

# »BIST DU DER MESSIAS, DER SOHN DES HOCHGELOBTEN?« (MK 14,61)

Zur Bedeutung des Psalters als Matrix der neutestamentlichen Passionserzählungen

*Michael Theobald*

Verstand Jesus sich als »Messias«? Bekannte Petrus ihn als solchen bei Cäsarea Philippi und, wenn ja, wie nahm Jesus sein Bekenntnis auf? Wie steht es mit der Frage des Hohenpriesters an ihn im Sanhedrin-Prozess: »Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?« Wie sind die Titel zu verstehen? Wurde die Frage im Verhör überhaupt gestellt und, wenn ja, welche Antwort gab Jesus? Versah er seine Antwort auch mit den Ergänzungen, die bei Markus zu lesen sind: »Ich bin es, und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen« (Mk 14,62)? Fragen über Fragen, welche die Forschung seit langem umtreiben.

Martin Hengel und manch andere vertreten die Ansicht, dass sowohl die Szene von Cäsarea-Philippi als auch die vom Verhör Jesu durch den Hohenpriester die historischen Abläufe korrekt wiedergeben.<sup>1</sup> Wer diese Ansicht *nicht* teilt, stattdessen für eine *nachösterliche* Herkunft des Christus-Prädikats plädiert, kann sich der genannten Fragen aber nicht einfach im Handstreich entledigen, sondern muss erklären, wie das Prädikat an den fraglichen Stellen (und weiteren, deren Zahl allerdings verschwindend gering ist<sup>2</sup>) in die jesuanische Überlieferung gelangte – eine Forderung, der indes nur selten entspro-

---

<sup>1</sup> MARTIN HENGEL, Jesus der Messias Israels, in: DERS./ANNA MARIA SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 1–80; vgl. DERS., Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das »messianische Sendungsbewusstsein« Jesu (1992), in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen 2006, 259–280; PETER STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1997, 107–125 (zu Mk 8,27–33); vgl. aber auch ROBERT ROWE, God's Kingdom and God's Son. The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingships in the Psalms, Köln u.a. 2002.

<sup>2</sup> Bei Mk begegnet Χριστός sieben Mal, kombiniert mit υἱός im Incipit 1,1 (+ Ἰησοῦς) sowie 14,61 mit ὁ βασιλεύς 15,32; in 12,35–37 wird die These der *Schriftgelehrten* diskutiert, der zufolge der Messias auch »Sohn Davids« sei (V.35); außerdem 9,41; 13,21. – In der Logienquelle fehlt der Titel ganz; vgl. HARRY T. FLEDDERMANN, Q. A Reconstruction and Commentary, Leuven 2005, 917–935 (Concordance); Mt bietet 16, Lk zwölf Belege, wobei das Sondergut der beiden kein historisch möglicherweise interessantes Material über Mk hinaus beisteuert.

chen wird.<sup>3</sup> Hans Conzelmann etwa – um einen prominenten klassischen Autor zu nennen – erweist in seinem RGG-Artikel von 1959 im Anschluss an Rudolf Bultmann die genannten Passagen als redaktionell, um dann zu erklären: »Zusammenfassend ergibt sich also, dass Jesu Selbstbewusstsein nicht in der christologischen Titulatur greifbar ist. Diese wird ihm vom Glauben der Gemeinde beigelegt.«<sup>4</sup> Warum und wodurch veranlasst, sagt er nicht. Anders Nils Alstrup Dahl, der in seinem Beitrag von 1960 mit dem Titel »Der gekreuzigte Messias« die Frage nach dem historischen Haftpunkt für die nachösterliche Verwendung des Messiasbekenntnisses mit dem Hinweis auf den *titulus crucis* zu beantworten sucht, dessen Historizität er gegen Rudolf Bultmann verteidigt: »Dass der Messiasitel unlösbar mit dem Namen Jesus verbunden wurde, lässt sich nur unter der Voraussetzung erklären, dass Jesus wirklich als Messias gekreuzigt worden ist.«<sup>5</sup> Ferdinand Hahn pflichtet Dahl in seinem

-----  
<sup>3</sup> Das wäre aber notwendig angesichts der Strategie vor allem von MARTIN HENGEL (s. Anm. 1), den jesuanischen Messias-Anspruch *via negationis* plausibilisieren zu wollen, indem er die *Selbstverständlichkeit*, mit der die Forschung weithin annimmt, der Titel habe von Anfang an und in aller Breite wie aus heiterem Himmel den nachösterlichen Glauben erobert, dekonstruiert (s. Anm. 1). Vgl. etwa RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>1968</sup>, 51, zur nachösterlichen Christologie: »Selbstverständlich ist, dass Jesus den alten Titel des »M e s s i a s«, d.h. gesalbten Königs, erhielt, wie nicht nur die synoptische Tradition bezeugt, sondern wie es auch Paulus deutlich voraussetzt. Nur aus diesem Grunde konnte dann ja im hellenistischen Christentum der Doppelname Ἰησοῦς Χριστός erwachsen«. Inwiefern dies *selbstverständlich* ist, führt er nicht aus.

<sup>4</sup> HANS CONZELMANN, *Jesus Christus*, in: RGG<sup>3</sup> 3 (1959), 619–653, 633; zum »Bericht vom Verhör« Jesu im Prozess führt er aus: »[...] die Analyse zeigt, daß die Gemeinde keinen Augenzeugenbericht darüber besaß. Sie gestaltete den Hergang, wie sie sich ihn eben vorstellte. Natürlich nahm man in der Rückschau an, daß die Messianität Jesu der Hauptpunkt der Verhandlung gewesen sei; so bildet sie die Mitte des ganzen Verhörs« (646); ähnlich bereits u.a. HERBERT BRAUN, *Der Sinn der neustamentlichen Christologie* (1957), in: *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, 246ff.; 249ff.

<sup>5</sup> NILS ALSTRUP DAHL, *Der gekreuzigte Messias*, in: HELMUT RISTOW/KARL MATTHIAE (Hrsg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 149–169, 159f. = DERS., *The Crucified Messiah and other essays*, Minneapolis 1974, 10–36, 24; a.a.O., 14: »Many questions arise, of which I select one: the question of the meaning and legitimacy of saying that Jesus has been crucified as the Messiah [...]«; RUDOLF BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen <sup>1970</sup>, 293, zu Mk 15,1–27: »Der Bericht ist keine einheitliche Komposition. In V.1–5 konkurriert, wie längst beobachtet, V.2 mit V.3–5, und zwar ist V.2 sekundäre Erweiterung; dann ist aber auch der mit V.2 zusammenhängende V.26 (Kreuzesinschrift) als sekundär erwiesen. Der Zweck dieser Zusätze ist klar: wie in dem sekundären Bericht 14,55–64 soll die Darstellung unter den Gesichtspunkt gestellt werden, daß Jesus wegen seines Messiasanspruchs hingerichtet worden ist«; a.a.O., 307 spricht er vom leitenden »dogmatischen Motiv«: »Der Glaube der christlichen Gemeinde hat, wie er einzelne Geschichten produzierte, so die ganze Passion unter den Gesichtspunkt gestellt, daß Jesus als Messias gelitten hat und gestorben ist«.

1962 erschien Werk »Die christologischen Hoheitstitel« bei<sup>6</sup> und bekräftigt auch seine These, dass die Verwendung von ὁ Χριστός in der christlichen Tradition an die im Frühjudentum einzig mit dem Messias-Titel verbundene davidisch-königliche Konzeption anknüpft: »Dass Messias in vorchristlicher Zeit zum »allgemeinsten« Hoheitstitel für den endzeitlichen Erlöser geworden sei, ist eine oft wiederholte, aber keineswegs zutreffende These.«<sup>7</sup> Dieser Einschätzung bleibt er – mit guten Gründen, wie ich meine – bis in seine »Theologie des Neuen Testaments« von 2002 treu, wo es heißt: »So wenig eindeutig die Messiasbezeichnung in vorchristlicher Zeit verwendet wurde, sie hat unverkennbar dort eine Rolle gespielt, wo es um die Erwartung einer königlichen Gestalt ging.«<sup>8</sup> Zum *titulus crucis* meinte Hahn 1962, er zeige, dass Jesus »als Messiasprätendent zu Tode verurteilt« wurde, wobei aus der Perspektive der Römer »der Messiasanspruch in dem Streben nach politischer Selbständigkeit und königlicher Herrschaft über das jüdische Volk bestand.«<sup>9</sup> Man könnte also sagen: Der *titulus crucis* spiegelt diese jüdische Tradition im paganen Kleid wider.

In einem wichtigen Punkt unterscheidet sich Ferdinand Hahn indes von seinem norwegischen Kollegen. Während Nils Altrup Dahl davon ausgeht, dass durch den Glauben an die Auferweckung des gekreuzigten Messias »die Eigenart des christlichen Messiasbegriffes gegenüber dem jüdischen *von Anfang an* gegeben«<sup>10</sup> sei, meint Hahn zeigen zu können, dass »Vorstellung und

<sup>6</sup> FERDINAND HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen <sup>1</sup>1964, 212 Anm. 3; a.a.O., 178: »Es besteht nicht der geringste Anlass, die Historizität der Kreuzesinschrift zu bezweifeln«. Vgl. auch unten Anm. 31.

<sup>7</sup> A.a.O., 157. Nach der königlich-davidischen Vorstellung übernimmt der Messias als Nachfahre Davids »ein politisches Königtum und verwirklicht seine Aufgabe im irdischen Bereich«.

<sup>8</sup> FERDINAND HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. II: *Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen 2002, 208; er fügt in Klammer hinzu: »so z.B. in PsSal 17+18, ferner in Qumran, wo der königliche Messias neben einem hohenpriesterlichen Messias steht«; ebd.: »Vielfach wird diese Prädikation für jede Art einer Rettergestalt verwendet, was aber dem traditionsgeschichtlichen Befund nicht gerecht wird«. – Anders STUHLMACHER, *Theologie I* (s. Anm. 1), 112: »Nach den messianischen Weissagungen des Alten Testaments ist der Messias *vor allem* der von Gott gesandte königliche Davidide« (Kursive von mir). Stuhlmacher nennt dies freilich die »beherrschende [...] Form von Messiaserwartung«. Zur Vielfalt der Vorstellungen vgl. JOHN J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea scrolls and other ancient literature*, New York 1995; außerdem BThZ 31 (2014), Heft 1: *Der Messias. Jüdische und christliche Figuren messianischer Vorstellungen*.

<sup>9</sup> HAHN, *Hoheitstitel* (s. Anm. 6), 178; er fährt fort: »Es ist ebenso charakteristisch, dass dabei der Titel »Messias« vermieden wurde, wie die Tatsache, dass nicht vom »König Israels«, sondern vom »König der Juden« die Rede ist; denn Ἰσραήλ ist der Name, mit dem das Volk sich selbst bezeichnete, während Ἰουδαῖοι vornehmlich die Bezeichnung ist, mit der die nichjüdische Welt es nannte, so dass bei letzterem Begriff jede religiöse Komponente fehlt«.

<sup>10</sup> DAHL, *Messias* (s. Anm. 5), 160 (Kursive von mir).

Titel des Messias [...] in allerältester Zeit auf Jesus nicht angewandt<sup>11</sup> wurden. »Sowohl die Haltung Jesu wie die Tatsache der fälschlichen Anklage werden dazu geführt haben, dass die Gemeinde die Messiaserwartung zunächst mied.«<sup>12</sup> Vorrangig sei in der frühesten Gemeinde das Bekenntnis zum *wiederkommenden* Herrn. »Die älteste Gemeinde lebt nicht in einer erfüllten Zeit«, erklärt Hahn, »sondern harrt auf das endzeitliche Kommen ihres Herrn.«<sup>13</sup> Weil »die Aussagen über ein königliches Herrscheramt (des Messias) [...] hinsichtlich Erhöhung und irdischer Funktion Jesu erst noch erheblicher Umformung bedurften«, müssten sie im Blick auf die früheste christologische Entwicklung als sekundär eingestuft werden.<sup>14</sup> Ob unsere Quellen tatsächlich eine solche These zur Entwicklung des christologischen Bekenntnisses in der Frühzeit der Gemeinden erlauben, scheint eher zweifelhaft zu sein.<sup>15</sup> Immerhin steht fest, dass der Χριστός-Titel schon in der alten »Sterbensformel« fest verankert ist<sup>16</sup> und auch der katechetischen Formel 1Kor 15,3-7\* als Integral ihrer Teilaussagen dient. Seine durchgängige Präsenz und rasche Verbreitung in der Rede von Jesus als »dem Messias« bzw. »Jesus Christus« in den unterschiedlichsten neutestamentlichen Traditionssträngen bleiben jedenfalls beachtlich.

Im Folgenden soll es um die Relevanz der alten Passionserzählung für die Frage nach der Rezeption des Χριστός-Titels gehen, konkret um die überraschende Bedeutung des Psalters, gerade auch von Ps 2, für ihre Genese. Nun ist das beileibe kein neues Thema. Dass Ps 22, aber auch andere Psalmen vom

-----  
<sup>11</sup> HAHN, Hoheitstitel (s. Anm. 6), 179. »Dies widerspricht [...] der weitverbreiteten Ansicht, dass das Messiasbekenntnis der Urgemeinde sich auf den Auferstandenen bezogen habe und auf Grund des Ostergeschehens in Gebrauch gekommen ist«.

<sup>12</sup> A.a.O., 180; nicht den »Messias«-Titel mied die Gemeinde, sondern eher den des βασιλεύς; wenn sie ihn doch benutzte, dann dialektisch: vgl. nur Joh 18,33-38a; dazu MICHAEL THEOBALD, Gattungswandel in der johanneischen Passionserzählung: Die Verhöre Jesu durch Pilatus (Johannes 18,33-38; 19,8-12) im Licht der *Acta Isidori* und anderer Prozessdialoge, in: JOSEPH VERHEYDEN u.a. (Hrsg.), *Studies in the Gospel of John and its Christology* (FS Gilbert van Belle) (BETHL 265), Leuven u.a. 2014, 447-483, 480f.

<sup>13</sup> HAHN, Hoheitstitel (s. Anm. 6), 112.

<sup>14</sup> A.a.O., 180.

<sup>15</sup> Kritisch dazu HENGEL, *Jesus* [2001] (s. Anm. 1), 11; vgl. auch WILHELM THÜSING, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (SBS 42), Stuttgart 1969.

<sup>16</sup> Vgl. Röm 5,6,8; 14,9,15; 1Kor 8,11; 15,3; 2Kor 5,15; 1Thess 5,10; Gal 2,21; 1Petr 3,18; die Auferweckungsformel nennt Jesus: Röm 4,24f.; 8,11; 10,9; Gal 1,1; 1Thess 1,10; Apg 3,15; 4,10; 5,30; 10,4; 13,30; Kol 2,12; Eph 1,20; 1Petr 1,21. – HAHN, *Theologie II* (s. Anm. 8), 208: »dass die Vorstellung vom königlichen Messias auch an Jesus herangetragen wurde und dass er als »König der Juden« gekreuzigt worden ist (Mk 15,26 parr) [...], wurde in die urchristliche Tradition übernommen«; diese Vorstellung »diente jetzt dazu, aufgrund der Verurteilung als messianischer König im besonderen die Bedeutung seines Todes hervorzuheben, wie alte Bekenntnistraditionen erkennen lassen (vgl. 1Kor 15,3b-5; Lk 24,26)«; vgl. auch KLAUS WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972, 78-86.

leidenden Gerechten (wie Ps 31 und 69) den Stoff liefern, aus dem die alte Passionserzählung gewoben ist, ist eine Einsicht, die sich spätestens seit Martin Dibelius Bahn gebrochen hat.<sup>17</sup> Kaum bedacht ist aber die Frage nach einem möglichen Einfluss der sog. »Königspsalmen«, insbesondere von Ps 2, auf ihre Genese, wofür es freilich auch Gründe gibt: Die Passionserzählung bietet zwar reichlich Anspielungen auf die Psalmen vom leidenden Gerechten, entlehnt ihnen auch Motive und zitiert sie sogar mitunter, aber von Ps 2 und den sog. »Königspsalmen« ist derartiges nicht zu vermelden – es sei denn, man macht in der titularen Trias *Gesalbter – Sohn – König*, die für die Architektur der Passionserzählung grundlegend ist, ihren Einfluss fest.<sup>18</sup> Dafür spricht schon, dass nicht einfach atomisierend nur nach einzelnen Psalmen – hier den sog. Passionspsalmen – und ihrem frühchristlichen Bezug auf Jesus gefragt werden darf, sondern vielmehr damit zu rechnen ist, dass der Psalter *insgesamt* als messianisches Zeugnis von den Christen wahrgenommen und für ihre frühesten literarischen Erzeugnisse fruchtbar gemacht wurde.<sup>19</sup> Den

-----  
<sup>17</sup> MARTIN DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums (Nachdruck der dritten Auflage mit einem erweiterten Nachtrag von Gerhard Iber, hrsg. von GÜNTHER BORNKAMM), Tübingen 1971, 187–189; DERS., Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums (1918), in: DERS., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze I: Zur Evangelienforschung (hrsg. von GÜNTHER BORNKAMM), Tübingen 1953, 221–247; aus jüngerer Zeit vgl. etwa HARTMUT GESE, Psalm 22 und das Neue Testament, in: ZThK 65 (1968), 1–22; DONALD JUEL, Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity, Philadelphia 1988; KARL LÖNING, Die Memoria des Todes Jesu als Zugang zur Schrift im Urchristentum, in: KLEMENS RICHTER/BENEDIKT KRANEMANN (Hrsg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg u.a. 1995, 138–149; ROWE, Kingdom (s. Anm. 1); BERND JANOWSKI, Die jüdischen Psalmen in der christlichen Passionsgeschichte. Eine rezeptionsgeschichtliche Skizze, in: CHRISTOF HARDMEIER/RAINER KESSLER (Hrsg.), Freiheit und Recht (FS Frank Crüsemann), Gütersloh 2003, 397–413; DIETER SÄNGER (Hg.), Psalm 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien (BThSt 88), Neukirchen-Vluyn 2007; STEPHEN P. AHEARNE-KROLL, The Psalms of Lament in Mark's Passion. Jesus' Davidic Suffering (SNTS.MS 142), Cambridge 2007; MARK G. VITALIS HOFFMAN, Psalm 22 and the Crucifixion of Jesus (LNTS 388), London/New York 2009; KELLI S. O'BRIEN, The Use of Scripture in the Markan Passion Narrative (LNTS 384), London 2010.

<sup>18</sup> Nur O'BRIEN, Use (s. Anm. 17), 166, verweist, soweit ich sehe, im Rahmen einer umfassenden Nennung aller möglichen biblischen Bezugnahmen der mkn. Passionserzählung bei Mk 14,61 auch auf Ps 2,7. Fehlanzeige z.B. auch bei ALFRED SUHL, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965.

<sup>19</sup> Dazu vgl. vor allem NOTKER FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: JOSEF SCHREINER (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung (FzB 60), Würzburg 1988, 319–384; 371–377, der im Anschluss an die Einsicht Claus Westermanns in die »strukturelle Bedeutung der Königspsalmen« für den ganzen Psalter von seiner »Messianisierung« spricht; vgl. CLAUD WESTERMANN, Zur Sammlung des Psalters (1962), in: DERS., Forschung am Alten Testament (ThB 24), München 1964, 226–343, 342: »Die Königspsalmen, bei denen eine eigene Sammlung nahe läge, begegnen durch den ganzen Psalter hindurch nur als Anfängen. Ps 2 und 89

Blick für diesen eigentlich nahe liegenden Tatbestand geschärft zu haben, ist das Verdienst der jüngeren Psalter-Exegese, die uns lehrt, den einzelnen Psalm von seinem Makrokontext her zu lesen,<sup>20</sup> wie das auch schon für die früheste christologische Psalterlektüre anzunehmen ist. Dies bedeutet für die Passionserzählung, dass sie Jesus nicht einfach als leidenden Gerechten, sondern zugleich als leidenden davidischen Messias porträtiert.<sup>21</sup> In diesem Rahmen stellen wir die folgende *These* zur Diskussion:

Die älteste Passionserzählung knüpft an den als historisch anzusehenden *titulus crucis* an und macht ihn zu ihrem Angelpunkt. Sie »entpolitisiert« ihn, indem sie ihn einer *interpretatio christiana* unterzieht, das heißt: sie deutet ihn unter dem österlichen Vorzeichen im Licht des Psalters (insbesondere des ihn eröffnenden Psalm 2) und entfaltet ihn rückläufig in die Trias *König - Gesalbter - Sohn*, welche die Passionserzählung durchgehend prägt: angefangen von

-----  
 rahmen die beiden großen Sammlungen 3-41 und 42-83 (89). Angefügt oder eingefügt sind Ps 20 und 21; 72; 102; 110. Hier zeigt sich ein für das Verständnis der Königspsalmen wichtiger Tatbestand: die Königspsalmen sind in einem bestimmten Stadium des Sammlungsprozesses einzeln aufgenommen und einzelnen Sammlungen an- und eingefügt worden; offenbar nicht mehr in ihrer ursprünglichen kultischen Bedeutung für den jeweils regierenden König, sondern schon in der sekundären messianischen Deutung«; FÜGLISTER ergänzt dies durch weitere Beobachtungen und folgert, »dass der pointierte - aber nicht ausschließliche - christologische Gebrauch der Psalmen, wie wir ihn im Neuen Testament finden, einen soliden Rückhalt im damaligen Judentum hat« (377); vgl. auch ERICH ZENGER, Das Buch der Psalmen, in: DERS. u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1996, 249 (»Der messianische und theokratische Horizont des Psalmenbuchs«); DERS., Art. Königspsalmen, in: NBL Bd. 2, 1995, 510-513; ECKART OTTO/ERICH ZENGER, »Mein Sohn bist du« (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002.

<sup>20</sup> ZENGER, Buch (s. Anm. 19), 244-247; vgl. zuletzt den Überblick von JOHANNES SCHNOCKS, Psalmen, Paderborn 2014.

<sup>21</sup> MARTIN HENGEL, The Atonement. The Origin of the Doctrine in the New Testament (Translation J. Bowden), Philadelphia - London 1981, 41: »For Mark, the few psalms of suffering which illuminate individual features of the suffering and death of Jesus, like Psalms 22 and 69, are exclusively *messianic* psalms, such as Ps 110 and 118 [...] The suffering »of the righteous« is to be integrated completely into the suffering of the Messiah. The Messiah alone is the righteous and sinless one par excellence. His suffering therefore has irreplaceable and unique significance«; vgl. auch JUEL, Exegesis (s. Anm. 17), 103: »It is difficult to understand how the story of a paradigmatic »righteous sufferer« could have been transformed into an account of the death of the King of the Jews and Christ, the King of Israel. It is conceivable, however, that material from the psalms could have been employed to tell the story of the King«. Dafür postuliert er eine komplizierte »midrashic logic« einer messianischen Auslegung von Ps 22,31; 69 auf der Basis von Ps 89, anstatt den einfacheren Weg über die Königspsalmen, vor allem Psalm 2, zu suchen. Den Weg über das Subjekt der Klagepsalmen - David - sucht AHEARNE-KROLL, Psalms (s. Anm. 17), 51-58 (»David, the PssLam, and the Gospel of Mark«); 57: »the royalty of Jesus is ironically depicted in chapters 14-16, but the Davidic association is continued through the use of the PssLam. This continuing association emphasizes the suffering aspect of David's life found in the PssLam.«

der Einzugserzählung (Mk 11,9f.) über die Verhandlung vor dem Synhedrium (Mk 14,61) und den Prozess vor Pilatus (Mk 15,2.12.18) bis hin zur Kreuzigungsszene (Mk 15,26.32). Die Frage des Hohenpriesters: »Bist du *der Messias/der Gesalbte*, der Sohn des Hochgelobten?« ist – so gesehen – nicht historisch, sondern verdankt sich, wie die Sanhedrin-Szene überhaupt, einem kreativen Erinnerungsakt, der das *scandalum crucis* im Licht des Psalters »aufarbeitet«. So dürfte die konkrete Gestalt der Szene aus der Schrift *generiert* sein, was auch auf andere Episoden der Passionserzählung zutrifft, allerdings – gegen John Dominic Crossan – nicht durchgängig gilt.<sup>22</sup>

Bevor wir uns (unter 3.) vertieft der Sanhedrin-Szene zuwenden, seien zunächst (unter Punkt 1) Voraussetzungen im Umgang mit den kanonischen Passionserzählungen benannt. Dann folgen (unter 2.) einige Beobachtungen zur Frage, wie aus dem Verkündiger des »Königtums Gottes«, der βασιλεία τοῦ θεοῦ, der Verkündigte wird, konkret: der messianische »König«, der βασιλεύς und Χριστός. Bereits hier orientieren wir uns am Psalter. Bei den Beobachtungen zur Sanhedrin-Szene, ihren Gestaltungsprinzipien und ihrer möglichen Genese, bleiben wir auf der Ebene literarisierter Glaubenserinnerung, woraus ersichtlich wird, mit welcher großen Schwierigkeiten ein Abrprung in die Historie behaftet ist.

## 1. Synchronie und Diachronie, Fiktionalität und Historie – zum Umgang mit kanonischen Passionserzählungen

Mit Teilen der jüngeren Forschung zu den kanonischen Passions- und Ostererzählungen postulieren wir eine bald nach Jesu Tod in Jerusalem entstandene Urfassung der Erzählung<sup>23</sup> mit »Sitz im Leben« in einer »judenchristlichen«

-----  
<sup>22</sup> JOHN DOMINIC CROSSAN, *Wer tötete Jesus? Die Ursprünge des christlichen Antisemitismus in den Evangelien*, München 1999, 16: »Die Einheiten, Sequenzen und der Rahmen der Passionserzählung sind nicht von erinnerter Geschichte abgeleitet, sondern in Erzählung überführte Prophezeiung, historisierte Prophetie«; nach wie vor zutreffend DIBELIUS, *Formgeschichte* (s. Anm. 17), 188: »Zweifellos ist an einigen Stellen die Passion einfach aus dem Alten Testament bereichert worden; die Bibelstellen haben Geschichte produziert. [...] Aber es wäre verkehrt, dieses Urteil auf alle Begebenheiten anzuwenden, die als Erfüllungen des Alten Testaments dargestellt werden«; vgl. auch die Fallstudie MICHAEL THEOBALD, »[...] er aber schwieg« (Mk 14,61; vgl. 15,5). Die Frage nach der Verantwortlichkeit Jesu im Pilatus-Prozess, in: ULRICH BUSSE/MICHAEL REICHARDT/MICHAEL THEOBALD (Hrsg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung* (FS Rudolf Hoppe) (BBB 166), Göttingen 2011, 233–265.

<sup>23</sup> Vgl. HANS KLEIN, *Zur Frage einer Lukas und Johannes zu Grunde liegenden Passions- und Ostererüberlieferung*, in: DERS., *Lukasstudien* (FRLANT 209), Göttingen 2005, 65–84; WOLFGANG REINOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien*, Berlin/New York 1994; FRANK SCHLERITT, *Der vorjohanneische Passionsbericht. Eine historisch-kritische und*

Pesachfeier, in der jährlich des Todes Jesu gedacht wurde.<sup>24</sup> Diese Erzählung auch nur in ihren Umrissen zu rekonstruieren, halten zwar viele derzeit für unmöglich, weshalb sie sich mit der Auslegung der kanonischen Endtexte begnügen. Aber wer von der Unabhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern ausgeht, gelangt auf der Basis eines Vergleichs der vormarkinischen und vorjohanneischen Passionserzählung durchaus zu belastbaren Ergebnissen, wobei auch die lukanische Fassung – wie unten exemplarisch an der Sanhedrin-Szene gezeigt werden soll – Wichtiges zur diachronen Analyse beiträgt. Allerdings darf diese keine falschen Erwartungen bedienen. Zu meinen, wie noch Rudolf Bultmann, es ließe sich aus den Erzählungen ein »legendenfreier Bericht« herauschälen,<sup>25</sup> gar ein solcher von Augenzeugen,<sup>26</sup> verkennt den Ausgangspunkt. Schon die älteste Fassung der Passions- und Ostergeschichte ist eine deutende Erzählung, die Jesu Weg zum Kreuz im Licht des Psalters zur Anschauung bringt, und zwar als den Weg des leidenden Gerechten bzw. leidenden *Messias*.<sup>27</sup> Die Gestaltung auch der übrigen Erzählfiguren speist sich aus dem Psalter, allen voran die der

-----  
 theologische Untersuchung zu Joh 2,13-22; 11,47-14,31 und 18,1-20,29 (BZNW 154), Berlin 2007.

<sup>24</sup> Zu dieser Annahme vgl. MICHAEL THEOBALD, Die Passion Jesu bei Paulus und Markus, in: ODA WISCHMEYER/DAVID C. SIM/IAN J. ELMER (Hrsg.), Paul and Mark. Comparative Essays Part I. Two Authors at the Beginnings of Christianity, Berlin/New York 2014, 243-282; 248-255 (»Zur Genese der Passions- und Ostererzählungen«).

<sup>25</sup> BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 5), 296.

<sup>26</sup> MARTIN HENGEL/ANNA MARIA SCHWEMER, Jesus und das Judentum (Geschichte des frühen Judentums, Bd. I), Tübingen 2007, 598f., wissen genau Bescheid: »Abgesehen von der Frage des ›vornehmen Ratsherren‹ Joseph von Arimathia und der Tatsache, dass ein Petrus sich bis in die Höhle des Löwen, das heißt in den Hof des hochpriesterlichen Palasts vorgewagt hatte, war die Hinrichtung Jesu am Passafest 30 n. Chr. sicherlich im weiteren Verlauf des Festes das Tagesgespräch in Jerusalem [...]. Die Anklageschrift und der Auslieferungsbeschluss gegen ihn waren im hochpriesterlichen Archiv vorhanden, und ihr Inhalt wird auch bei dem mehrfachen Vorgehen der Synedristen, des Königs Agrippa I. und Hannas II. gegen die Judenchristen in Jerusalem eine Rolle gespielt haben«. Wohltuend nüchtern: EDUARD LOHSE, Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi, Gütersloh 1964, 83f.: »der Markus 14,55-65 Par vorgelegte Bericht (kann) nicht auf irgendeine Augenzeugen zurückgeführt werden [...], die den Christen nachträglich den Ablauf der Verhandlungen erzählt hätten«. Auch über Nikodemus und Josef von Arimathäa zu spekulieren, sei nutzlos, weil wir nicht wissen, »ob diese beiden Männer bei der Verhandlung anwesend waren«. In Mk 14,64 heiße es »ausdrücklich, dass alle anwesenden Ratsherrn Jesus des Todes schuldig sprachen, so dass der Evangelist uns nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür gibt, dass unter den versammelten Mitgliedern des Synedriums sich irgend jemand gefunden haben sollte, der als Gewährsmann einer an die Gemeinde übergebenen Berichterstattung in Betracht kommen könnte«.

<sup>27</sup> Vgl. oben Anm. 21.

Sanhedristen, die die Rolle der Feinde des Gerechten bzw. der Frevler spielen. Die Erzählung ist also insgesamt in hohem Maße fiktional zu nennen.<sup>28</sup>

Fiktional, aber nicht einfach fiktiv! Abgesehen vom unbestreitbaren Faktum der Kreuzigung Jesu durch die Römer spiegelt das *Grundgerüst* der Erzählung, der doppelte Instanzenzug: »Vorklärung eines Falles durch die erstinstanzliche jüdische Selbstverwaltung« - »Überstellung des Delinquenten an den römischen Prokurator (zumal in Fällen der Kapitalgerichtsbarkeit)« Historisches wider; belegen lässt er sich z.B. durch die *Jesus ben Ananias* - Erzählung des Josephus, die demselben Muster folgt.<sup>29</sup> Freilich ist dieses Grundgerüst schon in der ältesten Fassung der Passionserzählung im Licht der vorausgesetzten (biblischen) Wertmaßstäbe *szenisch* wie *theologisch* kreativ aufgefüllt worden.

*Szenisch* geschah dies etwa so, dass aus einem möglichen nächtlichen Vorverhör Jesu durch einige Vertreter der Tempelaristokratie eine offizielle Sitzung des Sanhedrin wurde. Denn Markus betont ja mehrfach, dass das *ganze* Gremium anwesend war (Mk 14,53b.55) und *alle* am Todesurteil mitwirkten (Mk 14,64c).<sup>30</sup>

*Theologisch* von größter Bedeutung ist die Re-Interpretation des *titulus crucis*, der trotz möglicher Zweifel in seinem Kernbestand: »(Der) König der Juden« echt sein dürfte.<sup>31</sup> Zwar entstammen die spärlichen Belege für den oft

<sup>28</sup> So UTE EISEN, *Literatur macht Geschichte. Die neutestamentlichen Erzählungen von der Verurteilung Jesu*, in: KARIN FINSTERBUSCH/MICHAEL TILLY (Hrsg.), *Verstehen, was man liest*, Göttingen 2010, 100-122, mit Bezug auf Markus.

<sup>29</sup> Vgl. MICHAEL THEOBALD, *Jesus, Sohn des Ananias, und Jesus, Sohn Josephs. Zwei jüdische Propheten vor dem römischen Tribunal - jeweils mit tödlichem Ausgang*, in: DERS., *Jesus, Kirche und das Heil der Anderen* (SBAB 56), Stuttgart 2013, 97-106, mit weiterer Literatur. - Das hat zur Konsequenz, dass allen Rekonstruktionen, die eine jüdische Mitwirkung am Prozess Jesu mehr oder weniger bestreiten (so HANS LIETZMANN, *Der Prozess Jesu*, Berlin 1931 = *Kleine Schriften II*, Berlin 1958, 251-263; PAUL WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961; WOLFGANG STEGEMANN, *Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu?*, in: *Kul* 13 [1998], 3-24), eine Absage zu erteilen ist.

<sup>30</sup> Das πάντες in V. 53b und V. 64c rahmt den Absatz. In V. 55 heißt es eigens: ὅλον τὸ συνέδριον.

<sup>31</sup> Neben DAHL, *Messiah* (s. Anm. 5), und HAHN, *Hoheitstitel* (s. Anm. 6), sind als Vertreter der Historizität des *titulus crucis* noch zu nennen: MARTIN DIBELIUS, *Das historische Problem der Leidensgeschichte*, in: *Botschaft und Geschichte I* (s. Anm. 17), 248-257, hier 256; TOM ALEC BURKILL, *The Trial of Jesus*, in: *VC* 12 (1958), 1-18; PAUL WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, 107-110; WAYNE MEEKS, *The Prophet-King*, Leiden 1967, 79, Anm. 1, sowie zuletzt: NICLAS FÖRSTER, *Der titulus crucis. Demütigung der Judäer und Proklamation des Messias*, in: *NT* 56 (2014), 113-133; a.a.O., 116f. findet er die Urgestalt des *titulus* zu Recht bei Markus, doch seine Definition mit dem Artikel (*der König der Juden*) dürfte als Indiz seiner Re-Interpretation sekundär sein. - Skeptisch bis ablehnend WOLFGANG REINBOLD, *Der Prozess Jesu*, Göttingen 2006, 83-101 (94: »Es ist unsicher, ob der *titulus* am Kreuz ein historisches Faktum ist. Aus meiner Sicht spricht mehr dagegen als dafür«) und INGO BROER, *Der Kreuzestitulus* (Mk 15,26 parr.), in: *Bus-*

behaupteten römischen Brauch, das Todesurteil durch eine Tafel oder ähnliches publik zu machen, exzentrischen Situationen,<sup>32</sup> bieten aber gerade dadurch, dass sie es nicht erlauben, von einem überall und stets praktizierten Brauch zu sprechen, ein Argument dafür, dass der *titulus* im Fall der Kreuzigung Jesu *nicht* auf einer solch angeblich festen Basis später erfunden wurde.<sup>33</sup> Für seine Historizität spricht im Gegenteil die schon von N. A. Dahl in Anschlag gebrachte Sperrigkeit des *titulus* - »[i]n general early Christians hesitated to use the title ›King‹ for Jesus«<sup>34</sup> -, zusätzlich seine pagane Sprachgestalt (aus jüdischem Mund müsste es »König *Israels*« heißen) und schließlich Jesu Verspottung durch die römischen Soldaten, bei der es sich um die Travestie einer Königsaudienz handelt, die seine Verurteilung als »König der Juden« voraussetzt.<sup>35</sup> Dass mit dem *titulus crucis* ein wesentliches, vielleicht das folgenreichste Stück »harte Historie« in die Passionserzählung hineinragt,<sup>36</sup> steht für das Trauma der Anhänger Jesu: Ihr Meister, hingerichtet als angeblich politisch gefährlicher Messiasprätendent! Dieser historische Anknüpfungspunkt ist dann in der Erzählung einer folgenreichen theologischen

-----  
 SE/REICHARDT/THEOBALD (Hrsg.), Erinnerung (s. Anm. 22), 267-283 (283: »die Historizität« sei »fraglicher«, »als sie in der Regel dargestellt wird«).

<sup>32</sup> Dokumentiert von REINHOLD, Prozess (s. Anm. 31), 92f.; vgl. auch FÖRSTER, *titulus* (s. Anm. 31), 117f.

<sup>33</sup> FÖRSTER, *Titulus* (s. Anm. 31), 117: »Wichtig für die Beurteilung der neutestamentlichen Berichte vom *titulus crucis* ist [...] sein ungewöhnlicher, ja geradezu historisch analogieloser Charakter. Aus der ganzen Antike fehlt uns ein weiterer Bericht dieser Art. Gerade deswegen kann man ihn nicht einfach als christliche Zutat zu der Schilderung des Kreuzigungsgeschehens betrachten, die ein bei Hinrichtungen übliches Prozedere, den Verurteilungsgrund bekannt zu geben, nutzte, um ein christliches Bekenntnis zu Jesus als Messias König einzutragen.« 118: Gängiger römischer Praxis entsprach vielmehr »die Veröffentlichung vor der Hinrichtung.« »In der Regel übernahm ein bestellter Ausrufer die Aufgabe, den Grund des Todesurteils öffentlich bekanntzugeben, und zwar entweder unmittelbar bevor der Delinquent zur Urteilsvollstreckung abgeführt wurde oder auf dem Weg zum Ort der Hinrichtung. Nur in wenigen Fällen ist davon die Rede, dass diese Funktion ein umhergetragenes Schild übernahm. Demnach hatte man auch in unseren Evangelien die Erwähnung des *titulus crucis* (oder eines Ausrufers) *auf dem Weg* Jesu nach Golgatha oder in dem Moment, als Pilatus Jesus zur Kreuzigung übergab, erwarten müssen, wenn diese Einzelheit in der Darstellung auf die christliche Gemeinde zurückgehen würde.«

<sup>34</sup> DAHL, Messias (s. Anm. 5), 24.

<sup>35</sup> BERNHARD MUTSCHLER, Die Verspottung des Königs der Juden. Jesu Verspottung in Jerusalem unter dem Blickwinkel einer parodierten Königsaudienz (BThSt 101), Neukirchen-Vluyn 2008.

<sup>36</sup> FÖRSTER, *Titulus* (s. Anm. 31), 133, sieht im Vorgehen des Pilatus eine gezielte Provokation, der das qualvolle Leiden Jesu am Kreuz »selbst zu einer abschreckenden Desavouierung von Messias Hoffnungen und zu einer ›coercitio‹ der *Judaea gens* werden ließ. Unter dieser Perspektive wird der *titulus crucis*, der Jesu Tod auf dem Hintergrund besonderer historischer Umstände zu einem warnenden Exempel machen sollte, als eine historisch belastbare Erinnerung fassbar.«

Transformation – einer *interpretatio christiana* – unterzogen worden.<sup>37</sup> Deutlich wird das an der auffälligen Diskrepanz zwischen dem Titel und der Erzählung vorweg, deren Zielpunkt er ist: Nicht nur bejaht Jesus faktisch die Frage des Pilatus, ob er »der König der Juden« sei (Mk 15,2), auch der Prokurator selbst scheint in diesem Bekenntnis (gegen alle historische Plausibilität!) keinen Grund für seine Verurteilung zu sehen. Aufschlussreich ist der narrativ gekonnt inszenierte Kontrast zwischen Jesus und Barrabas, zwischen dem also, »der nichts Böses getan hat« (vgl. Mk 15,14), und dem »Aufrührer« und Mörder, der laut Mk 15,7 Mitglied einer Bande ist.<sup>38</sup> Auf diese passt genau, was Josephus von derartigen Leuten sagt: »eine Schar von Aufrührern«, die einen »König« – βασιλεύς – aufstellen und das Land mit »Mord und Totschlag« überziehen.<sup>39</sup> Was der βασιλεύς-Titel demnach an gefährlichem Sprengstoff in sich birgt, verdeckt die Passionserzählung geschickt mit ihrer Kontrastgeschichte, wenn sie ihn gerade *nicht* als Synonym für στασιαστής = *Aufrührer* (Mk 15,7) zu lesen anleitet. In welchem Sinne aber dann? Darauf soll im Folgenden eine Antwort versucht werden.

## 2. Wie wird aus dem Verkündiger der »Königsherrschaft Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ)« der als »königlicher Messias (βασιλεύς)« Verkündigte?

Bevor wir die Frage nach der theologischen Transformation des *titulus crucis* in der Passionserzählung weiterführen, sind zunächst die beiden wichtigsten Argumente zu nennen, die gegen die Annahme sprechen, Jesus selbst hätte es in der Zeit seines öffentlichen Wirkens zugelassen, ὁ Χριστός genannt zu werden. Zum einen passt die Erwartung eines »königlichen Messias« nicht zu Jesu »theozentrischer Verkündigung, in der es um die endzeitliche Königsherrschaft Gottes ging.«<sup>40</sup> Die Stelle des Königs war in seiner Weltsicht schon besetzt – durch Gott. Wie sollte sich da Jesus selbst noch als gesalbten König

<sup>37</sup> Auch DAHL, *Messiah* (s. Anm. 5), 24, spricht, allerdings nicht im Zusammenhang mit dem βασιλεύς-Titel, von »the Christianizing of the Title Messiah«.

<sup>38</sup> Mk 15,7: »Es war aber der so genannte Barabbas mit den Aufständigen (μετὰ τῶν στασιαστών) gebunden, die bei dem Aufstand (ἐν τῇ στάσει) einen Mord begangen hatten.«

<sup>39</sup> JOSEPHUS, *Ant.* 17, 285: »So war Judäa eine wahre *Räuberhöhle*, und wo sich nur immer eine *Schar von Aufrührern* zusammentat, wählten sie gleich *Könige*, die dem Staat sehr verderblich wurden. Denn während sie den Römern nur unbedeutenden Schaden zufügten, wüteten sie gegen ihre eigenen Landsleute weit und breit mit *Mord* und *Totschlag*.« FÖRSTER, *Titulus* (s. Anm. 31) 122–130, verweist konkret auf die beiden Aufrührer Simon und Athronges, von denen wir durch Josephus und teils Tacitus wissen, die sich beide nach dem Tod des Herodes 4 v. Chr. zu Messias Königen ausgerufen hätten, als »Präzedenzfälle in den Augen des Pilatus«.

<sup>40</sup> HAHN, *Theologie II* (s. Anm. 8), 208.

begreifen bzw. von anderen als solcher feiern lassen? Zum anderen ist für die davidische Königsvorstellung Jerusalem bzw. der Zion zentral, in der Verkündigung des *Galiläers* Jesus fällt der Zion aber aus.<sup>41</sup> Sein letzter Zug zum Pesachfest nach Jerusalem ändert daran nichts, insofern er seiner Absicht geschuldet ist, nun auch die Bewohner der heiligen Stadt samt Tempelaristokratie mit seiner Ansage der βασιλεία Gottes zu konfrontieren.<sup>42</sup> In dem von ihm erwarteten Prozess der endzeitlichen Durchsetzung der βασιλεία τοῦ θεοῦ spielt der Zion als theologische Größe keine Rolle, auch nicht in Gestalt der Erwartung eines neuen Tempels beim Vollenbruch der βασιλεία, was freilich bis heute umstritten ist.<sup>43</sup>

Die Gegenprobe auf die These, dass der Χριστός-Titel ursprünglich *nicht* in der Jesus-Überlieferung verankert war, müsste vor allem eine Überlieferungskritik der Episode vom Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi erbringen, das in der ältesten synoptischen Gestalt lautet: »Du bist der Gesalbte (ὁ Χριστός)!« (Mk 8,29). Eine genetische Analyse dieser Episode kann hier nicht geboten werden, doch sei immerhin so viel gesagt, dass die johanneische Parallele: »Du bist der Heilige Gottes (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ)!« (Joh 6,69) möglicherweise die ältere Gestalt des Petrus-Bekenntnisses aufbewahrt.<sup>44</sup> Die archaische Prädikation »der Heilige Gottes« wäre dann in der vormarkinischen Fassung gegen ὁ Χριστός ausgetauscht worden. Dafür findet sich sogar ein Grund, auf den die Lokalisierung der Episode bei Mk (und Mt) »in den Dörfern von

-----  
<sup>41</sup> JÜRGEN BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996, 84.158-162; 161: Jesus »sprengt die Symbiose von Gottesherrschaft und Ziontradition. Diese bleibt brach liegen; dafür wird jene allein im Schöpfungskontext ausgelegt; vgl. auch BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 3), 3: »Kein Wort Jesu redet vom Messiaskönig, der die Feinde des Volkes zerschmettern wird; kein Wort von der Herrschaft des Volkes Israel über die Erde, von der Sammlung der zwölf Stämme oder von dem Glück im reichen, vom Frieden gesegneten Lande«.

<sup>42</sup> CONZELMANN, *Jesus* (s. Anm. 4), 630: »Freilich scheint die Tatsache, dass J. nach Jerusalem zog, schon als solche zu beweisen, dass er als Messiasprätendent auftrat; sie beweist in Wirklichkeit aber nur, dass er das Volk als solches - mit seiner Führungsschicht - unausweichlich zur Buße rufen wollte. Ein spezifisches »Messias«-Bewusstsein ist daraus nicht ohne weiteres zu folgern«.

<sup>43</sup> Vgl. die Debatte bei KURT PAESLER, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelrenewierung im Neuen Testament* (FRLANT 184), Göttingen 1999.

<sup>44</sup> DIETER LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 13), Tübingen 1987, 144, rechnet mit einer »vormarkinischen Überlieferung 27a.29 (bzw. 27b statt der Einleitung in 29). Sie hat eine Parallele in Joh 6,66-71, die aber nicht über ein Bekenntnis des Petrus hinausgeht (Joh 6,69), und dieses lautet dort nicht οὐ εἶ ὁ Χριστός, sondern οὐ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (vgl. die Textüberlieferung von Joh 6,69, in der sekundär der Χριστός-Titel kombiniert mit anderen Titeln eingeführt wird; dass Joh diesen Titel nicht etwa unterdrückt, zeigt z.B. Joh 1,41). Hat es also eine Überlieferung von einem Bekenntnis des Petrus gegeben, so ist damit noch nicht gesichert, dass dieses wie bei Mk lautete: οὐ εἶ ὁ Χριστός«.

*Cæsarea Philippi*« – in der johanneischen Fassung fehlt sie bekanntlich<sup>45</sup> – hinweisen könnte. Die Botschaft, dass Petrus Jesus im Schatten *der* Stadt als Messias bekannt habe, die zu Ehren des *Imperator Caesar Augustus* ihren Namen trug, verstand, wer sie verstehen wollte: *Jesus* ist der wahre und eigentliche »König« mit messianischer Würde – nicht der Kaiser von Rom oder sonst irgendein Herrscher dieser Erde!<sup>46</sup>

Wer nun mit Nils Dahl und anderen die Historizität des *titulus crucis* vertritt, wird bei der Frage, wie aus dem Verkündiger der »Königsherrschaft« Gottes der Χριστός-βασιλεύς wurde, auch die diffusen Erwartungen und Hoffnungen berücksichtigen, die Jesu Wirken in Galiläa, aber auch sein letzter Zug nach Jerusalem bei den Menschen auslösten, wie sie wahrscheinlich in der Überlieferung von seinem Einzug in der Stadt nachklingen.<sup>47</sup> Führte seine prophetische Demonstration samt Gerichtswort über den Tempel zu Verhaftung und Verhör durch die Tempelaristokratie und dann zur Auslieferung an die Römer, so nennt der *titulus crucis* aus deren Perspektive seinen Hinrichtungsgrund, nämlich ein politischer Aufrührer mit Herrschaftsanspruch zu sein nach dem Muster der Aufrührer, von denen später Josephus berichten sollte. Danach ist Jesus Opfer eines *Erwartungsmusters* geworden, demzufolge seine Rede von der »Königsherrschaft« Gottes unweigerlich *theokratisch* verstanden wurde, ohne dass sich sagen ließe, wie er selbst sich im Verhör durch Pilatus dazu stellte.<sup>48</sup>

-----  
<sup>45</sup> Auch bei Lukas fehlt sie, der die Episode bei Gelegenheit eines Gebets Jesu in der Einsamkeit stattfinden lässt: Lk 9,18. Ob er die möglichen politischen Assoziationen unterdrücken wollte?

<sup>46</sup> Vgl. WILFRIED EISELE, »Du bist Christus« (Mt 16,16). Das Bekenntnis von Caesarea Philippi auf dem Hintergrund der lokalen Kulte, in: ThQ 190 (2010), 216–237; siehe auch schon GUDRUN GUTTENBERGER, Why Caesarea Philippi of all Sites? Some Reflections on the Political Background and Implications of Mark 8:27–30 for the Christology of Mark, in: MICHAEL LABAHN/JÜRGEN ZANGENBERG (Hrsg.), Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies, Tübingen 2002, 119–131.

<sup>47</sup> Dazu vgl. zuletzt FÖRSTER, Titulus (s. Anm. 31), 130f. Die Situation beschreibt treffend FÜGLISTER, Verwendung (s. Anm. 19), 373, so: Die »Virulenz der messianischen Erwartung unmittelbar vor der Zeitenwende erklärt sich aus der damaligen innen- und außenpolitischen Situation der palästinensischen Juden. Innenpolitisch ist die von gewissen Kreisen auf die makkabäisch-hasmonäische »Dynastie« gesetzte Hoffnung kläglich gescheitert, außenpolitisch steht seit 63 v.Chr. Palästina unter dem verhassten Regime Roms, das mit Edqm gleichgesetzt wird. Diese Situation war sicher dazu angetan, der Sehnsucht nach dem Kommen des idealen jüdischen-davidischen Herrschers neuen Auftrieb zu geben« (zu PsSal 17+18).

<sup>48</sup> Obwohl sein breit bezeugtes »Schweigen« aus der Schrift-Matrix generiert sein könnte, ist nicht auszuschließen, dass hinter dem Motiv historische Erinnerung steckt; vgl. THEOBALD, Frage (s. Anm. 22), 258–265.

So erschließt sich auch die Antwort auf die Frage, wie aus dem Verkündiger der »Königsherrschaft« Gottes der Χριστός-βασιλεύς werden konnte,<sup>49</sup> aus anderen Quellen. Der *historische* Angelpunkt der ältesten Passionserzählung ist zwar Jesu Verurteilung als »König der Juden«, ihr axiomatischer Einsatzpunkt in *theologischer* Hinsicht aber seine Verkündigung als »Auferweckter aus den Toten« – in der Passionserzählung inszeniert bzw. veranschaulicht in ihrer Abschlusszene mit dem himmlischen Boten in der leeren Grabkammer (Mk 16,6).<sup>50</sup> Dahinter steht die erste theologische Reflexion der Ostererfahrung, von der wir annehmen dürfen, dass sie sich aus der Schrift speist, insbesondere aus dem Psalter, von dem Erich Zenger sagt, er sei im Judentum zur Zeit Jesu »das ›Lebensbuch‹ vor allem jener Gruppen« gewesen, die in ihm »›die Armen‹, ›die Frommen‹ und ›die Gerechten‹ genannt werden« – »nach dem Ausweis der Zitate im NT« auch »das Lieblingsbuch des entstehenden Christentums.«<sup>51</sup> Wer die frühchristliche Rezeption von Ps 2 und 110 wie die der anderen Königspsalmen verfolgt,<sup>52</sup> wird der These zustimmen, dass die

-----  
<sup>49</sup> Übergreifend dazu HAHN, Theologie II (s. Anm. 8), 179–182 (»Die Übernahme der Basileia-Botschaft in die Christologie«).

<sup>50</sup> MICHAEL THEOBALD, Angefochtener Osterglaube – im Neuen Testament und heute, in: ThQ 193 (2013), 4–31: 24–27.

<sup>51</sup> ZENGER, Buch (s. Anm. 19), 250; er folgt damit der Einschätzung von FÜGLISTER, Verwendung (s. Anm. 19), 319–384; vgl. ROWE, Kingdom (s. Anm. 1), 5 Anm. 10+11; vgl. auch den Sammelband von ERICH ZENGER (Hg.), Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 18), Freiburg u.a. 2002. – Zur frühchristlichen Schriftlektüre als Humus wendender Christologie vgl. MARTIN HENGEL, Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen 2006, 27–51, 50; DERS., Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie, ebd. 496–534; a.a.O., 508 mit Anm. 73, verweist er auf die sprachlichen Bezüge von Apg 2,46 (ἐν ἀγαλλιάσει) zum Septuagintapsalter, was auf bei den Symposien gesungene Psalmen hindeuten könnte (vgl. auch Mk 14,26); dazu HANS-ULRICH WEIDEMANN, Jesus ist der Herr. Vorbemerkungen zur Christologie der »Urgemeinde«, in: GEORGE AUGUSTIN/KLAUS KRÄMER/MARKUS SCHULZE (Hrsg.), Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden (FS Walter Kardinal Kasper), Freiburg 2013, 43–69, 64–66; a.a.O., 65 Anm. 86: »Die ›Urgemeinde‹ betet laut 4,25f. Ps 2,1f. LXX«; vgl. auch Apg 16,25: Im Gefängnis zu Philippi »beteten Paulus und Silas um Mitternacht Loblieder (προσευχόμενοι ὕμνον τὸν θεόν), und die Gefangenen hörten ihnen zu«. Zur Psalmenchristologie vgl. Apg 2,25–28 (Ps 16,8–11); 2,34f. (Ps 110,1) und 4,11 (Ps 118,22) etc.

<sup>52</sup> Zu Ps 2 vgl. ALFONS DEISSLER, Die Stellung von Psalm 2 im Psalter. Folgen für die Auslegung, in: JOSEF SCHREINER (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (FzB 60), Würzburg 1988, 73–83; PAUL MAIBERGER, Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament, ebd. 85–151; O'BRIEN, Use (s. Anm. 17), 155–166; zu Ps 110 DAVID HAY, Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity (SBLMS 18), Nashville 1973; DIETER SÄNGER, (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003; MARTIN HENGEL, »Setze dich zu meiner Rechten!« Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen 2006, 281–367; O'BRIEN,

christliche Lektüre des Psalters in der Tat das früheste Echo auf Jesu eigene Verkündigung von der »Königsherrschaft« Gottes darstellt und zugleich deren christologische Transformation bezeugt.<sup>53</sup> Der Psalter spricht oft von der Königsherrschaft JHWHs,<sup>54</sup> im Zusammenhang damit aber auch oft genug vom irdischen, davidischen »König«, den er auf dem Zion installiert.<sup>55</sup> Psalm 22, aus dessen Klage die Kreuzigungsszene gewoben ist, gipfelt im Dank für die Errettung des Verfolgten (V.25-27)<sup>56</sup> wie im »endzeitlichen Lob« Gottes, der seine »Königsherrschaft« über die Völker errichtet (V.28-32).<sup>57</sup> So lag es nahe,

-----  
 Use (s. Anm. 17), 167-172; außerdem die von ROWE, Kingdom (s. Anm. 1), 2 Anm. 5, verzeichnete Lit. Beachtlich sind auch die übergreifenden Beobachtungen von FÜGLISTER, Verwendung (s. Anm. 19), 371-377 zur »Messianisierung des Psalters« (vgl. oben Anm. 21).

<sup>53</sup> Die ältesten Belege für eine nicht-jesuanische Verwendung von βασιλεία τοῦ θεοῦ im frühchristlichen Schrifttum bietet Paulus (vgl. Röm 14,17; 1Kor 4,20; 6,9f.; 15,50; Gal 5,21; 1Thess 2,12), wobei seine zumeist recht formelhafte Rede keine Bezüge zu den Königs-Psalmen zu erkennen gibt.

<sup>54</sup> Einen Überblick bietet - aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive - ODO CAMPONOVO, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1984, 91-102.

<sup>55</sup> In Buch I: Ps 2.18.20.21; in Buch II: Ps 45; in Buch III: Ps 72 (der letzte Psalm im Buch); in Buch IV: Ps 89 (der letzte Psalm im Buch); in Buch V: Ps 101; 110; 132. - Die Verknüpfung der »Königsherrschaft Gottes« mit der Herrschaft des irdischen Königs (problematisch noch in 1Sam 8; 12,12.17.19) findet sich in 1Chron 28,5 (die Könige »auf dem Thron der Königsherrschaft JHWHs über Israel«; vgl. auch 2Chron 9,8; 13,8: »das Königtum JHWHs, das in der Hand der Söhne Davids liegt«) sowie in PsSal 17+18, wo beides nahtlos miteinander verbunden ist: 17,3f.33f.

<sup>56</sup> Das Lobversprechen zuvor, V. 23, dürfte auf Mt 28,10 (ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου) par Joh 20,17 abgefärbt haben; vgl. auch Hebr 2,12. V. 27 - im Psalm selbst wohl als »Anspielung auf das endzeitliche Mahl« zu verstehen (CAMPONOVO, Königtum [s. Anm. 54], 100 Anm. 125) - lässt sich gut mit der Annahme verbinden, dass der Psalm in den Mahlfeiern der Jerusalemer Gemeinde eine neue Heimat fand: »die Armen sollen essen und sich sättigen; den Herrn sollen preisen, die ihn suchen. / Aufleben soll euer Herz für immer«; diese Annahme hat Bestand, darüber hinaus gehende Schlüsse aus dem Psalm auf den Ursprung dieser Mahlfeiern bleiben methodisch fragwürdig: GESE, Psalm 22 (s. Anm. 17); JOACHIM JEREMIAS, Ist das Dankopfermahl der Ursprung des Herrenmahls?, in: CHARLES KINGSLEY BARRETT u.a. (Hrsg.), Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube, Oxford 1978, 64-67.

<sup>57</sup> »(28) Wenn sie das bedenken, werden (zu JHWH) umkehren alle Enden der Erde, werden niederfallen vor ihm alle Sippen der Völker. (29) Denn JHWH gehört das Königtum; er ist Herrscher über die Völker (LXX: ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία, καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν) [...]«. Zum Finale des Psalms vgl. JÖRG JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanischem Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987, 144f.: Ihm zufolge ist die in Ps 22 vorgenommene Verbindung von »individuelle(m) Geschehen und Königtum Gottes« im AT »singulär«. »Die (erwartete oder erfahrene) Errettung eines Einzelnen, dessen Not im Klagegedicht so umfassend und alle individuelle Erfahrung transzendierend geschildert wird wie sonst kaum in den Psalmen, ist zunächst Anlass eines üblichen Dankgottesdienstes, bei dem die geladenen »Brüder« in ihrem teilnehmenden Lobpreis

die Auferweckung des in Jerusalem Gekreuzigten als seine himmlische Inthronisation zum messianischen König vom Zion her zu deuten, durch die er in die Königsherrschaft Gottes, die er zu Lebzeiten in Vollmacht proklamierte, nun als ihr österlicher Repräsentant einbezogen wird.<sup>58</sup> Nicht zufällig ist auch die alte Sterbensformel »*Christus* starb für uns« (Röm 5,8) dem Subjekt ὁ Χριστός unterstellt, worin laut M. Hengel »die ursprüngliche titulare Bedeutung [des Namens] noch deutlich durch-(schimmert).«<sup>59</sup> Als »Messiaspräsident« verurteilt und am Kreuz hingerichtet – dies ist der Ausgangspunkt für die Applikation der Vorstellung vom davidisch-messianischen Königtum auf Jesus, die damit eine tief greifende Transformation erfährt.

Außerordentliche Bedeutung besitzt in diesem Prozess ausweislich der zahlreichen, teils frühen neutestamentlichen Anspielungen und Zitate<sup>60</sup> der Eröffnungstext des ersten Psalmbuchs bzw. des Psalters insgesamt, Ps 2, der mit Ps 1 zusammen »in der Tradition durch längere Zeit hindurch [...] als ein Psalm betrachtet«<sup>61</sup> wurde. Seine messianische Auslegung im Frühjudentum, z.B. in den Psalmen Salomos,<sup>62</sup> zeigt, dass seine frühe »judenchristliche« Re-

-----  
 »alle Nachkommen Jakobs, alle Nachkommen Israels« repräsentieren (V.24). Aber dann weitet sich der Kreis ins Unermessliche, und jetzt ist ohne jeden Zweifel der Blick in die Zukunft gerichtet. Die im Gottesdienst gefeierte Rettung wird zum Anlass der Enthüllung des Königtums Jahwes – das Abstractum המלכות (V.29) wird nur hier und in Ob 21 im Alten Testament für Gott verwendet –, indem räumlich alle Völker (V.28), der Konstitution nach Starke und Schwache (V.30a), zeitlich Lebende, Nachgeborene und noch Ungeborene (V.30b-31) sich vor Gott anbetend niederwerfen werden«; zum Entwurf von Jeremias vgl. BERND JANOWSKI, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, in: ZThK 86 (1989), 389-454.

<sup>58</sup> Fiel der Zion in Jesu eigener Verkündigung aus (siehe oben Anm. 41), so kehrt er in der österlichen Sicht seiner Kreuzigung in Jerusalem wieder, jetzt als zentrales Element seiner *Inthronisation auf dem Zion*.

<sup>59</sup> HENGEL, Jesus [2001] (s. Anm. 1), 3. Vgl. auch oben Anm. 16.

<sup>60</sup> Ps 2 gehört mit wohl zwölf Zitaten (von den Anspielungen ganz abgesehen) zu den wichtigsten Psalmen des NT, davon fallen allein acht deutliche Bezugnahmen auf die Offb: vgl. STEPHAN WITETSCHKE, Der Lieblingspsalm des Sehers. Die Verwendung von Ps 2 in der Johannesapokalypse, in: MICHAEL A. KNIBB (Hg.), The Septuagint and Messianism (BETHL 195), Leuven 2006, 487-502.

<sup>61</sup> FÜGLISTER, Verwendung (s. Anm. 19), 362 mit Anm. 95 und Verweis u.a. auf den sog. westlichen Text von Apg 13,33; a.a.O., 354: »Der wahrscheinlich schon bestehenden Gesamtsammlung des Psalters« wurde »als Vorwort und damit gleichsam als Notenschlüssel« Ps 1 vorangestellt; zur makrokontextuellen Bedeutung von Ps 1+2 vgl. auch DEISSLER, Stellung (s. Anm. 52); ERICH ZENGER, Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1-2 als Proömium des Psalmenbuchs, in: ARNOLD ANGENENDT/HERBERT VORGRIMLER (Hrsg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft (FS Reinhard Lettmann), Kevelaer 1993, 127-147; MAIBERGER, Verständnis (s. Anm. 52), 85-89.

<sup>62</sup> PsSal 17,21-25; dazu MAIBERGER, Verständnis (s. Anm. 52), 105f.; zu Qumran vgl. COLLINS, Scepter (s. Anm. 8); JOHANNES ZIMMERMANN, Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (WUNT 2/104), Tübingen 1998, 513 (Register zu Psalm 2); zu 4Qflor; 1QSa 2,12.14.20 (»der Messias Israels«) vgl. MAIBERGER, ebd. 93-105.

zeption nicht völlig überraschend kommt. Sie dürfte auch sehr alt sein. Bereits die vorpaulinische Glaubensformel Röm 1,3f. bringt die im Psalm in Gestalt von Gottesworten proklamierte amtliche Bestallung des Königs mit der österlichen Erhöhung Jesu zusammen, die so als Inthronisation des über die Völker herrschenden messianischen Königs gedeutet wird: »der dem Fleisch nach aus dem Samen Davids geboren wurde, der dem Geist der Heiligkeit nach *als Sohn Gottes eingesetzt wurde* [...] aufgrund/seit der Auferstehung der Toten - Jesus Christus, unser Herr.«<sup>63</sup> Später wurde dieses Deutungsmodell der Bestallung Jesu mit dem messianischen Amt gleichsam in sein irdisches Leben »vordatiert« und mit seiner Taufe, dann auch der Ankündigung seiner Geburt (Mt 1,1 etc.; Lk 1,32) verknüpft. Werfen wir einen kurzen Blick auf den Psalm:<sup>64</sup>

<sup>1</sup> Warum toben die Nationen  
und sinnen Eitles die Völkerschaften?

<sup>2</sup> Es treten auf Könige der Erde,  
und Fürsten tun sich zusammen gegen den HERRN und seinen *Gesalbten*:

<sup>3</sup> »Lasst uns zerreißen ihre Bande  
und von uns werfen ihre Stricke!«

<sup>4</sup> Der im Himmel thront, lacht,  
der Herr spottet über sie.

<sup>5</sup> Dann spricht er sie an in seinem Zorn,  
in seiner Zornglut schreckt er sie:

<sup>6</sup> »Habe doch ich meinen *König* geweiht auf Zion, meinem heiligen Berg!«

<sup>7</sup> Lasst mich die Anordnung des HERRN bekannt geben!

Er hat zu mir gesprochen:

»Mein *Sohn* bist du,  
ich habe dich heute gezeugt.

<sup>8</sup> Fordere von mir,  
und ich will dir die Nationen zum Erbteil geben,  
zu deinem Besitz die Enden der Erde.

<sup>9</sup> Mit eisernem Stab magst du sie zerschmettern,  
wie Töpfergeschirr sie zerschmeißen.«

<sup>10</sup> Und nun, ihr Könige, handelt verständig;  
lasst euch zurechtweisen, ihr Richter der Erde!

<sup>11</sup> Dienet dem HERRN mit Furcht,  
und jauchzt mit Zittern!

-----  
<sup>63</sup> Vgl. MICHAEL THEOBALD, »Dem Juden zuerst und auch dem Heiden«. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f., in: DERS., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 102-118; ULRICH B. MÜLLER, »Sohn Gottes« - ein messianischer Hoheitstitel Jesu, in: ZNW 87 (1996), 1-32.- In Apg 2,36 (»Gott hat ihn zum Kyrios und zum Christus/Messias gemacht« klingt nach, dass der Messias-Titel (wie der des Kyrios) Jesus erst nachträglich zugelegt wurde.

<sup>64</sup> Übersetzung der Elberfelder Bibel (nach der Masora); auf die weiteren Textformen (LXX; Targum) samt Varianten muss und kann hier nicht eingegangen werden.

<sup>12</sup> Küss den Sohn,  
 dass er nicht zürne und ihr umkommt auf dem Weg;  
 denn leicht entbrennt sein Zorn.  
 Glückliche alle, die sich bei ihm bergen!

Für die alte Passionserzählung darf der Psalm aus zwei Gründen als Leittext dienen. Zum einen ist es wohl der einzige alttestamentliche Text, der die drei Titel, die auch die Passionserzählung prägen, auf engstem Raum gemeinsam anbietet: *Gesalbter - Sohn - König*.<sup>65</sup> Zum anderen zeichnet der Psalm genau die dramatische Situation, die auch die beiden Prozess-Szenen der Passionserzählung beherrscht: den Aufruhr der »Archonten (ἄρχοντες)« und »Könige dieser Erde (βασιλεῖς τῆς γῆς)« gegen den »Herrn und seinen Gesalbten.«<sup>66</sup> Hinzu kommt, dass Ps 2 intertextuell mit anderen biblischen Passagen verwoben ist, die gleichfalls für die älteste nachösterliche Christologie von größter Bedeutung sind.<sup>67</sup> Schauen wir uns deshalb auf diesem Hintergrund die Gestaltungsprinzipien der Sanhedrin-Szene näher an.

### 3. Die Gestaltungsprinzipien der Sanhedrin-Szene (Mk 14,53–72 par.)

Für die Gestaltung der Szene, deren Struktur in ihrer Ursprungsform – trotz redaktioneller Auffüllungen – beim ältesten Evangelisten bewahrt ist,<sup>68</sup> waren von Anfang an vor allem zwei Prinzipien maßgebend. Das *erste* ist der Psalter als Matrix der Figurenzeichnung. Wenn der Hauptteil der Szene mit der Erzählnotiz beginnt: »Die Hohenpriester und das ganze Synhedrium suchten gegen Jesus Zeugnis, um ihn zu töten – aber sie fanden keines« (Mk 14,55), dann entspricht das genau dem Muster der Frevler und Gegner des leidenden Gerechten im Psalter: Sie trachten ihm nach dem Leben (vgl. Ps 37,32; 54,3), legen

-----  
<sup>65</sup> *Sohn* außer in Ps 2,7 noch in Ps 89,27f. (»mein Erstgeborener«), vielleicht Ps 110,3; die Kombination *König* + *Gesalbter* in Ps 18,51; 20,7.10 und 1Sam 2,10d (»seinem *König* [LXX: τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν] gebe er Kraft und erhöhe die Macht *seines Gesalbten*«), in Ps 21,2 nur »*der König*«. – 2Sam 7 spricht nicht vom »Gesalbten«, sondern vom »Fürsten« (V.8) bzw. von seinem »Königtum« (V.12.13.16) und benutzt die Vater-Sohn-Metaphorik (V.14: »Ich werde ihm *Vater* sein und er wird mir *Sohn* sein«).

<sup>66</sup> In Apg 4,25f. zitiert Lukas Ps 2,1f.<sup>LXX</sup> und lässt in V.27 die Anwendung folgen: »Denn in Wahrheit rotteten sich zusammen in dieser Stadt gegen deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast, *Herodes* und *Pontius Pilatus* mit den Heiden und den Stämmen Israels, um alles auszuführen, was deine Hand und dein Wille vorherbestimmt hatten, dass es geschehe«.

<sup>67</sup> So etwa V.9a mit Ps 110,5 (vgl. PsSal 17,22); Ps 2 und 110 sind auch im Zitat-Mosaik Hebr 1,5–13 miteinander verzahnt.

<sup>68</sup> Vgl. unten.

falsches Zeugnis gegen ihn ab (Ps 27,12; 35,11) und stehen gegen ihn auf (Mk 14,57.60: Ps 35,11; 54,3), während der Gerechte zu allen Anschuldigungen schweigt (Mk 14,61: Ps 38,13-15; Jes 53,7). Mit Anti-Judaismus hat diese Figurenzeichnung, die sich bis in die Formulierungen hinein an den Psalter anlehnt, nichts zu tun. Juden, die nach Ostern an den Messias Jesus glauben, suchen hier das ihnen durch seine Kreuzigung zugefügte Trauma von ihrer Psalterlektüre her zu bearbeiten. Freilich scheint diese *innerjüdische* Perspektive schon auf der Ebene der markinischen Rezeption der Passionserzählung verlassen zu sein, was im Folgenden noch verdeutlicht werden soll.

Das *zweite* Gestaltungsprinzip betrifft die impliziten Leser; es schlägt sich nieder in der oppositionellen Gestalt der Szene: Petrus *verleugnet* seinen Herrn - dieser *bekannt*. Das Muster kennen wir aus Lk 12,8f.: »Jeder, der sich *bekannt* (ὁμολογήσῃ) zu mir vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn *bekennen* (ὁμολογήσει) vor den Engeln Gottes. Wer mich aber *verleugnet* (ἀρνησάμενός με) vor den Menschen, der wird *verleugnet werden* vor den Engeln Gottes«. Oder es kann an die »Zusage göttlichen Beistands vor Gericht« erinnert werden, Mk 13,9-11: »Ausliefern werden sie euch *an Synhedrien*[gerichte] (εἰς συνέδρια) und in *Synagogen* werdet ihr geprügelt werden, und *vor Statthalter und Könige* werdet ihr gestellt werden um meinetwillen [...]. Und *wenn* sie euch abführen, [euch] ausliefernd (παραδιδόντες), sorgt euch *nicht* im Voraus, was ihr sagen sollt, sondern was euch in jener Stunde gegeben wird, das sagt. Denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Heilige Geist«. Urbild des vor die Synhedrien Gestellten aber ist Jesus. Im Kontrast zu Petrus *bekannt* er sich, wobei nicht nur sein freimütiges Auftreten, sondern auch der Inhalt seines Bekenntnisses urbildlich ist, insofern es das Credo der markinischen Gemeinde vorabbildet - mit den Brennpunkten »Messianität« und »Gottessohnschaft« Jesu, seiner österlichen *seditio ad dexteram patris* wie seinem endzeitlichen Kommen als »Menschensohn«:

	<i>Verhör und Reaktion des Gremiums</i>	<i>Bekenntnis</i>	<i>Schriftbezug</i>
1	Wieder fragte ihn der Hohepriester: und spricht zu ihm:		
	Bist du <i>der Messias</i> (σὺ εἶ ὁ Χριστός),	8,29 (σὺ εἶ ὁ Χριστός) 1,1 (εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ	Ps 2,2
	<i>der Sohn</i> des Hochgelobten (ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ)?	υἱοῦ θεοῦ)	Ps 2,7
2	Jesus aber sagte:		

	Ich bin es, und ihr werdet den <i>Menschensohn</i> zur Rech- ten der Macht sitzen	Österliche In- thronisation:	Ps 110,1
	und mit den Wolken des Himmels kommen sehen.	Wiederkunft (Gericht):	Dan 7,13 <sup>69</sup>
3	Der Hohepriester aber, der seine Gewänder zerriss, spricht:		
	Was bedürfen wir noch Zeugen?		
4	Ihr habt die Gottesläs- terung gehört.		Lev 24,16
	Was dünkt euch?		
	Sie alle aber verurteilten ihn, dass er des Todes schul- dig sei.		

Auf die Frage, inwiefern das Bekenntnis Jesu (bzw. das der markinischen Gemeinde<sup>70</sup>) aus der Perspektive des Hohenpriesters (wie des Gremiums insgesamt) eine »Blasphemie« darstellt, gibt der Text zunächst indirekt eine negative Antwort, indem er gleich zweimal den Gottesnamen vermeidet – in der Frage des Hohenpriesters und der Antwort Jesu –, womit eine Anklage nach Lev 24,16<sup>LXX</sup> ausgeschlossen ist.<sup>71</sup> Der entscheidende Punkt dürfte deshalb an

<sup>69</sup> MICHAEL REICHARDT, Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium (SBB 62), Stuttgart 2009, 324f., diskutiert die Möglichkeiten, wie die beiden Schriftstellen, Ps 110,1<sup>LXX</sup> und Dan 7,13 hier exegetisch miteinander verbunden sein könnten; gegenüber der mehrfach vertretenen Hypothese, Ps 8 böte das verbindende Glied (a: V.4<sup>LXX</sup> spricht vom υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; b: die Wendung ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου V.7 entspricht Ps 110,1 ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου und ist auch Mk 12,36 in Ps 110,1 eingefügt), schlägt er das Stichwort ἀρχή als Brücke vor: Ps 110,3 (μετὰ σοῦ ἡ ἀρχή) – Dan 7,14 (der Menschensohnähnliche erhält vom Alten der Tage die ἀρχή und die βασιλεία). Das Mischzitat Mk 12,36 (Ps 110,1+8,7) steht aber bereits in einer frühchristlichen Tradition: vgl. 1Kor 15,25.27; Eph 1,20.22; Hebr 1,13/2,8.

<sup>70</sup> Vgl. Mk 1,1.

<sup>71</sup> Lev 24,16<sup>LXX</sup>: »Wer aber den Namen des Herrn *nennt* (ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου) [Hebr.: »Und wer den Namen des Herrn *lästert* (nkb)«, soll durch den Tod hingerichtet werden. Mit Steinen soll *die ganze Versammlung Israels* ihn steinigen. Ob Hinzugekommener oder Eingeborener – wenn er den Namen des Herrn *nennt* (ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου) [Hebr.: »wenn er *den Namen lästert*«, soll er sterben«. – Nach der engen Definition in Sanh 7,5 gilt als Gotteslästerung nur das Aussprechen des JHWH-Namens, was hier schon der LXX-Text voraussetzt; vgl. MARTIN RÖSEL, Exkurs: Übersetzung und

anderer Stelle zu suchen sein. Von »Lästerung« ist im Markusevangelium nur dreimal die Rede, abgesehen von Mk 3,28f. (»Lästerung gegen den Heiligen Geist«) pointiert am *Anfang* des Buches, in Mk 2,7, und in unserer Sanhedrin-Szene, an seinem *Ende*. Die beiden Stellen rahmen das Wirken Jesu: Geht es in Mk 2,7 um »die Vollmacht« des Menschensohnes, »Sünden zu erlassen« (2,10), wogegen schon die anwesenden »Schriftgelehrten« protestieren: »Er lästert (βλασφημῶν); wer kann Sünden erlassen, wenn nicht Gott allein (εἰς ὁ θεός)?«, <sup>72</sup> so steht hier am Ende des Buches auch wieder *die Vollmacht* des Menschensohns zur Debatte, <sup>73</sup> jetzt aber nicht die der Sündenvergebung, sondern die der eschatologischen Bewahrung oder Nicht-Bewahrung, Rettung oder Nicht-Rettung, <sup>74</sup> wenn »er mit den Wolken des Himmels kommt« (Dan 7,13) und die Vollgestalt der Basileia heraufführt. <sup>75</sup> Beides Mal geht es also um eine Jesus zugesprochene göttliche Prärogative – die Vollmacht über Heil und Unheil –, die als *differentia specifica* zwischen werdender Kirche und Synagoge namhaft gemacht wird. Es dürfte klar sein, dass diese Darstellung, welche die ursprünglich *innerjüdische* Perspektive der Sanhedrin-Szene überschreitet, auf das Konto ihrer markinischen Rezeption geht, deren Urgestalt in der alten Passionserzählung den Verweis auf die österliche Inthronisation und das Kommen des Menschensohns gewiss noch nicht enthielt. <sup>76</sup> Bestätigt wird die-

-----  
 Gebrauch des Gottesnamens, in: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. I: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 413f.

<sup>72</sup> LÜHRMANN, Mk (s. Anm. 44), 50: »In 3,22 und 7,1 sind die Schriftgelehrten als aus Jerusalem nach Galiläa gekommen vorgestellt, wie sie dann später in Jerusalem Jesus entgegentreten; prinzipiell gehören sie also dorthin, die Pharisäer hingegen nach Galiläa«.

<sup>73</sup> REICHARDT, Endgericht (s. Anm. 69), 328f., betont, dass Markus »den Besitz von ἐξουσία (Vollmacht) allein dem irdischen, nie jedoch dem kommenden Menschensohn zu(schreibt)«. Das trifft zwar zu, wenn man nur den Terminus ἐξουσία berücksichtigt, aber dass der Menschensohn mit δόξα und δόξα kommen wird, hebt doch auch auf seine »Vollmacht« ab: Mk 8,38; 13,26; 14,62.

<sup>74</sup> Diese Opposition ist in Mk 8,38 und 13,27 impliziert; ὁὔτις in Mk 8,35.

<sup>75</sup> REICHARDT, Endgericht (s. Anm. 69), 325: »Zweck des Kommens des Menschensohnes mit den Wolken des Himmels« sei die »Überbringung« der ἀρχή (Herrschaft, Macht), konkret also des Reiches Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ)« (vgl. oben Anm. 69). Ist der Bezug zur Basileia auf dem Hintergrund von Mk 8,38/9,1 und 13,27 plausibel, so ist damit die Frage nach der eschatologischen Rolle des Menschensohns bei ihrem endgültigen Kommen aber noch nicht erledigt. Auch wenn dieser – im Unterschied zu Matthäus – hier nicht die Rolle des Richters einnimmt, so hängt an ihm, der die Erwählten durch die Engel (vgl. auch Mk 8,38) in der Basileia »zusammenführen« wird (Mk 13,27), doch die *Entscheidung über Heil oder Unheil*. Darauf bezieht sich bei Markus dann auch der anschließende Blasphemie-Vorwurf: MICHAEL THEOBALD, Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium, in: SNTU A 13 (1988), 37–78, 49.

<sup>76</sup> LÜHRMANN, Mk (s. Anm. 44), 250: »61b.62 erweist sich als eine Zusammenfassung der Christologie des ganzen Evangeliums und geht daher in dieser Formulierung auf Mk zurück, der die drei Titel [Messias – Sohn Gottes – Menschensohn] auch in 8,29.31.38;

se Annahme durch Joh 10,22-39, die letzte große Auseinandersetzung Jesu mit den jüdischen Autoritäten im vierten Evangelium, in der deutliche Spuren der in Joh 18 unterdrückten vorjohanneischen Fassung der Sanhedrin-Szene aufbewahrt sind, die mit Lk 22,66-71, der vom dritten Evangelisten rezipierten Fassung, verwandt ist.<sup>77</sup> Ein neben Mk 14,61-64 eigenständiger Strang alter Passionsüberlieferung wird hier greifbar. Die folgende Synopse mag die Zusammenhänge veranschaulichen:

**Lk 22**

- 67b Bist du der Messias (εἰ σὺ ὁ Χριστός)?  
 c Sage es uns (εἰπὸν ἡμῖν)!  
 d Er aber sagte ihnen:  
 e Wenn ich es euch sage (ἐὰν ὑμῖν εἴπω),  
glaubt ihr mir nicht (οὐ μὴ πιστεύσητε).  
 70a Da sagten alle:  
 b Du bist also der Sohn Gottes (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)?  
 c Er aber sagte zu ihnen:  
 d Ihr sagt es,  
 e dass ich es bin.

**Joh 10**

- 24d Bist du der Messias (εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός)?  
 e Sage es uns offen!  
 25a Jesus antwortete ihnen:  
 b Ich habe es euch gesagt (εἶπον ὑμῖν),  
und ihr glaubt nicht (καὶ οὐ πιστεύετε).  
 36e Ich habe gesagt,  
 f dass ich der Sohn Gottes (υἱὸς τοῦ θεοῦ) bin.  
 36c (wie) sagt ihr:  
 d Du lästerst (βλασφημεῖς)?

In beiden Fassungen sind Messias- und Sohn Gottes-Frage durch einen kleinen (an Jer 38,15 erinnernden) Wortwechsel voneinander getrennt<sup>78</sup> und bilden jetzt ein zweistufiges Verhör. Dadurch gewinnt das Sohn-Gottes-Bekenntnis Jesu einen besonderen Rang, was gewiss gewollt ist. Wahrscheinlich liegt eine sekundäre Weiterbildung der ursprünglich *einen* Doppelfrage vor, wie Markus sie noch bietet. Wie beim ältesten Evangelisten folgt wohl auch in der vorlkn.-vorjoh. Fassung die Blasphemie-Anklage, die der vierte

9,7 als eng zusammengehörend und sich gegenseitig interpretierend zusammengestellt hatte«.

<sup>77</sup> SCHLERITT, Passionsbericht (s. Anm. 23), 369-374; zur vorjohanneischen und vorlukanischen Passionserzählung a.a.O., 109-114.

<sup>78</sup> Jer 38 (45),15: »Und Jeremia sagte zum König: Wenn ich dir berichte, wirst du mich nicht mit Sicherheit töten? Und wenn ich dich berate, wirst du nicht auf mich hören« (Übersetzung: Septuaginta Deutsch).

Evangelist im Licht seiner hohen Christologie neu füllt,<sup>79</sup> wohingegen der dritte Evangelist sie übergeht. Wegen der Parallele Mk 14,64 und Joh 10,33/36 dürfte sie zum ältesten Bestand der Szene gehören. Das stellt uns dann vor zwei Fragen:

Die *erste* bezieht sich auf das Verständnis der beiden Titel in der Frage des Hohenpriesters. Versehen mit einem bestimmten Artikel – »der Messias«/»der Sohn (Gottes)« –, scheint hier ein vorgängiges Einverständnis bezüglich der Bedeutung der Titel vorausgesetzt zu sein. Was beinhaltet diese bekannte Größe, mit der sich zu identifizieren Jesus verdächtigt wird? Die Antwort kann m.E. nur im vorausgesetzten Konzept des davidisch-königlichen Messias gesucht werden, konkret im Psalter mit seinem Eröffnungstext Psalm 2, der vom »Gesalbten« und vom »Sohn« in derselben gleichsinnigen Weise spricht wie auch die Doppelfrage des Hohenpriesters.<sup>80</sup>

Dann meldet sich aber gleich die *zweite* Frage: Wie kann die Bejahung der hohenpriesterlichen Frage durch Jesus eine »Blasphemie«, sprich: Gotteslästerung sein, wenn es dabei doch »nur« um die konkrete Anwendung dessen auf ihn geht, was schon der Psalter vom »Messias« sagt? Der ganz von der Septuaginta her denkende Schrift-Theologe Lukas hat dieses Problem erkannt und den Vorwurf der »Blasphemie« in seiner Fassung des Sanhedrin-Verhörs deswegen unterdrückt. Man kann auch darauf verweisen, dass das Judentum »niemals den Anspruch eines Messiasprätendenten als Lästerung betrachtet und auch gegen Bar Kochba, der als Sternensohn auftrat und die Freiheit Israels vergeblich zu erstreiten suchte (132–135 n.Chr.), nicht diesen Vorwurf erhoben (hat), obwohl das Scheitern seines Vorhabens erwiesen hatte, dass er nicht der Messias gewesen sein konnte.«<sup>81</sup>

Eine Antwort auf die gestellte Frage ist also nicht leicht, scheint aber unter Berücksichtigung der oben eruierten Gestaltungsprinzipien der Sanhedrin-Szene möglich zu sein. Jesus ist der sich exemplarisch Bekennende, so wurde deutlich, und sein Bekenntnis schon in der mutmaßlichen Urgestalt der Szene

<sup>79</sup> Vgl. Joh 10,30: »Ich und der Vater sind eins«; V.33: »Die Juden antworteten ihm und sprachen: Um eines guten Werkes willen steinigen wir dich nicht, sondern um der Gotteslästerung willen (περὶ βλασφημίας), denn du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott«.

<sup>80</sup> LOHSE, Geschichte (s. Anm. 26), 85, kommentiert: »Eigentümlich [...] muss erscheinen, dass in dieser Frage die beiden Hoheitstitel Christus/Messias und Sohn Gottes gleichbedeutend nebeneinander stehen. Denn das antike Judentum hat niemals eine solche Nebeneinanderordnung vorgenommen, sondern den Titel Sohn Gottes sorgfältig vermieden«; JOACHIM GNILKA, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20) (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 281: »Für die Bezeichnung des Messias als Gottessohn im zeitgenössischen Judentum konnte bis heute immer noch kein eindeutiger Nachweis geführt werden. Jedoch wird man sagen können, dass diese besonders durch die Anwendung der Natan-Weissagung von 2Sam 7,14 auf den Davidsspross, wie sie in 4Qflor 1,11 bezeugt ist, vorbereitet war«. Umso mehr ist man an Ps 2 als den Schlüssel der Szene verwiesen.

<sup>81</sup> LOHSE, Geschichte (s. Anm. 26), 87.

dem nachösterlichen Bekenntnis der Christen gleich: Jesus ist nicht der politische Aufrührer, sondern »Messias und Gottessohn«, ja »der König der Juden« – in dem Sinne, wie es der Psalter sieht.

Damit verschmelzen die Zeiten: Das Bekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat bildet vorweg das Bekenntnis der nach Ostern an ihn glaubenden Juden ab, wie deren Bekenntnis umgekehrt im Bekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat verankert wird. Schon Eduard Lohse meinte vor Jahren, dass »die dem Hohenpriester in den Mund gelegte Frage den entscheidenden Punkt der Auseinandersetzung zwischen der christlichen Gemeinde und Synagoge« bezeichne, der »das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes als eine Lästerung erscheinen (musste), die sie unmöglich anerkennen konnte.«<sup>82</sup> »Der gegen Jesus geltend gemachte Vorwurf der Lästerung« wird – so erklärt er – »vollauf von der Situation her verständlich, in der sich die christliche Gemeinde gegenüber der Synagoge befand. Denn zwischen Juden und Christen bildete in der Tat das Bekenntnis zur Messianität und Gottessohnschaft Jesu die Ursache und den Gegenstand harter Auseinandersetzungen.«<sup>83</sup> Dabei lässt sich der Vorwurf noch präzisieren. Denn wogegen richtete er sich *ursprünglich*? Wohl dagegen, dass ein ehrlos am Holz des Kreuzes ums Leben Gekommener, von dem die Tora in Dtn 21,22f. erklärt, er sei ein »Fluch (oder: Verfluchter) Gottes«, dass gerade dieser als »Messias« und »Gottessohn« proklamiert wird.<sup>84</sup> So lässt sich in einem vorläufigen Resümee festhalten: Der Vorwurf der »Gotteslästerung«, der sich gegen das nachösterliche Bekenntnis richtet, ist in die Sanhedrin-Szene vordatiert bzw. in sie hinein projiziert wor-

-----  
<sup>82</sup> A.a.O., 86. Er hält es »für ausgeschlossen, dass der amtierende Hohepriester von Jerusalem in der Öffentlichkeit einen Messiasprätendenten gefragt haben sollte, ob er der Messias und Sohn Gottes sei. Die Verbindung der beiden Titel, die gleichbedeutend hintereinander stehen, muss daher als Aussage der christlichen Gemeinde verstanden werden, für die Jesus nicht nur der Gesalbte, sondern auch der Sohn Gottes ist«; ebenso BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 5), 291: »Für die spätere christliche Tradition, aus der der Bericht auf alle Fälle stammt, konnte auch Jesu Messiasanspruch, der Hauptstreitpunkt zwischen der Gemeinde und dem Judentum als Grund seiner Verurteilung erscheinen.«

<sup>83</sup> LOHSE, Geschichte (s. Anm. 26), 87. Korrekturbedürftig an dieser Sicht ist nur, dass die Opposition: christliche Gemeinde – Synagoge für die Entstehungszeit der Passionserzählung anachronistisch ist.

<sup>84</sup> THEOBALD, Passion (s. Anm. 24), 250–253 (»Der axiomatische Einsatzpunkt der Passions- und Ostererzählung«); zurückhaltend bleibt KELLI S. O'BRIEN, The Curse of Law (Galatians 3.13): Crucifixion, Persecution, and Deuteronomy 21.22–23, in: JSNT 29 (2006), 55–76 (dort, 64–67, auch eine Übersicht über jüdische Deutungen von Dtn 21,22f.); 73: »Rather than assuming that widespread Jewish rejection of Jesus as messiah was based on a curse from Deut. 21.22–23, it appears much more likely that the original objection was the fact of his crucifixion, plain and simple. While some would argue that the expectation of a dying messiah was not unknown by the time of Jesus, it was hardly a widespread or dominant idea. For the messiah not only to die but to die in a shameful manner would have appeared absurd to many. Indeed, this is the tone of 1 Cor. 1.23«.

den. Damit zusammenhängend wird das Skandalon, den Gekreuzigten als »den Messias und Gottessohn« zu bekennen, in der Sanhedrin-Szene auch ins Bild gesetzt: in das Bild eines wehrlosen Jesus, eines Jesus ohne jeglichen königlichen Glanz, der sich aber gerade in dieser Situation dazu bekennt, »der Messias und Gottessohn« zu sein. Somit gilt: »Seine Hoheit und Würde kann nur recht verstanden werden, wenn sie in unlöslicher Verbindung mit seiner Erniedrigung, seinem Leiden und Sterben am Kreuz gesehen wird.«<sup>85</sup>

#### 4. Resümee und Ausblick

Das wichtigste Ergebnis unserer Erkundungen lautet: Der Psalter stellt die Matrix der alten Passionserzählung dar, was die Forschung insbesondere für Psalm 22 als Grundlage der Kreuzigungsszene nachhaltig erwiesen hat. Aber genauso wichtig wie die Psalmen vom leidenden Gerechten sind, um die spezifische Verwendung der titularen Trias *Messias – Sohn Gottes – König (der Juden)* in der alten Passionserzählung zu verstehen, die Königspsalmen, allen voran Ps 2 als Eröffnungstext des Psalters. Gegen den ursprünglich dem *titulus crucis* von den Römern beigelegten politisch-messianischen Sinn wird er in der Passionserzählung unter dem Vorzeichen des österlichen Bekenntnisses und im Licht des Psalters einer gründlichen Neuinterpretation unterzogen. Die Differenzierung, die die Johannespassion »ihrem« Jesus später zuschreiben sollte, wenn sie ihn gegenüber Pilatus erklären lässt: »Du sagst es, ich bin ein König« (Joh 18,37), aber »mein Königtum ist nicht von dieser Welt [...]« (Joh 18,36), ist schon in der alten Passionserzählung angelegt: die Neufassung des βασιλεύς-Titels (gegen seine politische Deutung) im Sinne eines über Heil und Unheil entscheidenden himmlischen Regiments des von Gott in seiner Auferweckung rehabilitierten gekreuzigten Nazareners.

Und ein Zweites ist wichtig: Sollte die Benutzung des Psalters in der Passionserzählung lediglich als *nachträgliche* Schriftverankerung des vorgängigen Passionsgeschehens bzw. als *Schriftbeweis* gesehen werden, wäre der hier beobachtete Rückbezug auf die Schrift verharmlost. Es kann zwar sein, dass eine Reihe von Erzählzügen der Passion nachträglich in das Licht der Schrift gerückt wurden, aber in vielen Fällen wird damit deren kreative, schöpferische Rolle nicht erfasst.<sup>86</sup>

Wenn z.B. die Passionserzählung dem sterbenden Jesus die *Invocatio* von Psalm 22 in den Mund legt, weil ein *verbum ultimum* – ein letztes Wort –

<sup>85</sup> LOHSE, Geschichte (s. Anm. 26), 88, zur *markinischen* Konzeption des Messiasgeheimnisses; Jesus spricht in der Sanhedrin-Szene »zum ersten und einzigen Mal offen aus, wer er ist«, und offenbart so »das Geheimnis seiner Messianität«.

<sup>86</sup> Vgl. oben Anm. 22; außerdem JUEL, Exegesis (s. Anm. 17), 98: »It is difficult to imagine a stage in the tradition that was not influenced by the psalms. Jesus' death was never a matter for disinterested narration«.

schon von der Gattung der Erzählung her unbedingt geboten war, sollte fortan nicht weiter darüber gestritten werden, ob nun Jesus am Kreuz den Psalm tatsächlich gebetet hat oder nicht. Wir können es einfach nicht wissen. Viel eher ist zu bedenken, dass erst der Psalter es erlaubte, die dunkle, letztlich allen Beteiligten entzogene Szene – auch die Frauen vermochten sie ja nur »von ferne« zu beobachten<sup>87</sup> – überhaupt ins Wort zu bringen. Können wir nicht wissen, was Jesus unmittelbar vor seinem Tod dachte, auch nicht, wie er ihn bestand, der Psalter bot denjenigen, die ihn lasen, die Möglichkeit, im »Ich« von Psalm 2 das »Ich« Jesu wiederzuentdecken. Es ist eine Deutung seines Todes im Grundvertrauen auf die Schrift, die ohne sie nicht möglich wäre und ohne sie bei den traumatisierten Anhängern und Anhängerinnen des Gekreuzigten nur Sprachlosigkeit hinterlassen hätte.

Ähnliches gilt von der Sanhedrin-Szene, die es verbietet, irgendetwas historisch Gesichertes darüber zu sagen, was in jener Nacht tatsächlich geschehen ist. Denkmöglichkeiten, ja Wahrscheinlichkeiten gibt es. So fand, wie eingangs angedeutet, wohl nur ein Vorverhör Jesu durch einige Sanhedristen statt. Doch für die an Jesus Glaubenden fingen jene dunklen Stunden erst im Licht des Psalters zu sprechen an. Die Kreativität, mit der sie die Szene erschufen, mag für unser historisches Denken anstößig sein, sagt aber viel darüber aus, wie sie das Trauma der Kreuzigung ihres Meisters zu verarbeiten suchten.

Freilich wird sich die Erforschung des Prozesses Jesu damit nicht ruhig stellen lassen, die Suche nach einem möglichen historischen Verstehen dessen, was sich nach der Gefangennahme Jesu im Haus des Hohenpriesters in jener Nacht zutrug, wird weitergehen. Auch weiterhin wird die Frage gestellt werden müssen, ob nicht Jesus schon wegen seiner prophetischen Symbolhandlung im Tempel als öffentlicher Unruhestifter, ja mehr: als falscher Prophet unter die Räder kommen musste.<sup>88</sup> Hatte er nicht, wie es in Dtn 17,12f.; 18,20 und weiteren Tora-Texten heißt – »in Vermessenheit« gehandelt und gesprochen und war deshalb des Todes schuldig? So gewiss also der historische Diskurs der Leben Jesu Forschung auch an dieser entscheidenden Stelle nicht einfach abgebrochen werden kann, so notwendig ist es andererseits auch, mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass selbst die älteste erreichbare

<sup>87</sup> Auch hier schimmert der Psalter, Ps 37,12<sup>LXX</sup>, durch: »Meine Freunde und meine Nächsten sind mir gegenüber hingetreten und haben sich hingestellt, und meine engsten (Angehörigen) haben sich *in der Ferne* (ἀπὸ μακρόθεν) hingestellt«. Näheres dazu bei THEOBALD, Frage (s. Anm. 22), 234.

<sup>88</sup> Ob die prophetische Demonstration im Tempel Gegenstand des nächtlichen Vorverhörs war, können wir nicht wissen. Es lassen sich darüber nur Vermutungen anstellen. LOHSE, Geschichte (s. Anm. 26), 84f.: »Da der Tempelspruch an so verschiedenen Stellen überliefert worden ist, wird er kaum den eigentlichen Gegenstand des Prozesses dargestellt haben«. Aber ist das ein Argument? Anders votieren GEORGE D. KILPATRICK, *The Trial of Jesus*, London/New York 1953, 10–13; vgl. auch JOEL B. GREEN, *The Death of Jesus. Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2/33), Tübingen 1988, 275–282.

Gestalt der Passionserzählung kein »Bericht«, sondern von Anfang an ein Glaubenstext war, eine Erzählung zum Gedächtnis an den Gekreuzigten, durch welche diejenigen, die sie erzählten, sich von Anfang an selbst in die Pflicht genommen sahen: sich freimütig zu bekennen wie er - zu ihm und seiner Botschaft von der »Königsherrschaft« Gottes.