

## Der Passionsweg Jesu Christi: Vom »Hosianna« zum »Kreuzige«

Von Erwin Möde, Regensburg

### 1. Das Hosianna der Menge

Alle vier Evangelisten stellen Jesu Einzug nach Jerusalem zum Paschafest dar (Mt 21; Mk 11; Lk 19; Joh 12), das ihm zum Zeitort der Verwerfung und Kreuzigung werden soll. Einmal in Jerusalem angelangt, wird er diese »mörderische Stadt« (Hes 24, 6) nur mehr über Golgotha, die »Schädelstätte« verlassen. Denn Jerusalem tötet die Propheten und steinigt die zu ihr gesandt sind (vgl. Mt 23, 37). Jerusalem ist voller Widersprüche (vgl. Lk 19, 41, 44), aus denen sich heraus schließlich doch vernichtend klar ein Wille manifestiert, der beiden, Jerusalem und Jesus, zum Geschick wird. Jerusalems paradoxe Kontradiktion seiner selbst symbolisiert sich in dem Doppelschrei der Menge »Hosianna-Kreuzige«. Was die menschliche Natur an Leiden und Sehnsucht, an Begehren und Enttäuschung, an Ohnmacht und schmerzvoller Präpotenz birgt, all diese Pulsionen menschlicher Unerlöstheit<sup>1</sup> kondensieren sich in dem tragischen Gefälle von der »Hosianna«-Bitte zum »Kreuzige«-Befehl.

Wenn später die zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus ihrem unerkannten Weggefährten erzählen, die »Hohenpriester und Obersten« hätten Jesus »zur Verdammnis des Todes überantwortet und gekreuzigt« (Lk 24, 20), so ist diese Rede ein gefälliger Irrtum. Sie ist paradigmatisch für eine schnelle Legendenbildung, die das Eigentliche verdrängt, indem sie die Verantwortung an der Menschensohn-Opferung auf eine perfide Kleingruppe »Mächtiger« verschiebt. Jesus selbst verwirft in toto diese und weitere (Lk 24, 21–24) Interpretationsversuche der Emmausgänger. Er nennt sie »ἀνόητοι« (»Unvernünftige«) und bietet ihnen eine neue Hermeneutik der Notwendigkeit (vgl. Lk 24, 26) des Kreuzigungsgeschehens an (vgl. Lk 24, 26–27). Dadurch wird aus der Schuldfrage eine ganz andere, nämlich die Sinnfrage. Letztere handelt der auferstandene Herr vor den hörenden zwei Jüngern nicht philosophisch abstrakt ab, sondern er erschließt sie ihnen Schritt für Schritt konkret durch die Hl. Schrift ausgehend von den Propheten (vgl. Lk 24, 25). So führt er seine Weggefährten den Erkenntnisweg zur Wahrnehmung einer neuen leiblichen Wirklichkeit (Lk 24, 31f).

---

<sup>1</sup> Paul Schütz, *Evangelium und Wirklichkeit der Bibel in der Gegenwart*, Ges. W. Bd. I, Hamburg 1972; Juana Danis, *Die Gruppe*, München 1989; Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ichanalyse* (1923), Ges. W. Bd. 13; W. R. Bion, *Experiences in Groups*, London 1961.

Es ist die leibliche Wirklichkeit des vom Kreuzestod auferstandenen Christus, die er selbst den Menschen seiner Wahl offenbart jenseits der Schuldfrage (vgl. Lk 24, 36f.) Dieser hermeneutischen Vorgabe folgend soll nicht der Versuch einer Schuldzuweisung, sondern die Suche nach Sinnerhellung des Kreuzigungsgeschehens zur Frage führen: Wodurch trug sich die Kreuzesopferung des Menschensohnes so zu, wie sie sich gemäß der Evangelien zutrug? Hört man auf die Evangelientexte, so wird u. a. die Rolle der Volksmenge präzisierbar zwischen den Spannungspolen von »Hosianna« (Mt 21, 9; Mk 11, 9 und 11, 10; Joh 12, 13) und »Kreuzige« (Mt 27, 21 u. 22; Mc. 15, 13 u. 14; Lk 23, 21; Joh 19, 15).

Jesu Einzug in Jerusalem erregt die Begeisterung der Menge und das Aufsehen der Pharisäer (Joh 19, 19). Auf der Straße von Bethphage und Bethanien, am Ölberg hinab (Lk 19, 29) nähert er sich dem Osttor der Stadt. Alle vier Evangelisten bezeugen, daß er durch die Stadt eintritt auf einem Eselsfüllen. »Fürchte dich nicht, du Tochter Zion! Siehe dein König kommt, reitend auf einem Eselsfüllen«, so kommentiert Johannes, ähnlich Matthäus (Mt 21, 4–5) Jesu Einkehr im Anklang an Sach 9,9. Die prophetische Vision vom messianischen Friedenskönig wird bei Matthäus, Johannes und Lukas besonders hörbar akzentuiert. Im Lukas-Evangelium findet sich kein Hosianna-Ruf, sondern lediglich das laut- und vieltimmige Gotteslob der Jünger, das Jesus als »König im Namen Gottes« (Lk 19, 38) preist. Gemäß der synoptischen Tradierung durchreitet Jesus unter Zurufen Jerusalem zum Tempel hin. Dort vollführt er machtvoll die »Tempelreinigung«, was ihm heftige Anfeindung und die tödliche Feindschaft der Pharisäer einbringt (vgl. Lk 19, 47; Mk 11, 18, 28f.; Mt 21, 15f.). Die johanneische Tiefenschau der Passion verweist hingegen nicht auf die Tempelreinigung, sondern darauf, daß Jesus »wegging« und sich vor der wundersüchtigen Menge der Hosiannaruf »verbarg« (Joh 12, 37). Zuvor aber belehrt er die Seinen darüber, daß »die Zeit gekommen ist, daß des Menschen Sohn verklärt werde« (Joh 12, 23).

Zum menschlichen Umfeld des Einzuges Jesu in die Tempelstadt gehören also die Hosianna-Rufe der Vielen: seiner Jünger (Lk 19, 38) und anderer (Joh 12, 13). Gemeinsam ist beiden Gruppen Erwartung und Verkennen. Im Johannes-Evangelium wird die verhängnisvolle Diskrepanz zwischen dem Sohnes- und Sendungsauftrag Jesu und der menschlichen Erwartungen an ihn besonders eindrücklich: es sprach sich schnell herum, daß der Nazarener erst vor einigen Tagen die Grenze zum Totenreich hin überschritten habe, daß er mächtiger am toten Lazarus gehandelt habe als der Tod selbst. »Das Volk ... das mit ihm war, da er Lazarus aus dem Grabe rief, rühmt seine Tat. Darum ging ihm auch das Volk entgegen, da sie hörten, er hätte solch Zeichen getan« (Joh 12, 17–18). Die getanen Zeichen seiner Allmacht bringen ihm laut Johannes das schreiende Entgegen-Kommen des Volkes. »Sie nahmen Palmzweige und gingen hinaus ihm entgegen und schrien: 'Hosianna! Gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn, der König von Israel'« (Joh 12, 13). Die Synoptiker geben eine grundsätzlich ähnliche Darstellung des Verhaltens der Menge (vgl. Mt 21, 8–11; Mk 11, 8–10; Lk 19, 36–38): viel szenische Bewegung auf Jesus zu und um ihn herum, während er das ruhende Zentrum getragener Bewegung ist. Jesus schweigt, während die Vielen rufen.

Diese Konstellation veranlaßt die Pharisäer untereinander zu der Lageeinschätzung: »...siehe, alle Welt läuft ihm nach« (Joh 19, 19). Diese verächtliche Bemerkung ist zugleich zutreffend. Wenn Jesus einige Tage später am Kreuz bitten wird: »Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23, 24), dann bezeichnen seine Worte dieselbe mentale und physische Verfaßtheit von Menschenmasse und Massenmensch. Es ist als ob sie nicht bei sich, sondern außer sich in einem erregten (vgl. Mt 21, 10), traumartigen Aktionismus wären mit übersteigter Motorik und lautstarker verbaler Entladung. Eine somnambule, auf veräußerndes Tun hin drängende Verfassung, deren In-Kraft-Treten mit dem Verlust der synthesefähigen Persönlichkeitsmitte bezahlt wurde. Jesus, von dem das Evangelium sagt, daß er jeweils erkannte, »was im Menschen ist« (Joh 2, 25; Mt. 9, 4), hat die Qualität dieser entgegengkommenden Euphorie erlebt und geschwiegen.

Auch später, wenn aus dem »Hosianna« ein »Kreuzige« geworden sein wird, wird Jesus schweigen. Weder bei seinem Einzug in Jerusalem noch späterhin während seiner Passion spricht er die Menge an. Oft sprach er – wie die Evangelien bezeugen – zu der Menge, belehrte sie, wirkte auf sie ein und gab zeichenhaft (vgl. Joh 6). Scharen von Menschen folgten ihm aus den unterschiedlichsten Motiven, und Jesus ließ sie gewähren. Bisweilen, so berichten die Evangelien, entzog er sich ihnen (Mt 14, 23; 15, 21), nicht um für sich allein zu sein, sondern um alleine zu beten (Mt 14, 23; Mk 1, 35). In den wenigen Jahren seines öffentlichen Wirkens blieb Jesus der Menschenmenge zugewandt, sprach sie mit einfachen Worten an und betete vor ihnen zu seinem himmlischen Vater. Jesu Verhältnis zur Menge war also keineswegs durch Vermeidung gekennzeichnet, sondern ein aktives, gebendes und sprachlich verfaßtes. Es gehört zur unvergleichbaren Eigenart des Passionsweges Jesu Christi, daß das Grundverhältnis zwischen ihm und der Menge kollabierte und zerbrach. Seine innere Haltung zu den Menschen bleibt stetig dieselbe sogar im Leiden der Kreuzigung (vgl. Lk 23, 24): täuschungsfrei durchschaut er die Menschen und liebt sie dennoch. Die Menge hingegen und der Mensch der Masse finden kein ausgemitteltes und hörendes Verhältnis mehr zu ihm. Mit Jesu Einzug in Jerusalem hören sie auf, Ansprechpartner zu sein.

Das ist der Auftakt zur blutigen Raserei der Kreuzespassion. Ein Auftakt, der allen vier Evangelien gemeinsam ist: die Menge hat aufgehört, auf ihn zu hören, seine Worte und Gebärden und sein Schweigen wahrzunehmen. Eine diabolische Umkehrung ereignet sich, ein Sturz in das Wahnhafte: Wort, Sprache und Sinn nehmen nicht mehr ihren Ursprung bei Jesus, der sie hinspräche zum Volk, sondern die Erregung der Menge schafft schreiend den Anspruch »Hosianna« – »Kreuzige«. Der Ursprungsort von Sprache und Sinn wechselt. Jetzt hat die Menge das Sagen, und ihr agierendes Tun diktiert den Sinn der Passion. Doch eine sprechende Menge ist nirgends zu hören. Dafür aber eine rufende, schreiende, emotionalisiert fordernde Menge, die nicht weiß, was sie will und tut. Alle vier Evangelien verwenden als stimmliche Ausdrucksweise der Masse die Verben »rufen« bzw. »schreien« (Mk 15, 13–14; Mt 27, 23; Lk 23, 18, 21, 23; Joh 18, 40). Der Massenmensch der Passionsgeschichte spricht nicht, sondern »schreit«; er bittet nicht, sondern fordert; er hört nicht, sondern tut, ohne den eigentlichen Sinn

seiner Handlung(sforderung) zu erkennen. Er dünkt sich mächtiger Herr zu sein über »seine« An-sprüche und ist in Wahrheit Werkzeug einer dunklen, zerstörerisch-sinnwidrigen Macht, die ihn kurzzeitig ermächtigt. So »geht das Gericht über die Welt« (Joh 12, 31a) als mysterium sub contrario. »Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden« (Joh 12, 31b), wozu es nötig ist, daß er zuerst wirkmächtig sein Unwesen treiben darf, auch indem er die Triebhaftigkeit der Masse ausnützt. Die Haupt-Sache der »Passion« ist dieses »Zulassen« (lat. pati = ich lasse zu, dulde, erleide) des Bösen um des Heiles willen.

Die erregt bewegte Schar der Hosianna-Rufer ist bereits ein Vorbote jenes schreienden Triebgeschehens, dem Jesus bald Seite an Seite mit Barabbas konfrontiert sein wird. »Hosianna« läßt sich übersetzen mit »Hilf uns«. Der Hilferuf der Vielen kommt dem schweigend zum Tempel reitenden Jesus vehement entgegen. Der Hosianna-Ruf als quasiliturgische Formel ist bereits im Psalterion, beispielsweise in Ps. 118, 25 vorgeprägt. Es ist der Ruf der Gerechten um Jahwes erfahrbare, siegreiche Nähe: »Oh Herr hilf. Herr laß wohl gelingen! Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn« (Ps 118, 25–26a). Der Psalmist und mit ihm der fromme Beter spricht sein »Hosianna« zu Jahwe, dem unerschaubaren Gott, dessen Name unaussprechbar sei. Nur Gott allein ist die letzte wirkliche Hilfe, der Erhalter geschöpflicher Existenz. Bei Jesu Einzug in Jerusalem wird diese alte Hosianna-Bitte von den Jüngern und der Menge mit einer neuen Intentionalität belegt (vgl. Mt 21, 9). Sie wird an Jesus selbst gerichtet, nicht (mehr) an Jahwe. Dies ist es, wogegen die Pharisäer spontan protestieren (Mt 21, 15–16; Lk 19, 39). Nur der Messias selbst ist legitimiert, den Hosianna-Ruf auf sich zu ziehen und anzunehmen. Umgekehrt gilt, wer mit solch liturgischem Zuruf empfangen wird, den deklariert man damit zum Messias. Folgt man den einzelnen Darstellungen der Evangelisten, so wird erkennbar, wie unabgeklärt, geist-los und vielschichtig die Menge entscheidend Sakrales ausrief, ohne ihre eigene Sprachhandlung zu verstehen. Was sie rief, war und ist wahr. Doch die einzelnen hatten keinen wirklichen, individuierten Eigenbezug zu dem, was sie riefen. In ihren Rufen ist nichts Kreatives, sondern ausschließlich Schablonisiertes. Wie vielfältig die Rollenbilder von Hoheit und Macht auch sein mögen, die sie auf Jesus übertragen (»Sohn Davids«, »Prophet aus Nazareth«, »ein König«, »Kommender im Namen des Herrn«, »der König von Israel«), sie sind ausnahmslos alle der gängigen alttestamentlichen Formel- und Bilderwelt entnommen. Außerdem konkurrieren sie teilweise miteinander. Sie spiegeln den eschatologischen Erwartungshorizont der alttestamentlichen Prophetie wieder, nicht aber das Verhältnis des einzelnen Rufers zu Jesus.

Es ist der Seher Johannes, der in Kap. 12, 16–18 diesen gespaltenen Zustand des Rufers in der Masse diagnostiziert: Die Wirkmächtigkeit der (Wunder-)Zeichen, insbesondere die Erweckung des Lazarus, zog die Vielen zu Jesus hin. Sie zogen mit ihm nach Jerusalem bzw. sie kamen ihm erwartungsvoll von dort entgegen (Joh 12, 17–18). Sie waren fasziniert von Jesus, aber erkannt haben sie ihn nicht. Die Faszination hinderte sie zwar am beziehungsstiftenden Erkennen, erlaubte ihnen aber einen ekstatischen Erregungszustand beizubehalten. Wer einen Toten erwek-

ken kann, von dem darf man Alles erwarten, was es bisher noch nicht gab. Dieses ambig-begehrliche Erwartungsmilieu kondensiert sich im Hosianna-Ruf. Unter dem schablonisierten Gebrauch der Inbilder alttestamentlicher Heilserwartung versprachlicht sich ein natural-menschliches Erwartungsfeld. Jesus befriedigt diese Bedürfnisebene weder durch Wort noch durch Tat. So bleibt sie unerfüllt, drängelnd und Affekte zeugend, die als Effekt die Kreuzigung bewirken.

## 2. Vom »Hosianna« zum »Kreuzige«

Jesus ließ den Hosianna-Ruf der Menge unbeantwortet. Die Evangelien geben vielfach Zeugnis dafür, daß Jesus den Hilfe-Ruf des einzelnen Menschen er-hörte, half und heilte (Mt 8, 2; 14, 13–14; Lk 5; etc.). Den liturgisch stilisierten Hosianna-Ruf der erregten Menge beschied er mit Schweigen. So ritt er durch sie hindurch auf den Tempel zu.

Jesu Verhältnis zur Menge ist eine eigene theologische Betrachtung wert. Gemäß den evangelischen Zeugen hielt er sich niemals in der Menge auf, sondern wahrte bewußt Abstand. Jedenfalls gibt es keine Evangelienperikope, die Jesus differenzlos in der Masse lokalisierte. Sein Standort unterscheidet sich und ihn von den Vielen. Lehrend und betend steht er vor bzw. über der Menge, die ihm folgt (vgl. Mt 4, 25) und ihn bisweilen umlagert (Mt 5,1; 13,2; Lk 5, 1; 8,40; Joh 6, 1–15; Mk 4, 1). Dann wieder verfolgen sie ihn und greifen aggressiv aus nach ihm. Gleich nach seiner Synagogenrede in Nazareth wollten ihn seine Landsleute ergreifen und steinigen (Lk 4, 28–30). Nach der »Speisung der 5000« waren die Gesättigten begierig darauf, ihm die Königswürde aufzuzwingen (Joh 6, 15). Dazu galt es ihn zuerst einmal zu ergreifen und seiner leibhaftig zu werden. Diese wechselnden Bemächtigungsversuche scheitern sämtlich. Das eine Mal ging Jesus »mitten durch sie hinweg« (Lk 4, 30), das andere Mal »entzog er sich ihnen« (Joh 6, 15). Dieser Jesus von Nazareth war der Menge buchstäblich un-begreiflich und un-fixierbar. Der greise Simeon weissagte über ihn: »Siehe dieser wird gesetzt zum Fall und Auferstehen der Vielen in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird« (Lk 2, 36b). Jesus wirkte nicht nur Zeichen, sondern er war von Gott her selbst »gesetzt als Zeichen«. Dieses Zeichen göttlicher Wahrheit ließ niemanden, auf den es traf, gleichgültig. Im Dämon (vgl. Mk 1, 24 u. 34; Lk 4, 41; Mt 8, 29; Mk 3, 11–12) wie im Menschen evozierte sein Dasein die Frage nach seiner Identität. Während sich die Synagogenbesucher zu Kapharnaum noch verwundern über die »neue Lehre in Vollmacht« (Mk 1, 28) hat der Dämon ihn bereits identifiziert als den »Heiligen Gottes« (Mk 1, 24). Dieses Erkennen versprachlicht der dämonisierte Mensch in einem ἀντιλέγειν, einem abwehrenden Wider-Spruch gegen Jesus, in dem sich aber zugleich tiefe Erkenntnis ausspricht. »Was willst du von uns, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen, uns zu verderben. Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes« (Mk 1, 24). Die dämonischen Mächte und die Engel, die oberen und die unteren Schöpfungswelten, erkannten den Nazarener in seiner göttlichen Sendung und Vollmacht. Anders die Menschen. Ihnen ist dieses direkte und

letztgültige Erkennen nicht von vorne herein gegeben. Im Prolog des Johannes-Evangeliums heißt es dazu: »Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geschaffen; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Joh 1, 9). Die »Welt« lehnt ihn ab und der »Fürst der Welt« versucht ihn in einen dramatischen Kampf der Geister (vgl. Lk 4, 1–4). Nur sehr wenige prophetisch inspirierte Menschen, die nicht »von dieser Welt« waren, erkannten ihn und weissagten über ihn. Das waren Elisabeth und Hanna, Simeon und Johannes der Täufer; auch die »μαγικοί«, die »Mächtigen« aus dem Morgenland sind dazurechenbar (Mt 2, 1). Doch die Suchenden aus dem Ostland verschwanden, wie sie gekommen waren, der Täufer wurde enthauptet, Hanna und Simeon waren hochbetagt und starben.

Der Jesus der Evangelien legt von sich selbst, seinem Wollen, seiner Identität und Vollmacht, Zeugnis ab. Sein Zeugnis ist ebenso wahr, wie er selbst in seiner Zeugnisgabe all-eine war. Im petrinischen Bekenntnis (Mt 16, 17) nähert sich der Fischer Simon einen Satz lang diesem Alleinsein Jesu an. »Nicht Fleisch und Blut hat die dies offenbart, sondern mein Vater im Himmel« (Mt 16, 17b), so erklärt der Herr seinem Jünger dessen plötzliches Erkennen. Dabei verweist er – wie so oft – auf seinen »Vater im Himmel«. Der stets gegenwärtige, lebendige Bezug zum »Vater« läßt Jesus in seiner Zeugnisgabe zwar all-ein aber nicht einsam sein. Diese Bezüglichkeit und Herkunft vom »Vater« ist der unsichtbare Grund für seine Vollmacht. Doch die Menge all jener, die »von dem Geblüht« und »von dem Willen des Fleisches ... geboren sind« (Joh 1, 13) waren auf das Sichtbare fixiert. Und dies allein ist zu wenig für einen Erkenntnisakt. »Mit sehenden Augen sehen sie nicht ... « (Mt 13, 13), kommentiert Jesus einmal diese Begrenzung, die bald etwas von Verleugnung an sich hat. Diesen Vielen in ihrer Wahrnehmungs- und Erkenntniskraft begrenzten, existentiell unerlösten Massenmenschen stand Jesus als der einzigartige Eine gegenüber. Er war fleischgewordene, lebendige Alternative, der Verweiser auf die Wieder-geburt aus dem Hl. Geist. Dieses wirkmächtige auf den Vater verweisende Sohnes-Zeichen verstanden sie nicht. Er war ihnen überraschend und blieb ihnen fremd. Ein unberechenbares Gegenüber, das sich weder ködern noch einschüchtern, noch täuschen ließ. Er nannte sich »Menschensohn«, aberkannte den falschen Vätern ihre Autorität und reinigte den Tempel wie den Aberglauben der Masse. Dieser Nazarener, der aus dem Armenhaus Galiläa kam, war ihnen so überraschend anders, daß sein Anderssein ihre Gleichgültigkeit durchbrach. Zutreffend ist daher die pharisäische Behauptung: »Siehe, alle Welt läuft ihm nach« (Joh 19, 19).

Weder Gleichgültigkeit noch Erregung stiften wirkliche Beziehung. Während die Gleichgültigkeit die Abkehr von Beziehung ist, bietet sich die Erregung als affektives Gleitmittel in das Projektive und Unwirklich-Imaginäre an. Viele sogenannte Gemeinschaftserlebnisse vieler Menschen sind von solcher Qualität. An die Stelle des Erkennens tritt dabei das Verkennen in seiner Eigengesetzlichkeit. Verkennen meint nicht einfach nicht erkennen, sondern anderes: das Verkennen ist ein trügerischer »Ausweg« aus der spannungsvollen Ohnmacht des Nichterkennens. Im Verkennen benimmt sich der Nichterkennende, als ob er erkannte. Das

Verkennen ist die dynamisch-unbewußte Verleugnung des Nichterkennens. Es ist eine Weise der Selbstermächtigung, die schädigt und Unwahrheit schafft. Ein weites Feld ethischer und psychologischer Problematik eröffnet sich hier. Eine renommierte Anzahl tiefenpsychologischer Gruppenstudien exploriert die Bahnen und Dynamiken des gruppalen Verkennens. Diese psychologische Analyse des Verkennens eruiert dessen wirkmächtige Eigengesetzlichkeit: das Verkennen ist motiviert vom unbewußten Begehren (der Gruppe), das sich in wechselhaften Bedürfnis-Ansprüchen verklausuliert darstellt. Der Umschwung von »Hosianna« zum »Kreuzige« ist Ausdruck eines Gruppengeschehens von Begehren und Verkennen. Die extrem projektive Ambivalenz der Masse kondensiert sich im »Hosianna-Kreuzige«-Ruf der erregten Stimmen. Das in Verkennungen umgesetzte Nichterkennen verlangt geradezu nach dem Ausschlag in extrem dialektische Pole hinein. Weil er ihnen so unerkennbar fremd und anders(artig) war und weil die »Finsternis« in ihnen dem Erkennen wehrte, deshalb boten sich extreme Rollenidentitäten besonders zur Verankerung des Verkennens an. Vom Dämon (Mt 12, 24) bis zum Gott, vom Messias bis zum Volksverführer reichte das Rollenrepertoire. Eines jedenfalls erspürten die Vielen intuitiv: daß er keiner der ihrigen und ihnen selbst sehr unähnlich war. Daß sein Sein und Handeln weder von (Erb-)Sünde noch von Konkupiszenz gezeichnet war, erhellt aus dogmatischer Sicht die Wahrheit dieser Unähnlichkeit. Jesus machte es seinen Zeitgenossen schwer, mit ihm zu fraternisieren und sich mit seiner Botschaft zu »solidarisieren«. Er achtete auf die Unantastbarkeit der Würde seiner Andersartigkeit. Die Evangelien sind dafür aussagekräftige Zeugen. In Kana weist er beispielsweise seine Mutter zurecht mit der Frage »Weib, was ist mit dir gemeinsam« (Joh 2, 4). Nur »wer Gottes Willen tut«, ist ihm Bruder, Schwester und Mutter (Mk 3, 35). Für Jesus gilt der diesseitig-irdische Maßstab von Verwandtschaft und Gemeinschaft, von Miteinander und Ähnlichkeit nicht mehr. Zu seiner Sendung gehört essentiell ein neuer Maßstab, der die leitende Linie von Jesu Anders-artigkeit abgibt. Diese norma normans ist die Beziehung zum unsichtbaren Vater-Gott und seinen Geboten (vgl. Joh 15, 10). Wer aktiv bereit ist, mit ihm und durch ihn diese Beziehung zu erleben, nur der ist ihm »Freund« (Joh 15, 15). Dazu ist Jesus in die Finsternis dieser Welt geboren worden, um durch das (Vor-)Leben seiner Anders-Artigkeit die Welt aus dem »Herr-Knecht«-Verhältnis der Sünde zu erlösen. Diese insistente und absolut authentische Andersartigkeit Christi erregt die Gemüter und evoziert das »Hosianna-Kreuzige«.

Bisweilen kann es auch für das theologische Denken wertvoll sein, gesicherte Ergebnisse der (Tiefen-)Psychologie zu beachten. Besonders dem Psychiater und Psychoanalytiker W. R. Bion sind pionierhafte Einsichten in gruppenspezifische Grundstrukturen zu verdanken. Zu seinen wichtigsten »Erfahrungen mit Gruppen« gehört hierbei u. a. folgende: jede Gruppe reagiert auf den Andersartigen und Fremden besonders schnell und sensibel. Jede Gruppe verlangt und sucht intensiv nach Führung. Der Andersartige und Fremde erfährt in der Gruppe leicht ein extremes Geschick, d. h. er muß zuerst einmal eine extrem verkennende

Rollenzuweisung erdulden. Insistiert der Fremde auf seiner Andersartigkeit, so ist ein Gruppenkonflikt und ein Konflikt mit der Gruppe unausweichlich. Dem Konfliktmuster folgend ereignet sich schließlich eine Entweder-Oder-»Lösung«. Entweder der Fremde wird als überwertig anerkannt und von der Gruppe selbst zu ihrem Führer erhoben, oder die Gruppe eliminiert ihn als gefährlich, feindlich und unterwertig. Einen Mittelweg gibt es im unbewußt-archaischen Gruppendrama nicht. Es folgt dem Gesetz von »Herr und Knecht«, von Macht und Ohnmacht, von totaler Akzeptanz oder Verwerfung, von »Hosianna« oder »Kreuzige«.

Ein dem (Gruppen-)Menschen adäquater Humanismus wie jedwedes tiefere Verständnis von Vertragsethik muß notwendig auf einem realistischen Verstehen der archaischen Gruppengesetze aufbauen. Die Inkarnation des Sohnes ist unendlich mehr als nur »Fleischwerdung« des Logos. Es ist das Hineingeborenwerden in die Abgründigkeit und Finsternis der menschlichen Beziehungs-Welt. Die Passion Christi ist das Durchleiden dieser Dramatik menschlicher Unerlöstheit.

### 3. *Jesus versus Barabbas*

Der Umschwung von »Hosianna« zum »Kreuzige« ist Effekt jener großen Frustration, die Jesus der Menge nicht ersparen konnte. Die vernichtende Wut dieser Enttäuschung manifestiert sich im Schrei nach der Kreuzigung. Indem Jesus er selbst blieb, ohne dem Verkennen der Masse entgegenzukommen, entschied sich seine Opferung. Um diese Opferung des »Menschensohnes« kreisen alle Evangelien. In ihr gipfelt und fällt das *μυστήριον τῆς ἀνομίας*, von dem der Völkerapostel spricht (2 Thess 2, 7). Hier nun stellt sich die Frage nach dem Eigentlichen dieser Frustration, nach dem Wesen der Enttäuschung, die für Jesus so unabwendbar todbringend wirkte.

Eine sowohl biblisch als auch tiefenpsychologisch fundierte Antwort ergibt sich: Jesus verweigerte sich dem Drängen der Masse nach direkterer Führung. Weil er seine vaterbezogene Andersartigkeit kompromißlos lebte und souverän blieb, deshalb forderte er solch ein Führer-Modell unweigerlich heraus. Ohne ihn zu erkennen, anerkannte die Menge die spürbare Qualität seiner Andersartigkeit. Sie »staunten« (Lk 4, 22, 32) über die Zeichen und Heilungen und darüber, daß er lehrte »nicht wie die Schriftgelehrten, sondern wie einer, der Vollmacht hat« (Mk 1, 22). Sie »wunderten« (Mk 7, 37; Joh 4, 27) sich über die neue Art von Macht, welche Jesus verkörperte. Die Masse erkannte instinktiv, daß er mächtiger war als die überkommenen Machthaber und Machtstrukturen (vgl. Mk 2, 27). Die demaskierten Mächtigen, die Pharisäer und Herodianer beispielweise, erkannten ihrerseits, daß die Menge solches erkannte (vgl. Mk 3, 6). Vom frühen Auftreten Jesu an kämpften sie daher um das Überleben ihrer Macht. Jesus hingegen kämpfte nicht. Er war weder Kämpfer noch Rebell; er war unvergleichlich in seiner Praxis der Gerechtigkeit.

Wenn die Menge auch ihn nicht erkannte und seine Sendung nicht verstand, so wurden sie doch seiner Stärke und Unbeugsamkeit gewahr. Soweit jedenfalls



verstanden sie, daß dieser Handwerkersohn nicht Knecht, sondern Herr war, daß er mächtig wirken konnte, wann immer er wollte, weil er mächtig war. Das genügt ihnen. Gerade dieses vorläufige Verständnis ist der Grund des verhängnisvollen Verkennens. Verkennen nämlich ist nicht einfach Nichterkennen, sondern der verzerrende Rückbezug des Erkannten. Das Begehren der Menge war, daß Jesus, der seltsam Machtvolle, mächtig wirke für sie, für ihr Anliegen, für ihre »res publica«, die »Befreiung« lautete. Jesus aber war nicht bereit zu solcher Funktionalisierung. Er lebte und wirkte in dem Bewußtsein, daß seine Vollmacht (Mk 1, 22) ihm je neu vom Vater zukomme als Gabe und nicht als Mitgift. Anders gesagt: zum proprium des Sohnes – Sendungsbewußtseins Jesu gehört, daß er seine ἐξουσία als παρ-ουσία versteht, d. h. als wesentliches Mit-Sein mit dem Vater. Aus dieser wirkmächtigen Einheit erwächst seine ἐξουσία. Ihre Funktionalisierung hätte ihre Entwirklichung bewirkt und wäre »Sünde wider den Geist« (Mt 12, 31; Mk 3, 28–30) gewesen. Die Menge suchte nach einer archaischen Führungsmacht, die Jesus nicht personifizieren wollte. Die gruppenpsychologische Erfahrung bezeugt das latente Abhängigkeits- und Aggressionspotential der Masse. Keine Dämagogie gelingt ohne die Befriedigung und Befreiung dieser Grundbedürfnisse: abhängig und zugleich aggressiv sein zu dürfen. Zum befriedigenden Ausagieren dieses gefährlichen Infantilitätspotentials bedarf die Masse einer einfachen, direktiven Führungspersönlichkeit. Deren Aufgaben ist es sodann, ihre Feigheit in Mut und ihre gemeine Quälsucht in Gerechtigkeit zu verwandeln. Mit dem »Hosianna«-Ruf bot die euphorisierte Menge Jesus eine alttestamentlich bunte Palette von Führungselementen an: Prophet, König, Messias sollte er sein. Wozu? Nicht um der Wahrheit willen, sondern um ihnen zu »helfen«. »Hosianna«!

Weil Jesus die Dämonie dieses Rollenspieles durchschaute und sein Reich nicht von dieser Welt ist, deshalb steht er schließlich Seite an Seite mit einem gewissen Barabbas. Gemäß dem übereinstimmenden Zeugnis aller Evangelisten ist es das letzte Mal, daß Jesus vor der Menge steht. Er schweigt, und es ereignet sich, was geschehen muß. Der szenische Auftakt zum Schlußakt der vita Jesu zeigt die Struktur einer Vierheit: Pilatus-Jesus und Barabbas – das Volk (vgl. Mk 15, 6–15; Mt 27, 15–26; Lk 23, 13–25; Joh 19, 1–16). Auch die Hohenpriester und Ältesten werden erwähnt. Wie die Ehefrau des Pilatus (Mt 27, 15–19) sind sie indirekt mitwirkende Randfiguren einer tragischen Entscheidung: tumultartig fordert die Menge die Freigabe des Barabbas und die Kreuzigung Jesu (Mt 27, 21–26; Mk 15, 8–15; Lk 23, 16–24; Joh 18, 38–40; 19, 12–16). Barabbas wird im Neuen Testament einzig im Kontext der Verwerfung Jesu erwähnt (Mk 15, 7; Mt 27, 16; Lk 23, 19 u. 25; Joh 18, 40). Mit Ausnahme von Matthäus charakterisieren ihn die Evangelisten als »Mörder«. Markus und Lukas weisen zudem auf den politischen Aktionismus des Barabbas hin. Er gehörte zu den »Aufständischen« der jüdischen Los-von-Rom-Bewegung. Darauf deutet auch Matthäus hin, indem er Barabbas als δέσμιος ἐπίσημος (Separatgefangenen) bezeichnet (Mt 27, 16). Im modernen Rechtschargon dürfte man Barabbas wohl einen »Terroristen« bzw. – je nach Standpunkt – einen Kämpfer der Volksguerilla nennen.

Beide, Jesus wie Barabbas, hatten das Volk enttäuscht. Jesus, weil er in das Machtspiel der Führerschaft nicht einwilligte, und Barabbas, weil er schlecht spielte und sich überwältigen ließ. Pilatus läßt Jesus und Barabbas zu zweit auftreten. Er stellt sie augenfällig vor das Volk: den Menschensohn Christus und als Anti-Christus den Barabbas. Was dann geschieht, ist ein Lehrstück menschlicher Abgründigkeit und Spaltung. Die Menge erschreit sich Barabbas und verwirft Christus zur Kreuzigung. So manifestiert sich die »Sünde wider den Geist« in der blutigen Opferung des Menschensohnes.

In der Darstellung Jesus versus Barabbas personifiziert sich der Masse endlich eine konkrete Alternative. Bisher erkannten sie Jesus eine gewisse, fremdartige Hoheitlichkeit und Mächtigkeit zu, doch er frustrierte sie, indem er dabei blieb, daß er sehr wohl ein »König« (Joh 18, 37) sei, sein »Reich aber nicht von dieser Welt« (Joh 18, 36) sei. In diesem Kampf der Geister ließ sich Jesus nicht dazu verleiten, seine Qualität und ἔξουσία einzusetzen für die Befriedigung der psychischen Grundbedürfnisse der Menge. Die religionspolitische »cosa nostra« der Zeitgenossen war nicht die »Sache Jesu«. Die Evangelien sprechen dazu eine klare und eindeutige Sprache. Jesu Absage an einen politischen Messianismus findet in Barabbas ihre Antithese. Weil es Jesus gibt, wird Barabbas befreit. Jesu Haltung erwirkt, daß Barabbas freigesetzt wird. In dem Augenblick, in dem Jesus neben Barabbas zum letzten Mal vor der Volksmenge steht, wird der Kämpfer Barabbas zum Symbol einer alternativen Führerschaft. Der Chor der Menge erschreit sich den Gegen-Christus. Er ist der kämpferische Held der humanistischen »action direct«; er soll der radikale Sachverwalter des »Hosianna« sein; an ihm soll die Verheißung nach Umgestaltung sich nicht nur entzünden, sondern auch erfüllen. Barabbas war zweifelsfrei ein Mann der Tat. Er tat, was viele nicht wagten, und so tat er es auch gewissermaßen »für sie«. Diese mutige Stellvertreterschaft wurde ihm nun von den »Stillen im Lande« honoriert. Man nannte ihn Barabbas und zugleich war er »Legion«, war er die Vielen. Solcherart »volksverbunden« war Barabbas, daß die erregte Masse an ihm wie in einem Brennspeigel ihre eigenen Regungen wiedererkannte: ihre Affekte und Wünsche, ihre Frustration und ihr Begehren, ihre Grausamkeit und Verzweiflung. So war ihnen Barabbas nicht fremd, sondern gewohnt. Er, der Mann aus dem Volke, wurde – zumindest einen Moment lang – zu dem Mann des Volkes. Die Basis rief erfolgreich nach ihm. Jesus schwieg. »Pilatus aber gedachte dem Volk genug zu tun und gab ihnen Barabbas los und geißelte Jesum und überantwortete ihn, daß er gekreuzigt würde« (Mk 15, 15).

#### 4. Die befreiungs-theologische Alternative: Jesus-Barabbas

Menschlich gesehen ist Jesus an den Menschen gescheitert, an deren Schwäche und Widerstand, Neid und Bosheit. Das Wort des Johannesprologs expliziert sich im Leben Jesu. »Das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht begriffen« (Joh 1, 5). »Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht

auf« (Joh 1, 11). Die »Seinen« verwarfen ihn und nahmen Barabbas euphorisch in ihrer Mitte auf. Das ist ein Tragikereignis, das es schließlich theologisch zu deuten gilt.

Nicht die Schuld-, sondern die Sinnfrage stellt sich primär. Zu Beginn dieses Traktates erhob sich die Frage: Wodurch trug sich die Kreuzesopferung des Menschensohnes so zu, wie sie sich gemäß den Evangelien zutrug? Hier nun sei eine Antwort gewagt, die zugleich das Résumé des bisher Gesagten ist. Die Kreuzesopferung Christi trug sich zu durch das archaische Begehren der Menge nach einer bestimmten Qualität von Führung. Die Opferung des Menschensohnes ist ein kultisches Gruppengeschehen. Sie trug sich zu, weil Jesus das Begehren der Menge enttäuschte *und* weil es im entscheidenden Augenblick die Alternative »Barabbas« gab. Die Alternative »Barabbas«, von Pilatus demonstriert, ist sowohl historisch als auch zeitlos. Sie ist das Paradigma einer Grundoption für den Anti-Christus, für dessen Programm und Versprechen. Es ist das Versprechen einer bestimmten Weise von Miteinander, von Führung und Befreiung. Die Alternative »Barabbas« ist die antichristlich-humanistische Lösung der menschlichen Unerlöstheit. Dieser Lösungsweg ist dem »natürlichen Menschen« im Menschen, dem »alten Adam« des Sündenfalls konform. Solange es Menschen geben wird auf Erden, wird dieser Weg der Befreiung seine blendende Attraktivität je neu erproben. Führung und Verführung, Erlösung und Befreiung, Jesus und Barabbas sind Alternativen, die einander ähneln und dennoch radikal verschieden sind.

Das Volk entschied sich für Barabbas und gegen Jesus, für den Machtkampf und gegen die Gewißheit des »mein Reich ist nicht von dieser Welt« (Joh 18, 36). Dieser Volksentscheid brachte unsagbares Leiden, die Zerstörung des Tempels, die Vertreibung, Haß und Gewalt. Die Geschichte der Völker, ihr Für- und Gegeneinander ist geschrieben vor einem Hintergrund eines »mysterium iniquitatis«, eines »geheimnishaften Gefälles« also, das sich personifiziert in der Alternative »Jesus-Barabbas« darstellt. Wäre die Schöpfung nicht eine »gefallene«, so gäbe es dieses tragische Gefälle nicht. Weil aber Sündenfall und Erbsünde sind, darum gibt es in Menschen und Schöpfung dieses »mysterium iniquitatis«, das gemäß dem Thessalonikerbrief (2 Thess 2, 7) das »Geheimnis der Bosheit« birgt.

Wer Jesus kennenlernen und als den Christus erkennen will, der muß die Evangelien lesen. Wer auf die Worte der Evangelien hört, der tritt ein in eine neue Wirklichkeit, die die Wahrheit ist. In diesem evangelikal, aber auch lehramtlichen Sinne ist es wahr, daß Jesus eine Freiheit (vor-)lebte und predigte, der absolute Wirklichkeit zukommt, auch wenn Massenmensch und Menschenmasse sie ablehnen, weil sie nicht ihren psychisch-naturalen Bedürfnis-Ansprüchen entspricht. Der Jesus der Evangelien ist nicht der Propagandist einer Befreiungstheologie mit religionspolitischem Gepräge. Jesus war mutig genug, machtlos zu bleiben, um frei zu sein. Die »Freiheit der Kinder Gottes« ist nicht das Ergebnis eines prozessualen Befreiungsgeschehens, sondern sie ist Effekt der Wahrheit. »Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei werden lassen« (Joh 8, 32), so verspricht Jesus der Gruppe seiner Jünger. Was ist dann

Wahrheit, deren Effekt die Freiheit ist? Jesus schwieg auf des Pilatus Frage hin, was Wahrheit sei (vgl. Joh 18, 38). Wenn sagbar sein mag, daß Wahrheit unendlich mehr ist als die Quersumme und Resultante des Machbaren, des politisch Ver- und Erflechtbaren, des soziologisch Feststellbaren und humanistisch Einforderbaren, dann sagt die Begrifflichkeit dieser Rede immer noch zu wenig aus. Pilatus gegenüber schwieg Jesus zur Wahrheitsfrage, den »Seinen« hingegen legte er in Ohr und Herz das Wort:

»Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich« (Joh 14, 6).