese Interpretation vertritt der Neutestamentler Eduard Schweizer. Wenn er betont, daß Jesus keine andere Unterstützung erhielt als die eines ungeschickten, mit ihm sympathisierenden Zuschauers[2], so werden schon die Umrisse der erbaulichen Kreuzestheologie sichtbar: Jesus wurde von (fast) allen Menschen verlassen — er aber hat die Sünder nicht verlassen.

Daß der Gedanke an Gegengewalt nicht bloß in einem ungeschickten Zuschauer auftauchte, das geht wohl auch aus den in Lukas 22, 35 und 38 notierten Ueberlegungen Jesu zur Schwerterbeschaffung hervor. Diese Ueberlegungen sind freilich durch die herrschende Theologie spiritualisiert und zu einem Aufruf zur Wappnung gegen die Anfechtungen der Jüngerexistenz entschärft worden. Berichte und Ueberlieferungen, die auf einen erwogenen Widerstand Jesu gegen die drohende Hinrichtung schließen lassen, werden zu Momenten der Kreuzestheologie uminterpretiert, etwa zur allgemein gültigen Mahnung, auf die «Sicherung des Lebens» zu verzichten[3]. Die mit dem Lebensverlust Bedrohten sind aber sicher nicht die rechten Adressaten der Mahnung, sich zu «entsichern»!

Liest man Lukas 22, 36 und 38 ohne die Brille der Kreuzestheologie, dann lassen sich die Verse bei der Aussage behaften, daß der engste Umkreis Jesu, vielleicht Jesus selbst, den Gedanken eines bewaffneten Widerstandes zumindest erwogen hat. Jedenfalls hatte Jesus nicht die Intention, sich freiwillig zu ergeben; das zeigt die Tatsache, daß er in der Nacht verhaftet wurde[4]. Der Gedanke an bewaffneten Widerstand ist allerdings bald aufgegeben worden; zumindest hat ihn Jesus angesichts der Sinnlosigkeit des Widerstandes gegen die Uebermacht fallenlassen. Möglicherweise hat er dafür, daß er sich faktisch — von einem ungeschickten Versuch abgesehen — widerstandslos verhaften ließ, vom Verhaftungskommando die Zusage eingehandelt, daß seine Anhänger nicht behelligt würden[5].

Religiöse Ueberhöhung des Verzichtes auf Widerstand

Markus berichtet einzig die kurze Tat der Gegengewalt, die für den Ereignisablauf sozusagen bedeutungslos war. Die Evangelisten Matthäus und Johannes hingegen sind beflissen, dem militanten Anhänger

das Wort Jesu zurufen zu lassen: «Stecke dein Schwert in die Scheide!» Bei Lukas fehlt (wie bei Markus) diese Aufforderung, was vielleicht ein Anzeichen dafür sein kann, daß gerade Lukas (oder die lukanische Tradition) Jesus nicht als absoluten Pazifisten auffaßte wie Matthäus (oder die matthäische Tradition). Immerhin lenkt auch er von der Tat des Anhängers ab, indem er das Augenmerk des Lesers auf die — einzig von ihm berichtete — Heilungstat Jesu am verletzten Knecht richtet[6].

Im Matthäus-Text ist Jesu Aufforderung zum Verzicht auf das Schwert Einleitung zu einer Sentenz, deren Gehalt zu den Ereignissen des Karfreitages eigentlich nichts auszusagen vermag, ja eine gefährliche Umkehrung suggeriert, die durch den Karfreitag Lügen gestraft wird: «Alle, die nicht zum Schwert greifen, werden nicht durch das Schwert umkommen.» Weiter versucht Matthäus, falschen Folgerungen aus Jesu Aufforderung durch den spekulativen Gedanken zuvorzukommen, daß Jesus den Vater um Entsendung von mehr als zwölf streitbaren Engelslegionen bitten könnte, wenn er nur wollte[7]. Aber Jesus macht von diesem Wollen und Können keinerlei Gebrauch. Darin besteht Jesu Autorität und Gehorsam, daß er auf die Beanspruchung der himmlischen Uebermacht verzichtet[8]: Die Kategorie des gewollten Verzichtes vermittelt zwischen dem pazifistischen Verhalten Jesu und der himmlischen Allmacht seines Vaters. Die Kreuzestheologie feiert diese Kategorie mit großer Begeisterung. Schweizer lobt sie im Hinblick auf die Menschen, «die alles Böse mit himmlischer Gewalt ausrotten» wollen[9].

So aber führt die Kreuzestheologie die Anthropologie in die Enge: Nach ihr sind die Menschen entweder Bösewichte, welche die andern ausrotten, oder sie sind Fanatiker des Guten, welche das Böse ausrotten (oder ausrotten möchten). Die dritte Möglichkeit kennzeichnet das Verhalten Jesu, der sich willig in den Tod schicken läßt. Eine vierte Möglichkeit existiert nicht: Sie bestünde darin, den Teufelskreis zu durchbrechen, in dem die Menschen entweder böse oder Opfer des Bösen (bzw. der fanatischen Guten) sind. Diese Engführung ist unter dem römisch-abendländischen Imperialismus zur schwer veränderbaren, harten Wirklichkeit geronnen.

Jesu Aufschrei am Kreuz — Vorstufe zu höherer Glaubensgewißheit?

In den Qualen am Kreuz drückt Jesus den Protest gegen seine Hinrichtung nur noch als Verzweiflungsschrei aus. Nach Markus 15, 34 fällt er zusammen mit dem Anfang des Psalmes 22: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Die griechisch geschriebenen

Evangelien des Markus und des Matthäus führen diese Worte aus dem hebräisch geschriebenen Psalm in der aramäischen Muttersprache Jesu an: «Elohi, Elohi, lama sabachthani?» (Die Evangelisten Lukas und Johannes haben eine solche Frage des Gottessohnes nicht ertragen und sie darum «ausgelassen»). Die herrschende Theologie interpretiert und kommentiert diesen Aufschrei Jesu so, daß er seinen Ernst verliert. Zwar bemerkt Schweizer zunächst, er sei «radikalster Ausdruck der Einsamkeit des Leidens Jesu, das als Verlassensein nicht nur von Menschen, sondern von Gott durchlebt werden muß»[10]. Schließlich aber macht er aus dem Schrei Jesu die Frage «nach einem Glauben, das sich das Wissen um die Wirklichkeit Gottes schenken läßt bis hinein in die Zeiten der Verlassenheit»[11].

Aehnlich interpretiert Karl Jaspers im Rahmen seiner Philosophie der Transzendenz: Er stellt Jesu Verzweiflungsfrage und -klage in den Horizont des «Umschlages», der im Psalm 22 geschieht, des Umschlages von der Klage zur Vertrauensäußerung: Gott hat sein Angesicht nicht vor dem Elend des Elenden verborgen (Psalm 22, 25)[12]. Solche Auslegungen nehmen weder den Aufschrei Jesu noch den Psalm 22 ernst. Die zweite Hälfte des Psalmes 22 redet im Modus des Dankes und der Hoffnung von der konkreten, welthaften, etwa im Sattwerden der Hungernden erfahrbaren Befreiung von Verfolgung und Elend. In der Kreuzestheologie jedoch wird die reale Veränderung von Psalm 22 zur «Dialektik» zwischen den Todesqualen Jesu und seiner tiefsten, von der «Welt» gelösten Zuversicht und Gottesgewißheit. Das entspricht der Rechtfertigung der an Jesus vollzogenen Todesstrafe als Heilshandeln Gottes.

Versuch, den Protest Jesu gegen seine Kreuzigung ernst zu nehmen

Wie aber wird der Protest Jesu gegen seine Kreuzigung theologisch ernst genommen? Ich kann hier nur summarisch auf diese für jede Karfreitags- und Osterpredigt, ja für das Verständnis des Evangeliums überhaupt zentrale Frage eingehen.

Aufschrei und Protest Jesu gegen seine Hinrichtung können nur so ernst genommen werden, daß sein Kreuz nicht zur Rechtfertigung oder auch bloß Bagatellisierung der menschlichen Leiden und der Menschen angetanen Brutalität mißbraucht wird[13].

Der Protest Jesu darf durch die Verkündigung von Ostern und Pfingsten nicht abgeschwächt werden. Der Karfreitag, die Mordtat des Pilatus an Jesus, kann auch nicht um Ostern willen gerechtfertigt werden, was immer theologisch unter Ostern zu verstehen ist.

Die nordamerikanische «Gott-ist-tot-Theologie» hat den Verzweif-

lungsschrei Jesu am Kreuz ernster genommen als die «dialektische» Kreuzestheologie im deutschen Sprach- und Kulturraum[14]. Sie läßt ihn in seiner Härte gelten. Sie faßt ihn nicht als «Durchgangspunkt» zu einer höheren Gottesgewißheit auf. Die Todesqualen und der Todesschrei Jesu sind keine «Trauerarbeit», der eine psychische oder religiöse Befreiung folgt. Die «Gott-ist-tot-Theologie» beantwortet die Klage des gekreuzigten Jesus mit dem Satz: Gott ist in unserer Geschichte gestorben (God has died in our history).

Ich stimme dieser Folgerung zu, wenn Gott der patriarchalische Gott ist, der die Leiden zur Strafe und Läuterung der Menschen schickt oder seine rächende Supermacht nur durch den Hinrichtungstod seines Sohnes aufzuheben vermag.

Ich stimme dieser Folgerung zu, wenn Gott die Erstursache allen Geschehens ist, welche, was für ein Gewicht immer dem Netz sekundärer Ursachen zukommen mag, die Mordtat des Pilatus an Jesus zum Instrument ihres souveränen Bewirkens macht.

Ich stimme dieser Folgerung zu, wenn Gott die (bei E. Jüngel und J. Moltmann in den Einzelheiten verschieden gezeichnete) abgründige Wesenheit ist, die gerade und nur durch den selber erfahrenen Tod (genauer: durch die zugleich selber vollzogene und selber erfahrene Hinrichtung) der Gott des Lebens und Heils sein soll — man weiß nicht wie.

Ich stimme dieser Folgerung zu, wenn Gott als Gottheit definiert wird, in der «mehr ist als Liebe»[15].

Ich möchte dieser Folgerung der «Gott-ist-tot-Theologie» n i c h t zustimmen, insofern Gott als Liebe, als Sehnsucht der Liebe und als Sehnsucht nach Liebe verstanden, geglaubt und erhofft werden kann. Dann nämlich ist Gott in der jetzigen Geschichte und Gesellschaft nicht das allmächtige Wesen, nicht der grandiose Mythos, der in einer raffinierten «Dialektik» von Macht und Ohnmacht sich selbst noch in die Mordtat des Pilatus zu integrieren vermag. Dann ist Gott am Tage des Triumphes der Imperatoren über Jesus und die Seinen nicht stärker als die weinenden Frauen, die dem gekreuzigten Jesus beigestanden sind. (Die Behauptung der Kreuzestheologie, Jesus habe seine Leiden ganz allein durchstehen müssen, ignoriert diese Frauen.)

Der Karfreitag muß nicht der letzte Tag der Geschichte sein. Die von Schweizer im Bann der Kreuzestheologie beschworene Alternative: «Entweder muß sich Jesus kreuzigen lassen oder er müßte ein Gott sein, der seine Gegner zerschmettert»[16], wird dann den furchtbaren Anschein ihrer Wahrheit verlieren, wenn der «Umschlag» von Psalm 22 als real-geschichtlicher Prozeß eintritt, wenn die Menschen sich nicht mehr zerschmettern und verstümmeln, sich keine Kreuze mehr auf-

stellen, nicht mehr das Profitstreben anbeten müssen, das Atom- und Hungerbomben erzeugt. Dieser real-geschichtliche Prozeß gehört zum Inhalt der Verkündigung von Ostern, Pfingsten und des Reiches Gottes — sonst gleitet sie in den Mythos zurück[17].

Anmerkungen

1 Markus 14, 47 erfüllt nach Eduard Schweizer diesen Anspruch darum, weil der Zwischenfall «ohne jede theologische Abzweckung» berichtet wird (Das Evangelium nach Markus, 1973, S. 173). Die sich in dieser Ausführung zeigende Tendenz zu einer Geschichte ohne Theologie und zu einer Theologie ohne Geschichte lehne ich freilich ab. Markus 15, 34 kann den Anspruch auf geschichtliche Wahrheit darum erheben, weil sein Inhalt dem sich bald entwickelnden Bild vom gehorsam, vertrauensvoll, in aller Anfechtung dann doch freiwillig sterbenden Christus widerspricht.
2 A. a. O., S. 173.
3 So Karl Heinrich Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas, 1974, S. 249.
4 Siehe S. G. F. Brandon, Jesus and the Zealots, 1967, S. 351.
5 F. Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc, 1975, S. 289, n. 178. Schimmert in Johannes 18, 1—12 noch ein solcher historischer Sachverhalt durch? Eingespannt in die johanneische Dialektik von Kreuzigung und Verherrlichung Jesu macht der vorliegende Text aus Jesus den, der souverän und triumphal seine Feinde zu ihrem finsteren Handeln auffordert.
6 Lukas 22, 51.
7 Matthäus 26, 53.
8 Zum geschichtlichen Hintergrund der pazifistischen Auffassung Jesu durch Matthäus siehe Brandon, S. 306.
9 E. Schweizer, a. a. O., S. 325.
10 A. a. O., S. 204.
11 A. a. O., S. 205.
12 Die großen Philosophen, Bd. 1, 1959, S. 206.
Im Kreuz geschieht nach Jaspers die «Vergewisserung des Eigentlichen im Scheitern alles dessen, was Welt ist» (S. 207). Jaspers bewegt sich hier auf einer philosophischen Parallelroute zur Kreuzestheologie; dadurch gerät er in die Nähe der Kritik, die er andernorts selber — ansatzweise — gegen die Kreuzestheologie anführt (vgl. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962, S. 230).
13 Nicht auf ethischer, wohl aber auf dogmatischer Ebene gelangt Karl Barth zu einer problematischen Lehre von der «Schattenhaftigkeit der menschlichen Leiden» (vgl. U. Hedinger, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend, 1972, S. 91f.). Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie ist m. E. nicht so zu bestimmen, da die Leiden der Menschen dem Leiden Christi gleichsam hierarchisch untergeordnet werden.
14 Thomas J. J. Altizer/William Hamilton, Radical Theology and the death of God, 1966.
15 Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, S. 225.
16 A. a. O., S. 203.
17 Mein eben erscheinendes Büchlein: Die Hinrichtung Jesu von Nazareth, Dahlemer Heft 8, 1983, ist ein Versuch, christliche Theologie ohne Rechtfertigung der Hinrichtung Jesu zu entwerfen.