

## Religiöses Wissen im vormodernen Europa



Renate Dürr, Annette Gerok-Reiter,  
Andreas Holzem, Steffen Patzold (Hg.)

# Religiöses Wissen im vormodernen Europa

*Schöpfung – Mutterschaft – Passion*

2019

Ferdinand Schöningh

Umschlagabbildung:

Michael Wolgemut, Der Astronom, Holzschnitt, um 1490. Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin, Inv.-Nr. 663-115

bpk/Kupferstichkabinett, SMB/Jörg P. Anders

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2019 Verlag Ferdinand Schöningh, ein Imprint der Brill Gruppe  
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapur; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: [www.schoeningh.de](http://www.schoeningh.de)

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen  
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-506-78223-6 (hardback)

ISBN 978-3-657-78223-9 (e-book)

# Inhaltsverzeichnis

## Einleitung

*Renate Dürr, Annette Gerok-Reiter, Andreas Holzem und*

*Steffen Patzold* ..... 1

## SEKTION I

### *Schöpfung – Welt – Wissen*

#### Einleitung

*Renate Dürr und Steffen Patzold* ..... 23

#### Facetten der biblischen Urgeschichte in Genesis 1–9

*Ruth Scoralick* ..... 31

#### Adam im religiösen Wissen der Karolingerzeit

*Steffen Patzold* ..... 47

#### Paradies und Topos

*Metamorphosen eines christlichen Mythos in der deutschen Literatur  
des Mittelalters*

*Hartmut Bleumer* ..... 73

#### Schöpfungsmythos und Genealogien des Wissens in der Frühen Neuzeit

*Udo Friedrich* ..... 119

#### Adam benennt die Tiere

*Von der Bedeutung der Namen für die Kenntnis der Dinge:  
Genesis 2,19–20 als ein Erkenntnisdispositiv der Frühen Neuzeit*

*Anne-Charlott Trepp* ..... 143

#### Das Paradies im fernen Osten: die Chronologie Joseph Stöckleins S.J. (1729) als Kommentar zur Zeitgeschichte

*Renate Dürr* ..... 183

**Vormundschaft der Natur – Stand der Freiheit*****Paradies und Sündenfall (Genesis 2–6) in Kants Aufsatz „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“***

*Jörg Robert* ..... 211

**Die Celestographien von August Strindberg**

*Barbara Lange* ..... 231

**SEKTION II*****Gottesmutter – Körper – Heil*****Einleitung**

*Annette Gerok-Reiter* ..... 255

**Mutter, Jungfrau, Gebärende, Glaubende, Königin und neue Eva:  
Maria in der frühen Christenheit (1.–6. Jahrhundert)**

*Katharina Heyden* ..... 267

**Die Geburt der Jungfrau, Verwandtschaftsterminologie und Inzesttabu  
im lateinischen Abendland zwischen 400 und 1100**

*Conrad Leyser* ..... 299

**Maria als Reflexionsfigur zwischen Religion, Minnediskurs  
und Ästhetik*****Semantische Traversalen im Werk Frauenlobs***

*Annette Gerok-Reiter* ..... 321

**Wer mich uyslucht, der had des ewich leben*****Weisheitliche Mariologie in den Marienliedern des Bruders Hans***

*Britta Bußmann* ..... 353

**Maria in der Mystik**

*Almut Suerbaum* ..... 375

**Der blutige Umhang*****Darstellungen des textilen Leibs der Jungfrau***

*Elina Gertsman* ..... 397

**Ars bene moriendi*****Der Transitus Mariae in der niederländischen Kunst der Frühen Neuzeit****Anna Pawlak* ..... 431**„Einfalt und Ordnung ist durchaus beobachtet“*****Bilder der Gottesmutter und ihre Transformation in Kirchenräumen des späten 18. Jahrhunderts****Markus Thome* ..... 463**Maria in der Feministischen Theologie der 1980er Jahre***Lucia Scherzberg* ..... 499**SEKTION III*****Passion – Opfer – Blut*****Einleitung***Andreas Holzem* ..... 519***Die Sterbeszenen der Evangelien und Jesu letzte Worte  
Beobachtungen zu den Formen des Offenbarungswissens  
über den Tod Jesu****Hans-Ulrich Weidemann* ..... 531***Das Bild vom Märtyrer als integraler Bestandteil des religiösen  
Wissens****Hans Reinhard Seeliger* ..... 565***Jesus und die Kreuzigung im Koran und in islamischen  
Prophetenerzählungen (qışaş al-anbiyāʿ)****Patrick Brooks* ..... 577***Canon Romanus, Konsekration und Amtsverständnis  
Überlegungen zur mittelalterlichen Hermeneutik der römischen Messe  
und ihren Auswirkungen****Andreas Odenthal* ..... 603***Zwischen den Bildern der Passion: Visualität und Dynamik****Barbara Welzel* ..... 645

<b>Verfahrensweisen der Transformation religiösen Wissens in französischen und deutschen Passionsspielen:</b> <i>Passion des Arnoul Gréban, Donaueschinger und Frankfurter Passionsspiel</i> <i>Klaus Ridder und Darwin Smith</i> .....	669
<b>Der Erste reformatorische Abendmahlsstreit</b> <i>Die Transformation religiöser Grundannahmen und die Schaffung neuer Aushandlungsprozesse</i> <i>Volker Leppin</i> .....	701
<b>Weibliches Wissen um die Passion: Transfer und Transformation</b> <i>Von Teresa von Avila (1515–1582) zu Maria von Mörl (1812–1868)</i> <i>Nicole Priesching</i> .....	723
<b>Das „Opfer für das Vaterland“</b> <i>Passionsblut im modernen Krieg</i> <i>Andreas Holzem</i> .....	745
<b>Figurationen und Stofflichkeit der Wunde</b> <i>Halbiertes Filzkreuz mit Staubbild Magda von Joseph Beuys</i> <i>Gerald Schröder</i> .....	779
<b>Abbildungsnachweise</b> .....	801
<b>Personenregister</b> .....	805
<b>Bibelstellenregister</b> .....	813



# Die Sterbeszenen der Evangelien und Jesu letzte Worte

*Beobachtungen zu den Formen des Offenbarungswissens über den Tod Jesu*

*Hans-Ulrich Weidemann*

*Das Offenbarungswissen über die Passion Jesu liegt in Form der vier neutestamentlichen Passionserzählungen vor. Im vorliegenden Aufsatz werden exemplarisch die vier Sterbeszenen (Mk 15,21–41; Mt 27,32–56; Lk 23,26–49; Joh 19,16–37) mit den darin enthaltenen „letzten Worten Jesu“ analysiert, die typisch für die biographischen Gattungen der Antike sind. Gerade die „letzten Worte“ Jesu steuerten maßgeblich die Transformationen des Offenbarungswissens über die Passion in die unterschiedlichen Formationen religiösen Wissens. Dies gilt nicht allein für die Entstehung der diversen Formen christlicher Leidens- und Passionsmystik, sondern auch für die Durchsetzung einer räumlich strukturierten Eschatologie („Paradies“) und einer damit verbundenen dualen Anthropologie („Leib und Seele“) sowie einer entsprechenden Theologie des Todes („Trennung von Leib und Seele“) und einer christlichen „ars moriendi“. Eine entscheidende Vermittlungsinstanz bildeten dabei die Evangelienharmonien, auf die wir abschließend nur kurz hinweisen können.*

## 1 Der antike „Erwartungshorizont“ der Sterbeszenen

### 1.1 Sterbeszenen in biographischem Kontext

Es herrscht zunehmend Konsens darüber, dass die Evangelien literaturgeschichtlich viele Gemeinsamkeiten mit der antiken griechisch-römischen Gattungsfamilie des *bios* (vita) aufweisen.<sup>1</sup> Nimmt man das ernst, dann kann man von diesen Texten her eine Art „Erwartungshorizont“ postulieren, innerhalb dessen auch die Erzählungen vom Sterben Jesu gelesen wurden. Mit Recht formuliert daher Wolfgang Stegemann im Hinblick auf die antiken Biographien:

---

1 Vgl. dazu: Richard A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992; Dirk Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997; Detlev Dormeyer, *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener*, Stuttgart 1999; Wolfgang Stegemann, *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010, S. 383–391.

Sofern die Evangelien unter dieser Gattungsvoraussetzung verstanden werden („Erwartungshorizont“), ist insbesondere eine Erkenntnis *grundlegend*: Die Evangelien handeln zunächst und vor allem von Jesus, davon, wer er ist, was er gelehrt hat, wie er gelebt hat und wie er gestorben ist. Gerade auch Jesu Martyrium in Jerusalem lässt sich im Erwartungshorizont von griechisch-römischen Viten als exemplarisch und vorbildlich deuten.<sup>2</sup>

Zweifellos bilden die Sterbeszenen ein ganz entscheidendes Element der antiken biographischen Literatur. Dies v.a. deswegen, weil gerade in der griechisch-römischen Antike eine besonders ausgeprägte Sichtweise vom Sterben als essentiellm Akt nachweisbar ist, der sozusagen die Summe des Lebens zieht.<sup>3</sup> Diese Sicht hat ein literarisches Pendant: Abschieds- und Sterbeszenen werden im Kontext von biographischen Texten so konzipiert, dass auf sie die entscheidenden Linien der Lebenserzählung zulaufen und umgekehrt von ihnen her das ganze erzählte Leben unter ein bestimmtes Vorzeichen gestellt wird.

Als literarisches Motiv ist der Tod einer großen Persönlichkeit schon lange vor der römischen Kaiserzeit nachweisbar. Archetyp ist die Schilderung des Todes des Sokrates am Ende von Platons *Phaidon*.<sup>4</sup> Dieser Dialog zwischen Echekrates und Phaidon beginnt damit, dass Echekrates, nachdem er sich versichert hat, dass Phaidon beim Tod des Sokrates persönlich anwesend war, zwei programmatische Fragen formuliert: „Was also hat denn der Mann *gesprochen* vor seinem Tode? Und *wie* ist er gestorben?“<sup>5</sup> Nicht nur die Umstände des Sterbens interessieren Echekrates, sondern insbesondere die letzten mündlichen Äußerungen des Sokrates. Der Tod des Sokrates mit seinen *ultima verba* lieferte dann nicht nur die Koordinaten für weitere literarische Sterbeszenen, sondern inspirierte offensichtlich Männer dazu, ihr Sterben nach diesem Vorbild regelrecht zu inszenieren, was dann ebenfalls wieder literarisch ausgeformt wurde.<sup>6</sup>

2 Stegemann, *Jesus und seine Zeit*, S. 387.

3 Ulrich Huttner, „Sterben wie ein Philosoph. Zur Inszenierung des Todes in der Antike“, in: *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*, hg. v. Martin Zimmermann, München 2009, S. 295–320, S. 315; vgl. Christian Gnilka, „Ultima verba“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 22 (1979), S. 5–21, hier S. 5: „Man empfand, daß die Art des Sterbens dem Leben das letzte, gültige Siegel aufdrückte.“

4 Dazu Gnilka, „Ultima verba“, S. 8–10, Huttner, „Sterben wie ein Philosoph“, S. 299–301, sowie Michael Theobald, „Der Tod Jesu im Spiegel seiner ‚letzten Worte‘ vom Kreuz“, in: *Theologische Quartalschrift* 190 (2010) S. 1–30, hier S. 4–6.

5 Platon, *Phaidon* 57a: τί οὖν δὴ ἔστιν ἄττα εἶπεν ὁ ἀνήρ πρὸ τοῦ θανάτου; καὶ πῶς ἐτελεύτα;

In Platons Dialog selbst wird das lange Gespräch „über die Seele“, das Sokrates mit Apollodoros, Kriton und anderen führt, klar von den eigentlichen letzten Worten des Sokrates unterschieden, die er spricht, nachdem er das Gift genommen hat. Diese *ultima verba*, die vom Autor explizit als solche markiert werden,<sup>7</sup> lauten: „Kriton, dem Asklepios schulden wir einen Hahn! Wohlan denn, gebt ihm den hin und versäumt es nicht.“

Von entscheidender Bedeutung für die Sterbeszenen sind also die *ultima verba*. Man versteht darunter – im Unterschied zu den Abschiedsreden – pointierte Aussprüche von Sterbenden, v.a. im Kontext von Biographien. Sie sind insbesondere für die *römische* Literatur stilprägend.<sup>8</sup> Laut Ulrich Huttner bringen diese literarischen „letzten Worte“ die Wesensart eines ganzen langen Lebens knapp auf einen Nenner.<sup>9</sup> Sterbende ziehen in Verhalten und Rede eine Art Summe aus ihrem Leben. In der paganen Literatur wurde den *ultima verba* Beachtung geschenkt, „weil sich in ihnen das Wesen eines Menschen zu konzentrieren schien, oft wohl auch nur wegen einer besonderen Pointe oder Merkwürdigkeit“.<sup>10</sup> Es ist also davon auszugehen, dass im Falle eines literarischen biographischen Textes die Sterbeszene mit den letzten Worten in einem Wechselverhältnis zum zuvor Berichteten konzipiert ist. Im Anschluss an Christian Gnilka kann man sagen, dass die Verfasser im letzten Wort den zentralen Punkt der vorangegangenen Mahnungen ein letztes Mal hell aufleuchten lassen, damit er nie wieder in Vergessenheit geraten möge.<sup>11</sup>

Dass hier die Gesamtsicht auf die jeweilige Person – und weniger eine „historische Überlieferung“ – leitend ist, zeigt eine bemerkenswerte Passage bei Tacitus: Laut dem römischen Historiographen werden die letzten Worte (*extremam eius vocem*) des ermordeten Galba *unterschiedlich überliefert* (*varie prodidere*), je nachdem, ob Hass oder Bewunderung die Überlieferung steuern: Einmal erscheine er als Feigling, der um ein paar Tage Aufschub bittet, ein andermal als mannhaft Sterbender, der seinen Mördern den Hals zuwendet mit dem Satz, sie sollten sich nur an die Arbeit machen und zustoßen, wenn es so dem öffentlichen Interesse diene (*agerent ac ferient, si ita e re publica videretur*).<sup>12</sup>

6 Vgl. Alessandro Ronconi, Art. „Exitus illustrium virorum“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 6 (1966), S. 1258–1268, hier S. 1258f. Beispiele ebd.

7 Platon, *Phaidon* 118a: καὶ ἐκαλυψάμενος – ἐνεκεκάλυπτο γάρ – εἶπεν, ὃ δὴ τελευταῖον ἐφθέγγετο. τελευταῖον ist hier adverbial gebraucht: Sokrates spricht „zum letzten Mal“.

8 Dazu vgl. Thomas Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012, S. 187–238 („Political biography at Rome. A new start“).

9 Huttner, „Sterben wie ein Philosoph“, S. 317.

10 Gnilka, „Ultima verba“, S. 7.

11 Gnilka, „Ultima verba“, S. 20 (dort im Hinblick auf Sokrates und Cyprian).

12 Tacitus, *Hist* I 41.

### 1.2 *Abschiedsreden und letzte Worte Jesu*

Die Passionsüberlieferung der Evangelien legt Jesus *Abschiedsreden* im Kontext des letzten Abendmahles in der Nacht vor seinem Tod in den Mund.<sup>13</sup> Solche Abschiedsreden finden sich bei Lukas (Lk 22,14–38) und Johannes (Joh 13,31–17,26), in beiden Fällen nach dem Essen, also im Zusammenhang eines Symposions. Da ist Jesus zwar noch in Freiheit, die Entscheidung zum Martyrium ist aber schon gefallen. Im Unterschied dazu spricht Jesus in allen vier Evangelien seine „letzten Worte“ im engeren Sinne der Gattung am Kreuz im Kontext der Sterbeszenen.

Von der skizzierten Gattungsgeschichte her ist deutlich, dass die letzten Worte Jesu im Horizont der Erwartung produziert und rezipiert wurden, in ihnen Person und Werk Jesu, wie sie im jeweiligen Evangelium entfaltet wurden, in besonderer Weise widergespiegelt zu finden. Als *Arbeitsthese* legt sich daher der folgende Gedanke nahe: Die Evangelisten vernetzten gerade über die *ultima verba* die Sterbeszenen mit dem Rest des Evangeliums. Treffend bringt das Jürgen Becker auf den Punkt: „Die jeweils letzten Worte Jesu sind Ausdruck einer je eigenen christologischen Konzeption. Die Evangelisten bringen an diesem typischen gewichtigen Ort ihr Jesusbild nochmals auf einen kurzen Nenner.“ Die letzten Worte Jesu sind damit „Ausdruck christologischer Besinnung, nicht aber historischer Berichterstattung“.<sup>14</sup>

### 1.3 *Der Kreuzestod Jesu als theologische Herausforderung*

Nun stellt der Tod Jesu für die neutestamentlichen Autoren eine gewaltige Herausforderung dar: Jesus stirbt weder den ruhmvollen Tod auf dem Schlachtfeld, noch ehrbar durch Selbstmord, er stirbt gerade nicht „glücklich“ wie Sokrates<sup>15</sup> und nicht lebenssatt im Kreise seiner Angehörigen wie z.B. Jakob (Gen 49). Er erweist sich auch nicht in einem grausamen Martyrium als mannhafter Jude und widersteht seinen heidnischen Henkern mit mutigen Reden (2 Makk 6–7). Stattdessen stirbt er am Kreuz einen Tod der *Schande* (Hebr 12,2, vgl. 11,26; 13,13), den *Sklaventod* (Phil 2,7f.), den Tod unter dem *Fluch* des Gesetzes (Gal 3,13), den Tod eines *Sünders* (2 Kor 5,21).

Während in der Rezeptionsgeschichte der Passionserzählungen zunehmend der Aspekt des immensen *Leidens Jesu* in den Vordergrund trat, bestand der „Anstoß“ der Hinrichtungsart Jesu für die frühchristlichen Autoren darin, dass es die *ehrloseste und entehrendste* Form der Hinrichtung war. Als solche traf sie

13 Zur Gattung der Abschiedsrede vgl. Hans-Ulrich Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannes-evangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüssel für den Passions- und Osterbericht*, Berlin u.a. 2004, S. 76–79 (Lit.).

14 Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes II*, 3. Aufl., Gütersloh 1991, S. 703.

15 Dazu Platon, *Phaidon* 59e: εὐδαίμων γὰρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο...

vor allem Sklaven und Aufständische.<sup>16</sup> Durch die mit der Kreuzigung verbundenen Strafen wie die Geißelung wird der Körper des Verurteilten zunächst mit „Malen der Rache“ und der entfesselten Gewalt des Imperiums gebrandmarkt.<sup>17</sup> Ihren entehrenden Charakter erhielt die Kreuzigung aber, weil sie den Sterbeprozess unter den Voraussetzungen von maximaler *Sichtbarkeit*, längstmöglicher *Dauer*<sup>18</sup> und extremer *Passivität* inszenierte. Kreuzigungen wurden daher bevorzugt an öffentlich weithin sichtbaren Orten durchgeführt.<sup>19</sup> Zum Aspekt der sozusagen radikalen öffentlichen Sichtbarkeit des Sterbenden gehörte auch, dass die Gekreuzigten nackt waren.<sup>20</sup>

Entscheidend ist aber, dass der Delinquent einer Kreuzigung nicht „von außen“ zu Tode gebracht (durch Beil, Tier, Feuer, Wasser, Rute etc.) wird, sondern vor aller Augen sozusagen „von selbst verreckt“. Der Tod selbst ist relativ „unspektakulär“ (durch Ersticken), daher liegt die Befriedigung für die zuschauende Menge in der oft grotesken Art der Fixierung und dem (langen) Todeskampf. Denn der Gekreuzigte hat keinerlei Kontrolle über seine Körperfunktionen und seine Körperhaltung. Hinzu kommt, dass die Fixierung der Delinquenten meist der Willkür der Henker überlassen und damit Teil der Verhöhnung der

- 
- 16 Cicero betont zwar mehrfach die Grausamkeit dieser Strafe und spricht z.B. von *crudelissimi taeterrimique supplicii* (*Verr* V 64=165), *istam pestem* (162) und *summo supplicio* (65=168), und auch für Josephus ist das Kreuz die „qualvollste aller Todesarten“ (*Bell* VII 203). Vor allem aber ist die Kreuzigung für Cicero das *servile supplicium* (Cicero, *Verr* V 66=169, vgl. *Verr* 10–14). Dazu Wenhua Shi, *Paul's Message of the Cross as Body Language*, Tübingen 2008, S. 29 Anm. 51.
- 17 Im Anschluss an Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Nachdruck in: ders., *Die Hauptwerke*, Frankfurt a.M. 2008, S. 701–1019, hier S. 835.
- 18 Plutarch berichtet in einem Fall sogar von einer Dauer von zehn Tagen (*Perikles* 28). Seneca spricht eindrücklich davon, dass der Mensch am Kreuz unter Todesmartern langsam dahinschwinde, Glied für Glied umkomme und sein Leben tropfenweise verliere. Gerade dieses Hinauszögern des Todes, die extreme Verlängerung des Sterbens ist für ihn der eigentliche Skandal der Kreuzigung (*Ep.* 101).
- 19 So werden die Überlebenden des Spartakusaufstandes „entlang der ganzen Straße von Rom nach Capua gekreuzigt“ (Appian I 120: οἱ ληφθέντες ἐκρεμάσθησαν ἀνὰ ὅλην τὴν ἐς Ῥώμην ἀπὸ Καπύης ὁδόν). Laut Cicero wurde das Kreuz des römischen Bürgers Gavius „nach Sitte und Gewohnheit der Mamertiner hinter der Stadt an der Via Pompeia errichtet“, noch dazu zur Meerenge hin (*Verr* 66=169), „am Eingang Siziliens (*vestibulo Siciliae*) an einer Stelle, wo alle hin und zurück vorbeifahren mussten“ (170). Curtius Rufus berichtet, dass Alexander der Große 2000 Kriegsgefangene „über eine weite Strecke an der Küste“ kreuzigen ließ und damit ein *triste spectaculum* inszenierte (4,4,17). Und der jüdische Historiker Flavius Josephus berichtet aus dem jüdischen Krieg, dass der römische Feldherr Titus jüdische Kriegsgefangene „gegenüber der Stadtmauer“ kreuzigen ließ (ἀνεσταυροῦντο τοῦ τείχους ἀντικρῦ), damit „der Anblick (τὴν ὄψιν)“ die Belagerten zur Aufgabe bewege (*Bell* V 450f.).
- 20 Artemidor, *Oneir* II 53; Josephus, *Bell* VII 200.

Todeskandidaten war.<sup>21</sup> Bemerkenswert dabei ist das Fehlen des Henkers, der Wegfall einer „Einwirkung des Scharfrichters auf den Körper des Delinquenten“. Denn damit entfällt die von Michel Foucault notierte letzte „Herausforderung“ und der letzte „Zweikampf“ bei der Hinrichtung.<sup>22</sup> Die Kreuzigung ist damit jene Form der Hinrichtung, die am allerwenigsten an eine Kampfszene erinnert! Hier triumphiert die entfesselte Macht der Besatzungsmacht vollständig; der Gekreuzigte ist auf dem Nullpunkt eigener Macht angekommen, er setzt seiner Hinrichtung nicht einmal den Widerstand seines eigenen Körpers entgegen und hat keinerlei Möglichkeit, mit „Haltung“, d.h. ehrbar und also „männlich“ zu sterben.

Für alle Evangelisten gilt also, was Knut Backhaus für Markus so formuliert hat: „Denn nicht die Auferstehung, sondern der Tod Jesu stellt für Markus das Verkündigungsproblem dar.“<sup>23</sup>

## 2 Die markinische und matthäische Sterbeszene

Laut den mehrheitlich vertretenen und bewährten Arbeitshypothesen der neutestamentlichen Exegese ist das Markusevangelium das älteste der drei sog. synoptischen Evangelien und bildet die literarische Vorlage für das Matthäus- wie das Lukasevangelium. Bis zum Aufkommen der historisch-kritischen Exegese galt allerdings das Matthäusevangelium als das älteste, seine Wirkungsgeschichte überstieg die des Markusevangeliums bei weitem. Im Falle der Sterbeszene wie der *ultima verba* Jesu folgt Matthäus allerdings seiner Markusvorlage ziemlich genau, sodass wir die beiden Szenen hier zusammen behandeln können.

### 2.1 *Golgotha als „Bühne“ der ultima verba*

Die eigentliche Kreuzigungsszene spielt auf Golgotha, also im Unterschied zu den vorherigen Prozess- und Verhörsszenen unter freiem Himmel und also

21 So berichtet Seneca, er habe Kreuze gesehen (*video istic cruces*), nicht von einer Art (*unius generis*), sondern ganz unterschiedlich: „Manche haben Menschen mit dem Kopf zur Erde aufgehängt, andere durch die Lenden einen Pfahl getrieben, andere die Arme am Querholz ausgespannt“ (*Marcia* 20). Josephus berichtet aus dem jüdischen Krieg Ähnliches: „Die Soldaten aber trieben voller Wut und Hass ihren Spott mit den Gefangenen, indem sie jeden in einer anderen Stellung ans Kreuz nagelten (τοὺς ἀλόντας ἄλλον ἄλλω σχήματι)“ (*Bell* V 449–451). Weitere Belege bei Shi, *Paul's Message*, S. 42 Anm. 111.

22 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 754.

23 Knut Backhaus, „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus“, in: *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, hg. v. Thomas Söding, Stuttgart 1995, S. 91–118, S. 91 Anm. 2.

in der *Öffentlichkeit*.<sup>24</sup> Markus übersetzt den Begriff mit „Schädelstätte“ (Mk 15,22). War hier ursprünglich vermutlich die Schädelform des Hügels gemeint, so wird die spätere christliche Rezeption hier den Schädel Adams vermuten,<sup>25</sup> was wiederum in der bildenden Kunst stark nachwirkte. Der Ort der Kreuzigung befindet sich – im Unterschied zu den Palästen des Hohenpriesters und des Prätoriums – außerhalb der Stadt.<sup>26</sup>

Für Markus ist die *Zeitstruktur* der Kreuzigungsszene von großer Bedeutung, auch wenn die Gründe dafür umstritten sind. Damit verbunden sind die *Lichtverhältnisse*. Nach dem nächtlichen Prozess vor dem Hohen Rat wird Jesus – nach dem Hahnenschrei (Mk 14,72) – in der Morgendämmerung vor Pilatus gebracht (Mk 15,1). Die Kreuzigung selbst wird von Markus genau auf „die dritte Stunde“ terminiert (Mk 15,25), diese Angabe streicht Matthäus.

Besonders auffällig ist der Dreistundenrhythmus, den Markus der eigentlichen Sterbeszene unterlegt (15,25.33f., vgl. Mt 27,45f.), ohne dass eindeutig zu erkennen wäre, was er damit bezweckt:<sup>27</sup> Jesus wird zur dritten Stunde gekreuzigt, zur sechsten Stunde bricht eine dreistündige Finsternis über das Land (bzw. die Erde) herein, die bis zur neunten Stunde, Jesu Todesstunde, andauert. Sechs Stunden hängt Jesus also am Kreuz, das Hereinbrechen der Finsternis genau in der Mitte, zur sechsten Stunde, markiert einen Einschnitt. Davor ist Jesus drei Stunden lang Opfer von Verspottung und Schmähungen (Mk 15,29–32 par Mt 27,39–44),<sup>28</sup> die mit der Finsternis enden: „Nichts mehr geschieht, drei Stunden lang“.<sup>29</sup> Die Finsternis wiederum endet mit dem Tod Jesu: Wenn der Gekreuzigte seine letzten Worte hervorstößt, ist es hell, „denn der Tod Jesu ist ein lichtiges Geschehen“.<sup>30</sup> Es ist bemerkenswert, dass Markus

24 Typisch für vormoderne Prozesse ist ja, dass die Verhöre und der Prozess nicht-öffentlich, die Bestrafung dagegen öffentlich vollzogen wurden.

25 Gustaf Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Darmstadt 1967, S. 365, mit Belegen aus Origenes, Epiphanius, Hieronymus u.a. Vgl. dazu: Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus IV*, Zürich u.a. 2002, S. 316 (Belege). Auf Kreuzigungsbildern wird der Schädel Adams am Fuße des Kreuzes Jesu seit dem 9. Jh. regelmäßig dargestellt. Vgl. außerdem Joachim Jeremias, *Golgotha*, Leipzig 1926.

26 Mk 15,20: *καὶ ἐξήγαγον αὐτόν, ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν...* Um ihn zu kreuzigen, müssen ihn die Soldaten *hinausführen*: aus dem Prätorium, aber eben auch aus der Stadt. Vgl. Hebr 13,11f.: Jesus wird außerhalb der Stadt gekreuzigt.

27 Diskutiert wird ein Bezug zu den jüdischen Gebetszeiten, vgl. Apg 3,1 („die Stunde des Gebets, die neunte“), sowie 10,3 (zur sechsten Stunde will Petrus beten). Zur dritten Stunde vgl. Apg 2,15.

28 Ludger Schenke, *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, Stuttgart 2005, S. 340.

29 Luz, *Mt IV*, S. 334.

30 Paul-Gerhard Klumbies, *Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas*, Neukirchen-Vluyn 2010, S. 39. Dagegen aber die Einwände

keinen direkten Hinweis darauf gibt, wie er die Finsternis verstanden haben möchte.<sup>31</sup> Das Hereinbrechen der seit der Schöpfung eigentlich auf die Nacht begrenzten Finsternis (Gen 1,1–5, vgl. Ps 104,19f.) mitten am Tag zeigt, dass die Welt hier kurzzeitig aus den Fugen gerät.

## 2.2 *Spott statt Schmerz: das Emotionalisierungskonzept*

Durch welche literarischen Strategien sollen die Rezipienten der Erzählungen emotional beeinflusst werden? Hier ist, auch in Hinsicht auf die spätere christliche Passionsfrömmigkeit, aber auch auf literarisch ältere oder benachbarte jüdische Martyriumserzählungen (s.u.), ein Blick auf die Misshandlungen Jesu zu werfen.

Ausdrücklich erzählt werden *körperliche* Misshandlungen Jesu durch den Hohen Rat und die Diener des Hohenpriesters (Mk 14,65 par) und durch die Soldaten des Pilatus (15,16–20).<sup>32</sup> Die Leser erfahren hier von Hieben (14,65) und von Stockschlägen auf den Kopf (15,19), außerdem von einem Dornenkranz (15,17).

Dagegen werden die *Geißelung* (15,15: *καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλῶσας*) und die *Kreuzigung* (dreimal 15,24.25.27, vgl. 15,15) nur mit den entsprechenden Verben angedeutet.<sup>33</sup> Diese eher lapidare Erwähnung von Geißelung und Kreuzigung setzt offenbar kulturelles Wissen über den Ablauf und Effekt dieser Prozeduren voraus. Genauere Details der Kreuzigung werden nicht mitgeteilt: „Die Kreuzigung wird mit erdenklicher Knappheit geschildert. Die Prozedur wird nicht ausgemalt.“<sup>34</sup> Wir haben hier eine echte Leerstelle im Text: Schilderungen von Schmerzen und Qualen fehlen, ebenso Details der Torturen.

---

von Gudrun Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium*, Berlin u.a. 2004, S. 200.

- 31 Vorgeschlagen werden v.a. eine *Gerichtsfinsternis* unter Anspielung auf Amos 8,9: „An jenem Tag wird es geschehen, spricht der Herr JHWH, da lasse ich die Sonne am Mittag untergehen und bringe Finsternis über die Erde am lichten Tag (LXX: *καὶ συσκοτάσει ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς*)“. Das Motiv erscheint auch in Jes 13,10; Jer 13,16; 15,9; Joel 2,10; Hab 4,11. In griechisch-römischer Literatur sind Sonnenfinsternisse beim *Tod berühmter Männer* wie z.B. beim Tod Cäsars belegt (Ovid, *Fasti* 2.493; Cicero, *Rep* 6.22; Plutarch, *Caes* 69,4; Plinius, *NatHist* 2 30.97; Josephus, *Ant* XIV 309.7). Guttenberger, *Gottesvorstellung*, S. 201, sieht die Finsternis als Zeichen der *Verborgenheit* Gottes. Für Marco Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie II. Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum*, Tübingen 1997, S. 200, gehört die Finsternis zu den *epiphanalen* Zügen.
- 32 Zur Parallelität der beiden Abschnitte und ihrer Tendenz treffend Walter Schmithals, *Das Evangelium nach Markus* II, 2. Aufl., Gütersloh 1986, S. 678. Es wird jeweils der (vermeintliche?) Anspruch Jesu, für den er zuvor verurteilt wurde, aufgegriffen und verspottet.
- 33 Mt 27,35 sogar als Partizipialsatz, während die Seitenreferenten immerhin als Hauptsatz formulieren.
- 34 Luz, *Mt* IV, S. 311, spricht diesbezüglich von der „Kargheit des Textes“.



Nicht einmal die offensichtliche Unfähigkeit des durch die Geißelung geschwächten Jesus, sein Kreuz zu tragen, wird explizit formuliert. Der Leser muss sich dies selbst herleiten. Einen Betäubungstrank lehnt der markinische Jesus ab.<sup>35</sup>

Wie die unter Anspielung auf Ps 22,19 erzählte Kleiderverteilung zeigt, legen beide Autoren offensichtlich nicht den Akzent auf Jesu Ertragen körperlicher Schmerzen, was dann in bestimmten passionsmystischen Aneignungen relevant werden wird.<sup>36</sup> Die Leser werden – unter dem hermeneutischen Vorzeichen der Leidenspsalmen<sup>37</sup> – nicht mittels Gewalt und Schmerz emotionalisiert, sondern mittels der *Entehrung* Jesu durch jüdische und römische „Feinde“.

In der Markuspassion beginnen die Übergriffe nach dem Urteil des Hohen Rates: Dessen Mitglieder spucken ihn an, verhüllen sein Gesicht, schlagen ihn und fordern ihn auf zu prophezeien, wer ihn schlage. Auch die Diener, und also sozial Niedrigergestellte, schlagen ihm ins Gesicht (Mk 14,65). Dieser Verhöhnung als Prophet entspricht die Verspottung als „König der Juden“ durch „die ganze *σπεῖρα*“ der römischen Soldaten nach dem Ende des Pilatusverhörs (Mk 15,16–20). Auch hier kommt es zu körperlichen Misshandlungen, nämlich zu Schlägen auf den Kopf und zum Anspucken (Mk 15,19), der entscheidende Akzent liegt aber auf der Königstravestie: Jesus erhält ein Purpurgewand und einen Kranz aus „Dornen“, wird zeremoniell begrüßt (Mk 15,18) und empfängt Proskynese und Huldigung (Mk 15,19).<sup>38</sup>

Noch deutlicher stehen in der markinischen Kreuzigungsszene nicht die Qual des Gekreuzigten, seine Schmerzen oder die ihm angetane physische Gewalt im Mittelpunkt, sondern seine dreifache Verspottung und Lästerung durch Passanten, durch Oberpriester und Schriftgelehrte<sup>39</sup> sowie durch die beiden Mitgekrenzigten (Mk 15,29–32).

35 Mk 15,23. Mt macht aus dem mit Myrrhe gemischten, zur Betäubung gereichten Wein unter Anspielung auf Ps 68,22 LXX einen mit Galle gemischten Wein (Mt 27,34).

36 So auch Schmithals, *Mk II*, S. 687f. und S. 700.

37 Dazu wichtig Luz, *Mt IV*, S. 322, der betont, dass der Text weder den Triumphzug Christi andeutet, noch die Schmerzen Christi ausmalt. Vielmehr konfrontiere er mit der Spur Gottes in dieser Geschichte, was die Hinweise auf die biblischen Leidenspsalmen bezeugen.

38 Matthäus verstärkt den Aspekt der Verspottung sogar noch: Jesus wird hier mit *drei* Insignien eines orientalischen Klientelkönigs ausgestattet: neben dem Dornenkranz erhält er nun einen scharlachroten (statt einen purpurnen) Mantel sowie einen Rohrstab als „Zepter“ in die Hand (Mt 27,27–31). Luz, *Mt IV*, S. 295 nennt dazu u.a. Offb 19,11–19.

39 Treffend Joachim Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, Neukirchen-Vluyn 1979, Bd. II, S. 310: „Dabei greifen die jüdischen Hierarchen die Spottworte der Vorübergehenden auf, als hätten sie diesen zugehört.“

Diese Darstellung setzt v.a. die Feindpassage von Ps 22,7–9 narrativ um<sup>40</sup> und folgt einer doppelten Intention: Einmal wird so die programmatisch im *ultimum verbum* Jesu ausgesagte Gottverlassenheit inhaltlich gefüllt (s.u.) und damit der Aspekt der Stellvertretung auf charakteristische Weise konkretisiert. Pointiert gesagt: Jesus leidet stellvertretend nicht nur körperliche Schmerzen, sondern vor allem Entehrung und Spott. Außerdem stellt Markus gerade diese Entehrung und Verhöhnung in den Dienst eines Konzeptes von „unfreiwilliger Offenbarung“ bzw. „verborgener Epiphanie“:<sup>41</sup> Nur am Kreuz und dort im Modus der Travestie wird deutlich, dass Jesus tatsächlich „der Christus“, „der König Israels“ ist, der „andere gerettet hat“, aber nicht sich selbst.<sup>42</sup> Matthäus verstärkt das noch, indem er zweimal auch den Gottessohntitel in die Verspottungsszene einbringt (Mt 27,40.44).

Mit der (in der Wirkungsgeschichte zunehmend problematischen) Verspottung des Gekreuzigten durch Juden inszeniert Markus aber auch „den unbegreiflichen Unglauben Israels angesichts der Epiphanie des Gottessohnes am Kreuz, der nur als Verstockungsgeschehen durch den Ratschluss Gottes für Markus begreiflich ist“.<sup>43</sup>

### 2.3 „Mein Gott, mein Gott ...“. Das letzte Wort Jesu

Beide Evangelisten überliefern das letzte Wort Jesu im Wesentlichen gleich. Matthäus ändert im Zitat das aramäische *עלוי* in das hebräische *הלל* ab, das aber als Hebraismus auch in aramäischen Texten belegt ist,<sup>44</sup> außerdem ändert er das markinische *εις τι* („Wozu? Mit welchem Ziel?“) in *ινατι* („Warum? Aus welchem Grund?“) ab (so auch die LXX, der beide Evangelisten ansonsten aber nicht folgen).

	Mk 15,34	Mt 27,46
<i>Einleitung</i>	Und in der neunten Stunde schrie Jesus mit lauter Stimme:	Um die neunte Stunde aber schrie Jesus auf mit lauter Stimme und sagte:

40 Luz, *Mt IV*, S. 325, nennt noch Ps 35,15–17; 69,12f.; 73,8f.; 102,9; Jer 20,7; Kgl 3,14.46.61–63; Sap 2,10–20.

41 Dazu v.a. Frenschkowski, *Offenbarung II*, S. 200–202, und Guttenberger, *Gottesvorstellung*, S. 200f., die beide den epiphanalen Charakter der Kreuzigungsszene betonen.

42 Mit Backhaus, „Lösegeld“, S. 96, kann man sagen, dass der Evangelist die Ironie der Gegner ironisiert und damit sub contrario die Hoheit Jesu offenbart.

43 Frenschkowski, *Offenbarung II*, S. 202.

44 Luz, *Mt IV*, S. 322 unter Hinweis auf TgPs 22,2.

<i>transkribiertes Zitat</i> von Ps 22,2 ( <i>aram.</i> )	ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι <sup>45</sup>	ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι
<i>griechische Übersetzung</i> <i>des Zitats</i>	das heißt übersetzt: ὁ θεός μου ὁ θεός μου εἶς τί ἐγκατέλιπές με	das ist: θεέ μου θεέ μου, ἰνατί με ἐγκατέλιπες

Jesus schreit mit lauter Stimme die erste Zeile von Psalm 22 zu Gott, beklagt seine Verlassenheit und stellt die (rhetorische?) Frage nach dem Ziel bzw. dem Grund für diese in den Raum bzw. vor die Leser.<sup>46</sup>

Die Verwendung eines Psalmzitats im Munde Jesu ist formal insofern nicht überraschend, als gerade die Markuspasion durch ihre Psalmenrezeption charakterisiert ist.<sup>47</sup> Psalmen werden nicht explizit zitiert, sondern an dramatischen Höhepunkten der Markuspasion eingeflochten. Entscheidend ist aber, dass gerade Ps 22 ab der *Kreuzigungsszene* dominiert.<sup>48</sup> Sieht man genauer hin, so ist zu erkennen, dass die erste Hälfte von Ps 22 in der Kreuzigungsszene in drei Etappen sozusagen von der Mitte her nach vorne „aufgerollt“ wird:

<i>„Etappen“ der Kreuzigungsszene</i>	<i>Ps 22</i>
1. Teilung der Kleider (Mk 15,24 / Mt 27,35)	22,19
2. Kopfschütteln der Vorübergehenden (Mk 15,29 / Mt 27,39) und Verspottung Jesu (Mk 15,30f. / Mt 27,41–44)	22,8–9
3. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mk 15,34 / Mt 27,46)	22,2

Versucht man, die von Ulrich Luz instruktiv dokumentierte Rezeptionsgeschichte des Rufes Jesu zunächst einzuklammern, dann dürfte mit der „Gottverlassenheit“ sowohl vom engeren markinischen Kontext wie auch vom

45 So Nestle-Aland<sup>28</sup>, der Apparat gibt Auskunft über die Varianten in der Textüberlieferung.  
46 Im Unterschied zu anderen Passagen in den Psalmen bittet der Beter in Ps 22 nicht darum, von Gott nicht verlassen zu werden, sondern er fragt, warum Gott ihn verlassen hat, vgl. dazu Gnilka, *Mk II*, S. 322.

47 Vgl. dazu die Auflistungen bei Bernd Janowski, „Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu“, in: *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, hg. v. Jörg Frey/Jens Schröter, 2. Aufl., Tübingen 2012, S. 97–118, hier S. 104–110.

48 Dies gilt aber nur für die erste, klagende Hälfte des Psalmes, eine Anspielung auf das ab v. 23 beginnende Danklied findet sich nicht. Hinzu kommt Essigtränkung (vgl. Mk 36 mit Ps 69,22) nach dem Verlassenheitsruf.

Wortlaut des Psalmes her zunächst das *Preisgebensein an die Feinde* gemeint sein, vor allem an ihren Spott und ihre Lästerungen, aber auch an die von ihnen verübten körperlichen Misshandlungen. Jesus artikuliert mit Ps 22,2 also weniger einen Seelenzustand oder ein Gefühl und erst recht keine innertrinitarische Krise, sondern beklagt ganz konkret das Ausgeliefertsein an seine Feinde, an ihren Spott (vgl. Ps 22,7–9) und die Bedrohung durch sie (Ps 22,13f. und 22,17); es geht um ausbleibende Errettung und Hilfe vor dem Schwert und den Hunden (Ps 22,20–22).<sup>49</sup> Das zeigt auch das von Markus anschließend erzählte Missverständnis: Einige umstehende, offensichtlich jüdische Schaulustige denken, Jesus rufe nach Elija und geben ihm Essigwasser (ὄξος), um ihn zu erfrischen und dem Propheten Zeit zum Eingreifen zu geben. Aber niemand greift ein (vgl. Ps 22,3).

Die am Kreuz mit Ps 22,2 beklagte Verlassenheit von Gott bezeichnet innermarkinisch also die Ursache dafür, dass der Menschensohn vieles leiden *muss* (Mk 8,31: δεῖ), indem er verworfen wird von den Ältesten, den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten und getötet wird, dass er ausgeliefert wird in die Hände der Menschen, die ihn töten (9,31), dass er ausgeliefert wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, die ihn zum Tode verurteilen und den Heiden übergeben werden (10,33). Dass Jesus *aufstehen* wird, wissen die Leser aus diesen Passagen ebenfalls, doch ist damit der Anstoß des Kreuzes keineswegs beseitigt.

Markus hat aber nicht allein die Leidensvorhersagen auf die *ultima verba* Jesu ausgerichtet. Indem Markus den *aramäischen* Wortlaut des Psalmes anführt, schafft er eine Verbindung zur Gethsemani-Szene, in der Jesus Gott ebenfalls auf aramäisch anredet, dort allerdings mit *abba*.<sup>50</sup> Mk möchte die beiden Gebete offensichtlich aufeinander bezogen wissen. Der „Kelch“, den Jesus nach dem Willen des Vaters trinken soll, besteht in der Preisgabe an seine Feinde, die seinen entehrenden, öffentlichen Tod betreiben. In Gethsemani gerät Jesus in Todesangst und bittet den Vater (!), den Kelch von ihm zu nehmen, fügt sich dann aber Gottes Willen, wie er im δεῖ der ersten Leidensankündigungen formuliert ist. Dreimal wird dieser Vorgang wiederholt. Im Unterschied zur Tauf- und zur Verklärungsszene schweigt Gott in Gethsemani wie am Kreuz:

49 Vgl. dazu auch Erhard S. Gerstenberger, Art. 'āzab, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament V* (1986), S. 1200–1208, S. 1206: In der Klage, wie sie in Ps 22,2 vorliegt (vgl. noch Ps 71,11; Jes 49,14; Kgl 5,10), ist Gott derjenige, der „sich seiner Solidarpflicht gegenüber dem Beter entzogen hat“.

50 Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels II*, New York u.a. 1994, S. 1046: nur hier die aramäische Gebetsanrede: *abba* und *eloi*.

Hier „wird Gott als der Schweigende epiphan und Jesus als der von der Todeswelt ergriffene und von Gott entfremdete Gottessohn dargestellt“.<sup>51</sup>

#### 2.4 *Gottverlassenheit und Stellvertretung*

Auf wen auch immer die literarische Ausformulierung des letzten Wortes Jesu zurückgeht, es könnte sein, dass der Verfasser mit dem Einsatz von Ps 22,2 ein analoges Ziel verfolgt wie Paulus mit der Anwendung von Dtn 21,23 auf das Kreuz in Gal 3,13:

- 
- Gal 3,13    a    Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes,  
               b    indem er geworden ist *für uns* [an unserer Stelle und uns zugute] ein Fluch,  
               c    weil geschrieben steht:  
               d    Verflucht ist jeder, der am Holze aufgehängt ist (= Dtn 21,23).
- 

Vermutlich liegt in der markinischen Sterbeszene eine Art „Exegese“ von Dtn 21,23 mittels Ps 22,2 im Sinne der Stellvertretung vor.<sup>52</sup> Dem Fluch Gottes dort entspricht die Verlassenheit durch Gott hier. Darauf könnte auch der Einsatz der Bechermetapher in der Gethsemani-Szene (Mk 14,36, vgl. 10,38f.) hindeuten: Markus spielt hier vermutlich auf die alttestamentliche Vorstellung vom Zornesbecher an, den Gott den Frevlern als Strafergericht aufzwingt: „Mit der Bechermetapher deutet Markus also an, Jesus habe stellvertretend für die Sünder das Gericht Gottes auf sich genommen und den Becher göttlichen Zornes geleert.“<sup>53</sup>

Wichtige *Stellvertretungsaussagen*, die ebenfalls auf die Kreuzigungsszene hinzielen und es den Lesern ermöglichen, Jesu Frage nach dem Ziel (bzw. dem Grund) seiner Gottverlassenheit zu beantworten, finden sich in Mk 10,45 (sog. Lösegeldwort) und 14,24 (Becherwort beim letzten Mahl). Jesu gewaltsamer Tod wird hier als Lösegeld „anstelle von Vielen“ (10,45) sowie als Bundessetzung „für Viele“ ausgesagt, die in antithetischer Entsprechung zum Sinai-Bundesschluss (Ex 24) steht. Man kann auch sagen, dass das letzte Wort Jesu die genaueren Umstände dieses stellvertretenden Sühnetodes Jesu „für Viele“

---

51    Guttenberger, *Gottesvorstellung*, S. 208.

52    Dtn 21,22f. bezog sich ursprünglich wohl auf das Aufhängen des Leichnams eines bereits getöteten Verbrechers. Die Passage wurde in neutestamentlicher Zeit aber auf die römische Kreuzesstrafe angewendet. Dies zeigen neben Gal 3,13 (vgl. 5,11 und 1 Kor 1,23; 2 Kor 5,21) v.a. 11QTemple 64,9–12 sowie 4QpNah 7f.

53    Backhaus, „Lösegeld“, S. 101f., Belege ebd.

im Hinblick auf das Gottesverhältnis zuspitzt: Jesu Lebensingabe als Lösegeld „für Viele“, die Aufrichtung des Bundes „für Viele“ durch Gott und die Preisgabe des Sohnes an seine Feinde („Gottverlassenheit“) sind für Markus die Innen- und die Außenseite ein- und desselben Vorgangs.

Die Rezeptionsgeschichte zeigt dann, dass die Passage in diese Richtung weiter ausgelegt wurde,<sup>54</sup> besonders eindrücklich und wirkungsgeschichtlich einflussreich durch Martin Luther.<sup>55</sup>

### 2.5 Die Reaktionen auf Jesu Tod

Indem er direkt im Anschluss an den Tod Jesu erzählt, dass der Tempelvorhang „zerrissen wurde in zwei Teile von oben nach unten“ (Mk 15,38), verknüpft der Erzähler Jesu Sterben unmittelbar mit dem Ort der Gottesgegenwart. „Die Frage nach dem Ort und der Gegenwart Gottes wird aus westlicher Richtung von Golgotha her und unter dem Aspekt des Todes Jesu beantwortet.“<sup>56</sup>

Aus der Formulierung lässt sich nur entnehmen, dass die Bewegung von oben, also von Gott ausgeht. Darauf dürfte auch das Passiv ἐσχίσθη als *passivum divinum* hindeuten. Außerdem wird der Vorhang in zwei Teile zerrissen, also wirklich zerstört, nicht nur beschädigt.<sup>57</sup> Welcher Vorhang gemeint ist,<sup>58</sup> wird ebenso wenig gesagt wie ein Hinweis auf die Bedeutung des Geschehens gegeben.<sup>59</sup> Klar ist nur, dass das Zerreißen des Vorhangs die Konsequenz aus dem Tod Jesu bzw. *Gottes Reaktion* darauf ist.

Einzig innermarkinischer Textbezug ist die sog. Tempelreinigung (Mk 11,15–19) sowie das Tempelwort Jesu, das Markus ja auch in die Kreuzigungsszene einbezieht – und zwar gerade als Mittel der Verhöhnung Jesu (Mk 15,29, vgl. 14,58)! Von dort liegt es nahe, eine Andeutung der kommenden Zerstörung des Tempels zu sehen, aus dem Gott seine Gegenwart zurückgezogen hat: „Gott

54 Auslegungsmöglichkeiten bei Brown, *Death II*, S. 1044–1051.

55 Dazu: Hubertus Blaumeiser, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521)*, Paderborn 1995, S. 341–356.

56 Klumbies, *Hinrichtung*, S. 75.

57 Vgl. Guttenberger, *Gottesvorstellung*, S. 202.

58 Vgl. dazu Josephus, *Bell* 5,208–219.

59 Vorschläge aus der Literatur: Durch Vernichtung des Vorhangs, der bei den Blutriten eine gewisse Rolle spielte, solle das *Ende des Sühnekultes* symbolisiert werden. In eine ähnliche Richtung geht die Deutung als Unheilszeichen bzw. als Zeichen dafür, dass Gott den Tempel verlässt (Ez 10; 11,22–25; syrBar 6,7, vgl. auch Tacitus, *Hist* 5,13 und Josephus, *Bell* 6,293–295). Anders Backhaus, „Lösegeld“, S. 112: Der vom Vorhang bisher versperrte *Zugang zu Gott* wird allen Menschen, auch Nicht-Priestern und Nicht-Juden *eröffnet* und Gottes Herrlichkeit den Völkern *offenbart*. Außerdem wird das Geschehen als Zeichen der *Trauer* Gottes gedeutet, der das „Gewand“ seines Tempels zerreißt (vgl. Gen 37,29.34; 2 Kön 2,12).

selbst beginnt, das, was Jesus angekündigt hatte, durch ein Gerichtszeichen wahr zu machen, das für Juden ein unübersehbares Fanal bedeuten musste.<sup>60</sup>

Neben der Reaktion Gottes erzählt Markus auch von einer menschlichen Reaktion: Der heidnische „Centurio“ erkennt an der Art des Sterbens Jesu, dass „dieser Sohn Gottes war“ (Mk 15,39, anders Mt 27,54). Das Imperfekt zeigt, dass Gottes Sohn wirklich gestorben ist und die Erkenntnis sozusagen im *Rückblick* erfolgt.<sup>61</sup> Gudrun Guttenberger dazu: „Gott ist als Abwesender präsent und als Verborgener epiphan, Jesus ist als der Sterbende und Verlassene Gottes Sohn.“<sup>62</sup>

## 2.6 *Exkurs: Jesu Sterben und die jüdischen Martyrien*

Es bietet sich an, an dieser Stelle einen Seitenblick auf jüdische Martyriumserzählungen zu richten, wie sie uns v.a. im 2. und im 4. Makkabäerbuch überliefert sind,<sup>63</sup> nämlich die Martyrien des Eleazar sowie der sieben Brüder und ihrer Mutter. Diese Märtyrer gehen für Gottes Gesetz und den Tempel in den Tod. Sie ziehen den grausamen Tod dem Bruch des Gesetzes vor<sup>64</sup> und sterben lieber, als dass sie sich die „griechische Lebensweise“ aneignen.<sup>65</sup> Entsprechend ist die Funktion dieser Texte zu bestimmen. Laut 2 Makk 6,28 fungieren sie als ein edles Beispiel für junge Männer (τοῖς δὲ νέοις ὑπόδειγμα γενναίων).<sup>66</sup> In 4 Makk dienen die Martyriumsschilderungen als Exempel für die stets über die Leidenschaften triumphierende „Denkkraft“.

Ein Hauptunterschied zu den neutestamentlichen Passionserzählungen besteht in der Funktion der Leidensschilderungen. Während diese in den Passionserzählungen kaum eine Rolle spielen, finden wir in den Makkabäerbüchern ausführliche Schilderungen der Folterwerkzeuge<sup>67</sup> und insbesondere der Folterungs- und Hinrichtungsarten.<sup>68</sup> Aber auch die großen Schmerzen

60 Luz, *Mt IV*, S. 363.

61 Vgl. Frenschkowski, *Offenbarung II*, S. 202: Das Imperfekt blicke nicht auf den Auferstandenen voraus, sondern auf den Hingerichteten zurück.

62 Guttenberger, *Gottesvorstellung*, S. 208. Vgl. ebd., S. 207: „So wie Jesus beklagt, dass ihm Gott verloren gegangen sei, so bekennt der Zenturio – zu spät, um Jesu Leben zu retten –, dass der Gottessohn verloren ist“.

63 2 Makk wird auf Anfang des 1. Jh. v.Chr. datiert, 4 Makk dagegen um die erste Jahrhundertwende n. Chr.

64 In 2 Makk 7,2 formuliert der als „Wortführer“ auftretende älteste Bruder: „Denn wir sind eher bereit zu sterben, als die väterlichen Gesetze zu übertreten.“

65 Vgl. dazu 2 Makk 6,9; 6,24 und 4 Makk 8,8.

66 Vgl. auch 2 Makk 6,31: Der Tod Eleazars gilt Beispiel an Edelmut und Denkmal an Tugend (ὑπόδειγμα γενναιότητος καὶ μνημόσυνον ἀρετῆς).

67 So v.a. in 4 Makk 8,13.

68 So werden genannt: Schläge (2 Makk 6,30), Abschneiden der Zunge (7,4; 7,10), Abziehen der Kopfhaut (4 Makk 9,28), Abhacken der Körperglieder, langsame Röstung auf dem

der Folteropfer werden mehrfach erwähnt.<sup>69</sup> Doch dienen diese Schilderungen dazu, die Mannhaftigkeit und den Heldenmut der gesetzestreuen Juden zu illustrieren.

Vor allem werden die Opfer anders portraitiert. So wird z.B. die körperliche Schönheit der jüdischen Märtyrer erwähnt.<sup>70</sup> Insbesondere in 4 Makk werden diese mit Wettkämpfern und Soldaten verglichen: Eleazar gilt als „edler Athlet“ (4 Makk 6,10: γενναῖος ἀθλητής), und der älteste der sieben Brüder ruft vor seinem Tod die anderen auf, ihn im Martyrium nachzuahmen (9,23) und „den heiligen und edlen Kampf (στρατεῖαν) um die Frömmigkeit“ zu kämpfen (9,24). Das Martyrium wird als „heiligmäßiger Agon“ und als „Gymnastik der Schmerzen“ gepriesen, in dem die gesetzestreuen Kämpfer siegreich bleiben (11,20). Abschließend wird das Martyrium als öffentlich vor den Augen der Menschen ausgetragener „göttlicher Agon“ dargestellt, bei dem die Märtyrer als „Athleten“ und „Wettkämpfer“ ihren Gegenspieler, den Tyrannen, besiegen und von der Tugend, die als Preisrichter fungierte, den Siegespreis der Unvergänglichkeit im durch alle Zeiten währenden Leben erhielten (17,11–16). Selbst die Mutter der sieben Brüder wird als „Kriegerin Gottes“ (16,14) bezeichnet, die sich als „stärker als ein Mann“ erwiesen habe.<sup>71</sup>

Formal sind die Martyriumserzählungen und die Passionsgeschichten im Hinblick auf die *ultima verba* zwar durchaus vergleichbar. In beiden Fällen dienen die Sterbeszenen insbesondere ihrer Inszenierung und markieren deren eigentliche Pointe. Sie haben inhaltlich aber einen ganz eigenen Charakter. Dass die grausam gefolterten Juden ihre Treue zu Gottes Gesetz bekunden, ist für die Martyriumserzählungen naheliegend. Bemerkenswert ist, dass sie zudem ihre eigenen Sünden bekennen (2 Makk 7,18.32) und ihren Tod damit auch als Strafe bewusst auf sich nehmen.<sup>72</sup> Ebenfalls finden sich Stellvertretungsaussagen.<sup>73</sup> Hinzu kommt, dass die Sterbenden den anwesenden König

---

Eisenrost (2 Makk 7,4f.), Abziehen der Kopfhaut mit eisernen Krallen (7,7), Geißelungen (4 Makk 6,3–11; 9,12), langsames Verbrennen (6,24–26; 9,19–22), Rädern (9,13f.), Ausrenken von Köpergliedern (10,5–6) u.v.a.m.

69 So z.B. in 2 Makk 6,30; 7,12 und in 4 Makk 6,7.9; 7,2; 9,28; 11,12.20; 13,4; 14,9f.

70 2 Makk 6,18; 4 Makk 8,5.10.

71 Vgl. 2 Makk 7,21: Die Mutter „belebte die weibliche Denkart (θήλυον λογισμὸν) mit männlichem Zorn bzw. Mut (ἄρσενι θυμῷ)“.

72 Vgl. Jan Willem van Henten, „Jewish Martyrdom and Jesus' Death“, in: *Deutungen des Todes*, S. 139–168, hier S. 148: „The martyrs share in the sinfulness of the Jewish people because of the godlessness of certain leaders and they suffer in solidarity with the rest of the people.“

73 Zu den Formeln 2 Makk 7,9 (Sterbeformel mit ὑπέρ); 7,33 (Leben geben ὑπέρ) usw. Henten, „Jewish Martyrdom“, S. 150f.



oder ihre Henker provokant herausfordern,<sup>74</sup> hier also auch aktiven Widerstand zeigen. Dass die makkabäischen Märtyrer außerdem an mehreren Stellen ihre Hoffnung auf Auferstehung bzw. Weiterleben nach dem Tod äußern, sei noch erwähnt.

Zentral ist aber der Gedanke, dass das stellvertretende Leiden der Märtyrer auf Gott einwirkt, ihn „gnädig stimmt“,<sup>75</sup> ihn dazu bringt, „sich auch wieder mit seinen Dienern zu versöhnen“.<sup>76</sup> Programmatisch formuliert der jüngste der sieben Brüder vor seinem Tod: „Ich gebe wie die Brüder Leib und Leben hin für die Gesetze der Väter und rufe Gott an, dass er bald seinem Volk milde gestimmt werde [...]. In mir und meinen Brüdern möge der Zorn des Allmächtigen, der zu Recht über unser ganzes Geschlecht gekommen ist, zum Stehen kommen“ (2 Makk 7,37f.).<sup>77</sup> Dementsprechend bringt das Leiden der Märtyrer auch die Wende im Makkabäeraufstand. Schon in 2 Makk 8,5 wird konstatiert, dass sich der Zorn des Herrn in Erbarmen gewandelt hatte, was die militärischen Erfolge des Judas Makkabäus erklärt. Die in 2 Makk 7 als *ultima verba* formulierten Gebete der sterbenden Märtyrer wurden also erhört.

### 3 Die lukanische Sterbeszene

Es herrscht weitgehend Konsens darüber, dass Lukas bei der Abfassung seiner Sterbeszene die des Markus vorliegen hatte.<sup>78</sup> Umso auffälliger sind die z.T. drastischen Eingriffe des Lukas in seine Vorlage, vor allem in der Sterbeszene: Lukas streicht das markinische *ultimum verbum* und ersetzt es durch drei ganz anders geartete Äußerungen des Gekreuzigten, nämlich zwei an den Vater gerichtete Gebete am Anfang und am Ende der Szene sowie ein an einen der beiden Mitgekrenzigten gerichtetes Amen-Wort als Heilszusage in der Mitte.

74 In 2 Makk 7,2 und dann ausführlich in 4 Makk 5,14–38 und 9,1–9 wird der König schon vor Beginn der Folter herausgefordert; Beleidigungen und Provokationen des Königs finden sich fast durchgehend in den *ultima verba* von 2 Makk 7 und 4 Makk 9,10–17,6.

75 2 Makk 7,37: „Ich aber gebe wie (meine) Brüder Leib und Leben hin für die Gesetze der Väter und rufe Gott an, dass er bald (seinem) Volk milde gestimmt werde (ἵλεως ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι)“. 4 Makk 6,28: „Sei gnädig deinem Volk (ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου), indem du an unserer Bestrafung (stellvertretend) für sie Genügen findest.“

76 2 Makk 7,33: καὶ πάλιν καταλλαγῆσεται τοῖς ἕαυτοῦ δοῦλοις.

77 In 4 Makk 17,22 heißt es sogar, dass die göttliche Vorsehung „durch das Blut jener Frommen und durch das Sühnemal ihres Todes“ (διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν) das zuvor schwer heimgesuchte Israel gerettet habe.

78 Neben Markus benutzt Lukas offenbar noch eine weitere Passionsüberlieferung, die mit der des Johannesevangeliums verwandt war. Dazu Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes I*, Regensburg 2009, S. 42–44; ausführlich Frank Schleritt, *Der vorjohanneische Passionsbericht*, Berlin/New York 2007, S. 107–114.

### 3.1 *Spötter und Zuschauer: die Emotionalisierung*

Auch bei Lukas werden weder die Details der Hinrichtung noch die körperlichen Qualen des Gekreuzigten ausgeführt. Wie bei Markus steht die *Verhöhnung* des Gekreuzigten im Fokus.<sup>79</sup> Lukas gestaltet sie dreifach: Die Oberen des Volkes spotten (ἐξημυκτήριζον), indem sie den Gekreuzigten auffordern, sich selbst zu retten, wenn er doch der Christus Gottes, der Erwählte sei (Lk 23,35b); die römischen Soldaten verhöhnen ihn (ἐνέπαιξαν) mit der Königswürde (Lk 23,36f.), schließlich hängt über seinem Kreuz der *titulus crucis*, den Lukas erst hier erwähnt (Lk 23,38).<sup>80</sup> Die von Lukas bereits hier erzählte Essigtränkung dient ausschließlich der Verhöhnung Jesu, zumal die Soldaten sagen: „Wenn du der König der Juden bist, rette dich selbst!“ Und auch einer der beiden mitgekrenzigten Verbrecher lästert ihn (ἐβλασφήμει αὐτόν): „Bist du nicht der Christus? Rette dich und uns!“ Die Obersten, die Soldaten und der Mitgekrenzigte, sie alle fordern Jesus auf, sich selbst zu retten (σώσον σεαυτόν), die Juden gebrauchen dabei den Christustitel (Lk 23,35.39), die Römer dagegen den Titel „König der Juden“ (Lk 23,37).

Auffällig ist aber, dass sich bei Lukas das Volk (ὁ λαός) *nicht* an der Verhöhnung des Gekreuzigten beteiligt. Zwar ist es – wie bei Markus – an der Verurteilung Jesu zum Tod beteiligt, indem es gemeinsam mit Hohepriestern und Obersten dreimal nach seiner Kreuzigung verlangt (Lk 23,13–23). Dann aber folgt eine große Menge des Volkes Jesus auf dem Kreuzweg (Lk 23,27), und im Anschluss an den Vollzug der Kreuzigung Jesu betont Lukas: „und das Volk stand da und schaute“.<sup>81</sup> Dieser Satz bildet mit Lk 23,48 eine *inclusio* um die ganze Kreuzigungsszene: „Und als die Menschenmengen, die sich zu dieser *theoria* eingefunden hatten, sahen, was geschehen war, schlugen sie sich an die Brust und kehrten heim.“ Lukas macht aus dem „Volk“ also eine Art Publikum für ein Schauspiel (*theoria*).<sup>82</sup> Die Lästerung des Gekreuzigten durch „Vorübergehende“ (Mk 15,29) hat Lukas ersatzlos gestrichen.

79 Lukas verstärkt den Aspekt der Verhöhnung noch, indem er auch Herodes und seine Soldaten Jesus verächtlich behandeln (ἐξουθενήσας) und verspotten (ἐμπαίξας) und sie ihm ein prächtiges Gewand anziehen lässt (23,11). Zur Grammatik vgl. die Diskussion bei Michael Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, S. 743f., mit dem Fazit: „Es spricht darum alles dafür, dass die Bekleidung mit einer ἐσθῆς λαμπρά als Bestandteil seiner Verhöhnung fungierte“. Die Szene ersetzt Mk 15,16–20c.

80 Lukas streicht die Verhöhnung Jesu durch die römischen Soldaten nach dem Urteil des Pilatus (bzw. er transformiert sie in die Verhöhnung durch Herodes und dessen Soldaten), dafür lässt er – schlimmer noch – die Soldaten den Gekreuzigten mit dem Königstitel verhöhnen.

81 Lk 23,35: καὶ εἰστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν. Im Unterschied dazu *verhöhn*en laut Ps 21,8 LXX πάντες οἱ θεωροῦντες (!) με den Beter.

82 Θεωρία: Schauspiel, zugleich aber auch Akt des Zuschauens, Anschauung, Betrachtung usw., aber v.a. auch die Teilnahme an einem Fest oder Festzug sowie das Fest selbst. Eine

### 3.2 „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23,34)

Das erste Wort Jesu platziert Lukas zwischen die Kreuzigung (Lk 23,33) und die Kleiderverteilung (Lk 23,34b), es folgt dann direkt die genannte, großangelegte Verspottungsszene. Mit einem Gebet an Gott, seinen Vater, bittet Jesus um Vergebung für seine Henker, „denn sie wissen nicht, was sie tun“. Das bedeutet, er bittet Gott darum, ihre Tat nur als eine „Unwissenheitssünde“ anzurechnen, als Sünde also, die laut der Tora im Unterschied zu einer „mit erhobener Hand“ begangenen Sünde als vergebbar gilt.<sup>83</sup>

Da Lukas während des Prozesses Jesu die Hohepriester und Oberen, aber im entscheidenden Augenblick auch das Volk als Betreiber des Todes Jesu dargestellt hatte, erstreckt sich die Vergebungsbitte sicherlich auch auf die Jerusalemer Juden, nicht nur auf die römischen Soldaten.<sup>84</sup> Die Eliminierung dieses Gebets aus manchen Handschriften ist ein indirekter Hinweis dafür.<sup>85</sup> Dies bestätigt der lukanische Petrus in Apg 3,17, der sich nach Pfingsten an die jüdische Bevölkerung Jerusalems wendet: „Und jetzt, Brüder, weiß ich, dass ihr in *Unwissenheit* gehandelt habt – wie auch eure Anführer.“ Die Qualifizierung der Mitwirkung am Tod Jesu als Unwissenheitssünde gehört also wesentlich zum sog. „Kontrastschema“, das sich in den Petruspredigten der Apostelgeschichte mehrfach findet und das eine unheilvolle Wirkungsgeschichte nach sich gezogen hat, da ihre Fokussierung auf die jüdische Bevölkerung Jerusalems (und gerade nicht alle Juden!) übersehen wurde.<sup>86</sup> Nach Pfingsten beheben die Apostel durch ihre Verkündigung die „Unwissenheit“ der Bevölkerung Jerusalems;<sup>87</sup> jene Jerusalemer Juden, die ihre Mitwirkung

---

Form von Pilgerschaft, offizielle Festgesandtschaften zu Festen anderer Städte oder zu nichtlokalen Heiligtümern (Belege in: *Der Neue Pauly* 12/1, 2002, S. 398–400. Vom *triste spectaculum* einer Kreuzigung spricht Curtius Rufus 4,4,17.

- 83 Dazu Wolter, *Lk*, S. 757f., sowie Num 15,22–31. In Lev 5,17–19 wird das Schuldopfer für unwissentlich begangene Sünden geregelt. „Jesu Kreuzestod ließ sich als Sühnopfer für eine von den Jerusalemern unwissentlich begangene Verfehlung deuten“ (Wilfried Eckey, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen* II, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2006, S. 945). Vgl. auch Philo, *In flacc* II,7; *Vit Mos* 1,273. (auch Ovid, *her* 20,i87) Im NT außerdem 1 Tim 1,13. Eine analoge Bitte lässt Lukas Stephanus bei seinem Tod formulieren (Apg 7,60).
- 84 Richtig Wolter, *Lk*, S. 749: maßgebliche Verantwortung für die Hinrichtung Jesu werde auf die Jerusalemer Juden gelenkt, vgl. auch S. 751!
- 85 Dazu Wolter, *Lk*, S. 757f. sowie Theobald, „Tod Jesu“, S. 8–10. Für die Ursprünglichkeit des Gebets spricht vor allem die Parallele in Apg 7,60.
- 86 Dazu Hans-Ulrich Weidemann, *Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufcharakteristika*, Tübingen 2014, S. 238–240.
- 87 Vgl. dazu z.B. Apg 2,36: „Das ganze Haus Israel wisse nun zuverlässig, dass Gott ihn sowohl zum Herrn als auch zum Christus gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“. Vgl. außerdem 17,30: „Nachdem nun Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen hat [...]“

an Jesu Ermordung bereuen, empfangen die Bußtaufe auf den Namen Jesu (Apg 2,38 und 2,41).

Deutlich ist aber vor allem, dass Lukas mit der Vergebungsbite einen für ihn ganz wesentlichen Aspekt des Auftretens Jesu in Wort und Tat hervorhebt, nämlich der Aufforderung zur Feindesliebe:<sup>88</sup> „Die Vergebungsbite entspricht der Lehre (Lk 6,27–28.36–37) und dem Verhalten (Lk 22,51) Jesu.“<sup>89</sup> Strukturell entspricht sie zudem dem von Jesus den Jüngern gelehrteten Gebet: Dieses richtet sich an den *Vater* (11,2) und bittet diesen um „Vergebung unserer Sünden“, worauf als Begründung folgt: „denn (!) auch wir vergeben jedem, der uns gegenüber schuldig ist.“<sup>90</sup>

Mit dem Gebet setzt Lukas gleich zu Beginn der Sterbeszene einen klaren Akzent: Jesus verhält sich im Sterben so, wie er gelebt und gelehrt hat – was ihn zu einem Vorbild macht. Dem zuschauenden Volk wird damit eine Art „Ikone“ und gleichzeitig ein Exempel der Feindesliebe und der Vergebungsbereitschaft vor Augen gestellt.

### 3.3 „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43)

Während Markus noch erzählte, *beide* Mitgekreuzigten zur Rechten und zur Linken Jesu hätten ihn gelästert (Mk 15,32 mit 15,27), lässt Lukas die beiden unterschiedlich auf Jesus reagieren und führt so die bereits in der Kindheitsgeschichte vorhergesagte „Scheidung in Israel“ weiter fort.<sup>91</sup> Das zweite Wort am Kreuz macht aber auch deutlich, dass der lukanische Jesus keineswegs „nur“ Vorbild bzw. *exemplum* ist, sondern tatsächlich „andere rettet“, anstatt sich selbst zu retten. Mit seiner Zusage an den guten Schächer erweist sich der lukanische Jesus einmal mehr als Retter dessen, was verloren ist (Lk 19,10) und als der Anführer des Lebens (Apg 3,15).<sup>92</sup> Auch am Kreuz wendet er sich noch dem reuigen Sünder zu.<sup>93</sup>

Der „gute Schächer“ fungiert nach Pilatus und Herodes zunächst als dritter Zeuge für Jesu Unschuld (vgl. Lk 23,4.14.15.22). Vor allem aber bietet ihn Lukas

88 Die „Feindesliebe“ manifestiert sich im Tun des Guten an den, im Segnen der und im Gebet für die Feinde (Lk 6,27f.). Es folgt direkt die Aufforderung, die andere Wange hinzuhalten (6,29).

89 Eckey, *Lk II*, S. 940.

90 Lukas formuliert hier im Präsens. Treffend Wolter, *Lk*, S. 409: „Der Nachsatz erhält damit performativen Charakter: Mit jedem Aussprechen des Satzes vergibt der Beter allen, die an ihm schuldig geworden sind.“

91 Laut der Simeon-Prophezeiung Lk 2,34 ist Jesus dazu bestimmt, dass viele in Israel durch ihn zu Fall kommen und viele aufgerichtet werden, und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird.

92 Eckey, *Lk II*, S. 951.

93 Vgl. dazu z.B. Lk 7,36–50; 15,1–2.11–32; 18,9–14; 19,1–10.

als Gegenmodell für das falsche Verständnis des Königtums Jesu durch die römischen Soldaten auf. Während diese ihn mit einem vermeintlich gescheiterten „diesseitigen“ Königtum verspotten, bekennt jener, dass Jesu *basileia* eine transzendente, himmlische Lokalität ist, in die Jesus und der Schächer direkt nach ihrem Tod eingehen.<sup>94</sup> War die *basileia* Gottes im Wirken Jesu „zu euch gekommen“ (Lk 11,20) und „mitten unter euch“ (Lk 17,21), so wissen die Leser des Evangeliums auch, dass Jesus vom Vater eine *basileia* verliehen wurde (Lk 22,29) und dass in seiner *basileia* die Apostel an seinem Tisch essen und trinken und auf Thronen sitzen, um die zwölf Stämme Israels zu richten (Lk 22,29f.). Schon zu Beginn des Evangeliums war von Jesu ewiger Herrschaft die Rede (vgl. Lk 1,33). Im Unterschied zu den Hohepriestern (Lk 23,2f.) und den Soldaten, aber auch zu den Jüngern (Apg 1,6), versteht der „gute Schächer“ den über Jesus angebrachten *titulus crucis* also ganz richtig: Jesus *ist* König, er *hat* eine βασιλεία, aber er betritt diese nach seinem Tod. Indem Jesus das Stichwort *basileia* dann durch „Paradies“ ersetzt, wird deutlich, dass ein jenseitiger Ort gemeint ist.

Dem „zweigeteilten“ Weltbild und der „räumlichen“ Eschatologie korrespondiert eine „hellenistische“ Anthropologie. Nur auf diesem Hintergrund macht die Zeitangabe „heute“ Sinn,<sup>95</sup> schließlich sagt Jesus dem Verbrecher zu, „dass er unmittelbar nach seinem Tod in das im Himmel befindliche Paradies und in die Gemeinschaft mit ihm entrückt wird“.<sup>96</sup> Ausgesagt ist also der Eingang der „Seelen“ Jesu und des Schächers in das jenseitige Paradies – zumal Lukas natürlich vom Begräbnis des Leibes (σῶμα) Jesu am selben Abend erzählt. Eine derart „dual“ bzw. „dichotomisch“ strukturierte Anthropologie lässt Lukas auch sonst erkennen, sie wird in der Literatur in der Regel als „hellenistisch“ und „individuell“ qualifiziert.<sup>97</sup> Die *Auferstehung* Jesu denkt Lukas dann offenbar als Wiedervereinigung des πνεῦμα Jesu, das er sterbend seinem Vater übergeben hatte und das nach seinem Tod gemeinsam mit der Seele des Schächers

94 Stefan Schreiber, „Ars moriendi“ in Lk 23,39–43. Ein pragmatischer Versuch zum Erfahrungsproblem der Königsherrschaft Gottes“, in: *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (FS Albert Fuchs), hg. v. Christoph Niemand, Frankfurt a.M. 2002, S. 277–297, hier S. 278.

95 Vgl. noch Lk 2,11; 4,21; 5,26 und 19,5,9!

96 So Wolter, *Lk*, S. 761, die Kategorie der Entrückung ist hier aber nicht ganz am Platz.

97 Instruktiv dazu Michael Theobald, „Futurische versus präsentische Eschatologie? Ein neuer Versuch zur Standortbestimmung der johanneischen Redaktion“, in: ders., *Studien zum Corpus Iohanneum*, Tübingen 2010, S. 534–573, hier S. 557–559. Theobald verweist v.a. auf die Exegese von Ps 16,10 LXX in Apg 2,27 und 2,31. Eine Trennung von Seele und Leib im Tod setzt v.a. Lk 12,4f. voraus, vgl. außerdem 12,16–21; 12,33f.; 16,1–9 und 16,19–31; 21,19.

im Paradies weilte, mit seinem von Joseph begrabenen  $\sigma\omega\mu\alpha$ .<sup>98</sup> Laut Apg 2,31 konnte ja das „Fleisch“ Christi die Verwesung nicht schauen.

### 3.4 „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“ (Lk 23,46)

Direkt an das zweite „Wort“ Jesu am Kreuz schließt Lukas die von der 6. bis zur 9. Stunde dauernde Finsternis über die ganze Erde bzw. das ganze Land an (Lk 23,44). Im Unterschied zu Markus führt er diese jedoch auf eine *Sonnenfinsternis* zurück (Lk 23,45a) und gleicht die Erzählung von Jesu Sterben damit an andere bekannte Überlieferungen vom Sterben bedeutender Männer an.<sup>99</sup> Das Zerreißen des Tempelvorhangs zieht er an diese Stelle nach vorne (Lk 23,45b); anders als bei Markus ist es keine *Folge* des Todes Jesu, sondern ein weiteres himmlisches Unheilszeichen, das den Tod Jesu ankündigt.

Zur 9. Stunde, der Zeit des Abendgebets (vgl. Apg 3,1),<sup>100</sup> stirbt Jesus mit den Worten von Ps 31,6.<sup>101</sup> Wie bei seiner Taufe (Lk 3,21) und bei der Verklärung (Lk 9,28f.) zeichnet Lukas Jesus auch im Sterben explizit als Beter. Gegenüber der LXX-Fassung des Psalms ist die Vateranrede ergänzt, was die *inclusio* mit dem ersten Wort vom Kreuz markiert, außerdem steht das Verb im Präsens (statt im Futur). Jesus stirbt, indem er sein  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  in die Hände des Vaters übergibt.<sup>102</sup> Lukas versteht das in der LXX-Fassung des Psalms genannte  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  offensichtlich in den Bahnen seiner hellenistischen Anthropologie (s.o.) als Synonym zu  $\psi\upsilon\chi\eta$ :<sup>103</sup> Im Sterben geht die „Seele“ Jesu zum Vater, während sein toter Leib zurückbleibt und bestattet wird.

Auch das letzte Wort des lukanischen Jesus dokumentiert den *exemplarischen* Charakter seines Sterbens: „Der beispielsetzende Märtyrer bewahrt bis zuletzt Haltung.“<sup>104</sup> Entsprechend fällt das Bekenntnis des dabeistehenden Hundertführers aus; im Unterschied zu seinem markinischen Kollegen ist er offenbar ein Gottesfürchtiger: „Wahrhaftig war dieser Mensch ein Gerechter!“ Dem dabeistehenden Volke – und damit den Lesern des Evangeliums – wird

98 Hans Klein, *Das Lukasevangelium*, Göttingen 2006, S. 711: „Jesu Ich- $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  ist heute schon im Paradies, verbindet sich dann bei der Auferstehung neu mit dem  $\sigma\omega\mu\alpha$ “, außerdem Theobald, „Eschatologie“, S. 558.

99 Klumbies, *Hinrichtung*, S. 44. Erhellende Parallelen z.B. bei Wolter, *Lk*, S. 761f. und Eckey, *Lk II*, S. 954f.: Von einer Sonnenfinsternis beim gewaltsamen Tod *Cäsars* erzählen z.B. Josephus, *Ant* 14,309 (Cäsar); Plinius, *NatHist* II 98,30 (Cäsar), v.a. Plutarch, *Cäsar* 69,3f.

100 Ps 31,6 in bBer 5a als Abendgebet.

101 Wolter, *Lk*, S. 763 mit Recht: Jesus spricht nicht erst und stirbt dann, sondern „mit dem Sagen geschieht das Gesagte“.

102 Damit ist seine mit der Lebenskraft verliehene Gotteskraft gemeint (vgl. Eckey, *Lk II*, S. 956, der auf Lk 1,35! 3,22! 4,1.14; 4,18 = Jes 61,1 verweist).

103 Theobald, „Eschatologie“, S. 557f.

104 Klumbies, *Hinrichtung*, S. 62.

wahrlich eine eindrückliche *theoria* geboten: Zu sehen sind himmlische Zeichen, aber auch das exemplarische Leiden und Sterben eines Gerechten, der am Kreuz seinem Leben und seiner Lehre den Stempel aufdrückt, indem er jenen vergibt, die an ihm schuldig werden, und dem Verlorenen das Paradies verheißt.

#### 4 Die johanneische Sterbeszene

Gegenüber den Synoptikern fällt v.a. auf, dass der vierte Evangelist seiner Sterbeszene einen anderen *Zeitindex* zugrunde legt: Gegen Ende des Pilatusprozesses platziert er die folgende Zeitangabe: „Es war am Rüsttag des Paschafestes, um die sechste Stunde“ (Joh 19,14). Pilatus präsentiert den „Juden“ also Jesus als „euren König“ um die Mittagszeit des Rüsttages zum Paschafest und liefert ihn danach zur Kreuzigung aus. Alle folgenden Ereignisse, also Kreuzweg, Kreuzigung und Tod Jesu spielen am Nachmittag des Rüsttages, im Vergleich mit den Synoptikern hängt Jesus also deutlich kürzer am Kreuz. Vor allem aber hängt Jesus genau zu jener Zeit am Kreuz, in der im Tempel die Lämmer für das Paschafest geschlachtet werden, nämlich am Nachmittag des Rüsttages nach dem (auf kurz nach der Mittagszeit vorgezogenen) Tamidopfer.<sup>105</sup>

##### 4.1 *Kein Spott: Zum Emotionalisierungskonzept*

Im Vergleich mit den Synoptikern fällt zunächst auf, dass in der johanneischen Sterbeszene keinerlei Verspottung und Entehrung des Gekreuzigten erzählt wird. Aber auch von Leiden und Schmerzen ist nicht explizit die Rede.

Nur *vor* der Kreuzigung berichtet der vierte Evangelist zweimal davon, dass Jesus vor seiner Kreuzigung Schläge ins Gesicht erhält: Laut Joh 18,22 erhält Jesus eine *ράπισμα* von einem Diener des Hohepriesters Hannas, laut Joh 19,3 *ράπισματα* von den römischen Soldaten.<sup>106</sup> Schläge ins Gesicht sind besonders ehrenrührig, daher steht hier weniger der Aspekt des Schmerzes, sondern der der Ehrverletzung im Vordergrund. Man kann sagen, dass der vierte Evangelist das Motiv der Verspottung abgeblendet, das der entehrenden Züchtigung dagegen verstärkt hat. Es ist zudem bemerkenswert, dass der johanneische Jesus auf die erste *ράπισμα* mit einer Wider-Rede reagiert (18,23), also gegenüber seinen jüdischen Peinigern gerade nicht passiv bleibt.

105 Vgl. dazu mPes V 1 sowie Weidemann, *Tod Jesu*, S. 424.

106 Zur lexikalischen Bedeutung vgl. Weidemann, *Tod Jesu*, S. 294f. Angespielt dürfte auf Jes 50,6 LXX sein.

Auf die *ῥαπίσματα* der römischen Soldaten, die im Kontext der Königshuldigung und seiner Präsentation als „der Mensch“ stehen, reagiert Jesus dagegen nicht. Diese stehen im Kontext der *Geißelungsszene* während des Pilatusprozesses, die der Evangelist im Sinne einer Art „Königstravestie“ ausgestaltet hat (Joh 19,1–3). Anders als bei den Synoptikern ist die Geißelung hier keine Vorstrafe zur Kreuzigung, sondern ein eigener Vorgang, der im Zusammenhang der beiden Unschuldserklärungen des Pilatus zu verstehen ist, die ihn rahmen. Nach der Geißelung wird Jesus von den römischen Soldaten mit den Königsinsignien Dornenkranz und Purpurmantel bekleidet, ihm wird als König der Juden gehuldigt. Im Unterschied zu den Synoptikern fehlt aber auf der lexikalischen Ebene jede Terminologie von Spott und Verhöhnung, dagegen verdichtet der Evangelist durch die Erwähnung der Schläge den Aspekt körperlicher Gewalt. Jesus wird nicht als Pseudo-König verhöhnt, sondern sozusagen als echter König (Joh 18,37), dessen Reich aber nicht von dieser Welt ist (Joh 18,36), geschlagen. Es geht also offenbar um eine „unfreiwillige, aber rechtskräftige Bezeugung des Königtums Jesu über Israel“ durch die römischen Instanzen.

Ganz im Sinne dieser „Proklamation des Königtums Jesu“ hat der Evangelist auch die Erzählung vom Kreuzestitulus ausgestaltet (Joh 19,19–22). Während dieser bei Lukas den Spott der Soldaten motiviert, fungiert er hier als „Verschriftlichung“ des abschließenden Urteils des Pilatus „Siehe, euer König!“ (Joh 19,15) in die drei wichtigsten Sprachen Judäas. Damit dient er der Proklamation des Königtums Jesu über die Juden. Diese dreisprachige Inschrift lesen „viele Juden“. Der Protest der Hohepriester bleibt wirkungslos, Pilatus belässt den Titulus in einer Formulierung, die eine „objektive“ Tatsache festhält.

Die Tatsache, dass die johanneische Sterbeszene dann keinerlei Verspottung des Gekreuzigten mehr enthält, bedeutet allerdings keineswegs, dass das Bild der „Juden“ in der Johannespassion positiver ist als bei den Synoptikern. Zwar lässt der johanneische Passionsbericht noch erkennen, dass Jesus nicht durch offizielle Instanzen des Jerusalemer Judentums, sondern durch eine Intrige von maßgeblichen Hohepriestern an die Römer ausgeliefert wurde, und im Unterschied zu Markus wird der Hohe Rat nicht aufgeboten. Der vierte Evangelist baut aber den Pilatusprozess zu einer großangelegten Szenenfolge aus, in deren Verlauf die Hohepriester nicht nur dreimal Jesu Hinrichtung fordern und so auf die Unschuldserklärungen des Statthalters reagieren, sondern sich auch stellvertretend für das jüdische Volk dem römischen Kaisertum unterstellen und mit dem Königtum Jesu über Israel (vgl. Joh 1,49!) auch das Königtum Gottes über Israel bestreiten. Damit reagieren sie auf das „Urteil“ des Pilatus:



„Siehe, euer König!“ (Joh 19,15). Offensichtlich agieren in der Darstellung des vierten Evangelisten die Hohepriester und ihre Diener in der Passion Jesu quasi repräsentativ für „die Juden“ insgesamt.<sup>107</sup>

#### 4.2 „Frau, siehe dein Sohn“ – „Siehe, deine Mutter“ (Joh 19,26f.)

Der Gekreuzigte agiert in der Johannespassion ganz souverän und selbstbeherrscht. Zunächst fällt sein Blick auf seine Mutter und auf den dabeistehenden geliebten Jünger. Das erste *ultimum verbum* weist klar auf die Zeit nach Jesu Tod voraus, das zeigt auch die Wendung, dass der geliebte Jünger die Mutter Jesu „von dieser Stunde an“ in sein Eigenes nahm.<sup>108</sup> In der „Stunde“, in der Jesus sein Werk „vollendet“ (s.u.), sorgt er auch dafür, dass es unter der Voraussetzung seines „Weggehens“ weitergeht.

Sorgfältig inszeniert der Evangelist zwei Menschengruppen unter dem Kreuz: Vier römischen Soldaten stehen vier Frauen gegenüber, darunter die Mutter Jesu und Maria von Magdala.<sup>109</sup> Zu Letzteren gesellt sich der sog. Lieblingsjünger (Joh 19,26f.). Im Unterschied zu den Synoptikern hat der Evangelist die von ferne zusehende Frauengruppe (Mk 15,40f. par) also offenbar an diese Stelle versetzt und um die Mutter Jesu ergänzt, damit der Gekreuzigte an sie ein letztes Wort richten kann. Die Figur der Mutter Jesu umschließt im Johannesevangelium damit das Wirken des Irdischen vom „Anfang der Zeichen“ bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) bis zur „Vollendung“ des Werkes Jesu am Kreuz (Joh 19,30, vgl. 13,1). Bei der Hochzeit zu Kana war die „Stunde“

107 „Die Juden“ sind in 18,31.38; 19,12.31 konkret die Hohepriester und ihre Diener, vgl. auch 19,21: Die Hohepriester der Juden. Austauschbar sind „die Hohepriester und ihre Diener“ und „die Juden“ in 19,6 und 7, sowie „Die Hohepriester“ und „die Juden“ in 19,14–15. Sie sind vermutlich auch mit der Wendung „Furcht vor den Juden“ (19,38; 20,19) gemeint. Allerdings lässt sich in der Johannespassion auch noch ein anderer Sprachgebrauch feststellen, wonach der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* tatsächlich das Judentum insgesamt meint, so in 19,40 (Begräbnissitten „der Juden“) und in 19,42 (Rüsttag „der Juden“). In dieselbe Richtung geht 19,20: Die über Jesu Kreuz angebrachte dreisprachige Inschrift „lasen viele Juden“ (19,20), gemeint sind hier unspezifische Passanten aus der jüdischen Bevölkerung Jerusalems. Auffällig ist die Wendung „Hohepriester und Pharisäer“ für den Hohen Rat in 7,32.45; 11,47.57; 18,3.

108 Treffend formuliert Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, Freiburg u.a. 1975, S. 325: Der Lieblingsjünger „ist der menschliche Garant dafür, dass sich die irdische Offenbarung Jesu in die Zukunft erstreckt, seine Worte nicht verhallen, seine ‚Zeichen‘ richtig gedeutet und verstanden werden“.

109 Sprachlich bezieht der Evangelist beide Gruppen durch eine *μέν-δέ*-Konstruktion aufeinander. Dass es vier Soldaten sind, geht aus 19,23 klar hervor. Ihnen entsprechen die vier in 19,25 aufgezählten Frauen. Zur Diskussion Weidemann, *Tod Jesu*, S. 377–381.

ihres Sohnes noch nicht gekommen. Jetzt ist sie da und die Mutter ist erneut gegenwärtig.

Jesus behält ganz die Initiative: „Frau, siehe, dein Sohn!“, sagt er zu seiner Mutter, sodann und zum Jünger, den er liebte: „Siehe, deine Mutter!“ Parallelen zu dieser Formulierung weisen in Richtung eines Adoptions-Schemas,<sup>110</sup> in jedem Fall handelt es sich um eine „Willenserklärung in formelhafter Wendung“.<sup>111</sup> Der Text zielt offenbar nicht in erster Linie auf die Versorgung der Mutter, vielmehr wird der Lieblingsjünger in die Sohnesstelle Jesu eingesetzt. Dies ist aber vor allem deswegen auffällig, da auch der vierte Evangelist „Brüder Jesu“ kennt (Joh 2,12 und 7,2–9), die aber ausdrücklich „nicht an ihn glaubten“ (Joh 7,5).<sup>112</sup> Während wir „Mutter und Brüder“ bei Lukas in trauter Eintracht mit den Zwölfen und den Frauen am Beginn der Urgemeinde treffen (Apg 1,14), wird Jesu Mutter im Johannesevangelium von den Brüdern sozusagen abgekoppelt und dem „geliebten Jünger“ als Mutter zugeordnet. In dieser anonymen Gestalt, die in den anderen Evangelien nicht erwähnt wird, hat sich die Trägergruppe des Evangeliums ein literarisches Denkmal gesetzt. Das *ultimum verbum* Jesu gilt demnach der Legitimierung dieser Gruppe und ihres Buches (vgl. Joh 21,24!).

Die genannte Johannes-Stelle ist zugleich ein entscheidender Schritt zur Tilgung der „Brüder“ Jesu aus dem kollektiven Gedächtnis der Kirche, was durchaus in ihrer Absicht lag. Durch den Eingang der Szene in die Evangelienharmonien (s.u.) wurde diese Entwicklung weiter verstärkt.

#### 4.3 „Ich habe Durst!“ (Joh 19,28f.)

Die Tränkung des Gekreuzigten mit ὄξος ist keine Besonderheit der johanneischen Sterbeszene, auch nicht deren Kombination mit einem *ultimum verbum* Jesu. Charakteristisch für das vierte Evangelium ist aber, dass die Essigtränkung hier weder die (spöttische) Reaktion auf einen Verlassensruf Jesu (so Mk 15,35f.) noch Teil der Verhöhnung Jesu durch römische Soldaten (so Lk 23,36f.) ist, vielmehr initiiert der johanneische Jesus die Gabe des Essigwassers mit dem Ruf: „Ich habe Durst (δίψω)“ selbst.

Dass mit dieser Szene auf Ps 69,22 angespielt wird, ist weithin unbestritten (vgl. auch Ps 22,16), ebenso, dass dieser Erzählzug aus der vorjohanneischen

110 Verwiesen wird z.B. auf Ps 2,7 und Tobit 7,12, skeptisch bleibt Schnackenburg, *Joh* III, S. 323.

111 Schnackenburg, *Joh* III, S. 323.

112 Brown, *Death* II, S. 1025: „the natural brothers don't become disciples“. Dies steht in klarem Widerspruch zu Apg 1,14 und 1 Kor 9,5 sowie zu Gal 1,19 und 2,9!

Passionserzählung stammt, vielleicht in Verbindung mit einem Schriftefüllungszitat. Unmotiviert wird der ὄξος aber auch in der vorjohanneischen Fassung nicht gegeben worden sein.<sup>113</sup> Auch die überladene Formulierung von Joh 19,28 deutet darauf hin, dass der Evangelist hier eine ältere Formulierung, die uns nicht mehr greifbar ist, aufnahm und ergänzte. Auf seine Hand deuten das „Wissen“ Jesu, „dass schon alles vollendet war“ (vgl. 13,1 und 18,4), hin, außerdem die auffällige Formulierung der Schriftefüllung mit τελειοῦν (statt wie sonst mit πληροῦν; vgl. Joh 13,1).

Vermutlich wollte der Evangelist nochmals die Entschlossenheit Jesu in Szene setzen, den „Kelch“ zu trinken, den sein Vater ihm gegeben hat (vgl. Joh 18,10f.), wie er es kurz vor seiner Verhaftung Petrus gegenüber betont. Mit der Forderung δῖψω und dem „Nehmen“ des Essigs setzt der johanneische Jesus dies in die Tat um. Da das Bild vom Leidenskelch traditionsgeschichtlich aus der Gethsemani-Tradition stammt,<sup>114</sup> ist das johanneische *ultimum verbum* Teil der johanneischen Umformung dieser alten Überlieferung.<sup>115</sup>

Vielleicht sollen die Leser des Evangeliums die Szene auch mit der Bitte Jesu an die samaritanische Frau verbinden, ihm zu trinken zu geben (Joh 4,7), zumal die Szene um die sechste Stunde spielt. Hier zeigt der Fortgang des Dialogs, dass der in der Mittagshitze Erschöpfte in Wahrheit derjenige ist, der der Frau das „lebendige Wasser“ geben kann (Joh 4,10–14). Der am Kreuz Dürstende ist somit der Geber des Lebenswassers.

#### 4.4 „Es ist vollbracht!“ (Joh 19,30)

Direkt im Anschluss an das Nehmen des Essigs spricht Jesus: „Es ist vollbracht/vollendet/beendet“ (τετέλεσθαι), neigt das Haupt und übergibt den Geist (Joh 19,30): „In diesem letzten hoheitsvollen Wort ist der Sinn seines ganzen Lebens zusammengefasst.“<sup>116</sup>

Um den johanneischen Sinn dieser Szene aufzuhellen, ist zunächst der Verwendung der Verben τελεῖν und τελειοῦν im vierten Evangelium nachzugehen. Während τελεῖν nur hier und in Joh 19,28 (s.o.) verwendet wird, steht das synonyme τελειοῦν in Joh 4,34 und 5,36 sowie in 17,4 jeweils transitiv mit ἔργον bzw. ἔργα als Objekt.

113 Vgl. Schnackenburg, *Joh* III, S. 328f., der mit guten Gründen vermutet, auch die vorjoh. Passionserzählung habe die Essigtränkung in Verbindung mit einem Verlassenheitsruf wie bei Mk erzählt.

114 Vgl. dazu die an den Vater (αββα ὁ πατήρ) gerichtete Bitte, diesen Kelch von ihm zu nehmen (Mk 14,36), mit dem an Petrus gerichteten Wort Joh 18,11.

115 Vgl. dazu Weidemann, *Tod Jesu*, S. 231–235.

116 Becker, *Joh* II, S. 702.

4:34	5:36	17,4
<p>Meine Speise ist es, dass ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat, und <i>sein Werk</i> <i>vollende</i> (καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον)</p>	<p>[...] die <i>Werke</i> (τὰ ἔργα), die mir der Vater gegeben hat, <i>dass ich sie vollende</i> (ἵνα τελειώσω αὐτά) eben diese <i>Werke</i>, die ich <i>tue</i> (ἃ ποιῶ), zeugen für mich, dass der Vater mich gesandt hat.</p>	<p>Ich habe dich auf Erden verherrlicht, <i>indem ich das Werk</i> <i>vollendet habe</i>, (τὸ ἔργον τελειώσας), das du mir gegeben hast, damit ich es tue (ἵνα ποιήσω)</p>

Deutlich ist, dass der johanneische Jesus am Kreuz das „Werk“ bzw. die „Werke“ vollendet, die ihm der Vater zu „tun“ gegeben hat. Die Schlüsselfrage zum Verständnis des Textes lautet also: Was aber ist das „Werk“ bzw. was sind die „Werke“ Jesu?

Zunächst deutet die Verbindung der Begriffe τελειοῦν, ἔργα bzw. ἔργον sowie ποιεῖν in den genannten Stellen darauf hin, dass der Evangelist Gen 2,1–3 vor Augen hat. Denn laut Gen 2,2 LXX *vollendete* (συνετέλεσεν) Gott am sechsten Tag (!) seine *Werke* (ἔργα), die er *getan* hatte (ἐποίησεν).

Diese „Genesis-Linie“ lässt sich in der Johannespassion noch weiter verfolgen: Der vierte Evangelist betont, dass der auf Jesu Todestag folgende Sabbat ein „großer Sabbat“ war.<sup>117</sup> Für die Leser des Buches ist klar, dass der Sabbat deswegen „groß“ war, weil das Passafest auf diesen fiel; aber das sagt der Evangelist gerade nicht, sondern hebt explizit den *Sabbat* hervor. Martin Hengel vermutet mit guten Gründen einen Bezug auf das Ruhem Gottes am Sabbat in Gen 2,2: „Für den Leichnam Jesu ist dies der ‚Ruhetag‘ im Grab (...)“.<sup>118</sup> Doch ist dies noch nicht die letzte Anspielung auf Gen 2: Wenn Jesus am Abend des Ostertages seinen versammelten Jüngern heiligen Geist verleiht, dann tut er dies, indem er sie „anhaucht“ – was der Evangelist unter eindeutiger Anspielung auf Gen 2,7 formuliert: ἐνεφύσησεν (Joh 20,22). Der auferstandene Jesus „belebt“

117 Die Wendung Joh 19,31: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, verrät die Hand des Evangelisten, was der Vergleich mit 7,37: ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς, zeigt. Vgl. dazu Schleritt, *Passionsbericht*, S. 448f.

118 Martin Hengel, „Die Schriftauslegung des vierten Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese“, in: ders., *Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V*, Tübingen 2007, S. 601–643, S. 640. Vgl. auch: Günter Reim, *Jochanan. Erweiterte Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Erlangen 1995, S. 98–100.

also seine Jünger wie Gott den Adam<sup>119</sup> und erweist sich so als „Herr und Gott“ (Joh 20,28).

Hinter der johanneischen Gestaltung der Kreuzigungs- und der Osterszene steht also eine eigentümliche Genesislektüre. Pointiert gesagt überblendet der vierte Evangelist Jesu Tod und Auferstehung mit Motiven aus der Genesis. Liest man nämlich Gen 1–2 in der überlieferten Fassung (und also nicht mit Quellenscheidungshypothesen im Kopf), dann ist deutlich, dass sich für den Evangelist in Jesu Passion die *Vollendung* der Werke (6. Tag), die Ruhe am *Sabbat* (7. Tag) und die *Anhauchung* der Jünger (1. Tag der Woche) in fast „typologischer“ Entsprechung zur Schöpfung „im Anfang“ wiederholen. Dies wird durch weitere Passagen erhärtet, die wir in der gebotenen Kürze heranziehen:

Schöpfung Gen 2	Passion und Ostern	weitere Texte
Gen 2,2: Und Gott vollendete am sechsten Tage seine Werke, die Er gemacht hatte	19,30: Es ist vollendet.	4,34; 5,36; 17,8 1,3: Der Logos als Mitschöpfer
Gen 2,3: und er ruhte am siebten Tage von all seinen Werken, die Er gemacht hatte.	19,31: Weil Sabbat war, und groß war der Tag jenes Sabbats (...)	5,17 Wirken des Sohnes am Sabbat
Gen 2,7: Und Er hauchte in sein Angesicht Lebensatem, und der Mensch wurde eine lebendige Seele.	20,22 (am ersten Wochentag): Nach diesen Worten hauchte er und spricht zu ihnen: „Empfangt heiligen Geist!“	5,20: Und größere Werke als diese wird er ihm zeigen

Klar ist zunächst, dass die vom Sohn mit dem Kreuzestod „vollendeten“ Werke sowohl die Wundertaten des irdischen Jesus (Joh 7,21; 10,32), vor allem aber die nun beendete Selbstoffenbarung des Sohnes, der mit dem Vater eins ist (Joh 10,30), als „Auferstehung und Leben“ (Joh 11,25) umfassen. Mit dieser

119 Richtig Murray Rae, „The Testimony of Works in the Christology of John’s Gospel“, in: *The Gospel of John and Christian Theology*, hg. v. Richard Bauckham/Carl Mosser, Grand Rapids MI/Cambridge 2008, S. 295–310, S. 299: „Like the creator of Genesis 2 – indeed, precisely because he is the same one through whom all things came to be (John 1:3, 10) – Jesus has the power to give life. Again, this is not mere existence, but life in its fullness – that life which is God’s purpose from the beginning.“

Selbstoffenbarung des Sohnes hat sich – analog zum Geschehen am ersten Schöpfungstag (Gen 1,1–5) – die Scheidung (χρῖμα) von Licht und Finsternis vollzogen (Joh 9,39, vgl. 1,5,9; 3,19–21; 8,12; 9,4f.; 11,9f.; 12,35f.; 12,46).

Die eigentliche Tiefendimension dieser Genesis-Anspielungen wird durch einen Blick auf Joh 5,19–30 deutlich. Hier betont Jesus zunächst, dass „der Sohn alles, was der Vater tut, in gleicher Weise ebenfalls tut“ (5,19). Dies wird damit begründet, dass der Vater den Sohn liebt und ihm alles zeigt, was er selbst tut – „und noch größere Werke als diese wird er ihm zeigen, damit ihr staunt“ (5,20).

Hier ist zunächst das Futur auffällig. Wie an anderen Stellen des Johannesevangeliums (vgl. Joh 4,14.21.23; 5,25; 6,27; 7,38 u.ö.), so bezieht sich die Futurform auch hier auf die nachösterliche Zeit.<sup>120</sup> Die „größeren Werke als diese“ sind demnach Werke, die der *aufgestandene* und zum Vater aufgestiegene Jesus tut.

Was unter den „größeren Werken“ – größer als die Wundertaten des Irdischen, die als „Zeichen“ darauf verweisen (vgl. Joh 7,21)<sup>121</sup> – zu verstehen ist, wird im folgenden Vers deutlich: „Denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will“ (Joh 5,21). Dies wiederum wird kurz darauf so begründet: „Denn wie der Vater Leben in sich hat, so hat er dem Sohn gegeben, Leben in sich zu haben“ (Joh 5,26). Mit den im Vergleich zu den Wundertaten „größeren Werken“ meint der Evangelist also konkret das „Lebendigmachen“ (ζωοποιεῖν) durch den Sohn.<sup>122</sup> Das „Zeichen“ (vgl. Joh 20,30f.) für das nachösterlich beginnende „Lebendigmachen“ ist die „Anhauchung“ der Jünger durch den auferstandenen Jesus am Oster-sonntagabend, die von den Worten begleitet wird: „Empfangt heiligen Geist“ (Joh 20,22).<sup>123</sup> Das Lebendigmachen vollzieht sich also als Geistübermittlung, schließlich ist es laut Joh 6,63 der *Geist*, der lebendig macht (τὸ πνεῦμά ἐστιν

120 Richtig Hans-Christian Kammler, *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*, Tübingen 2000, S. 39: „Während in V. 20a eine grundsätzliche, allezeit gültige Feststellung über die Vater-Sohn-Relation getroffen wird, blickt V. 20b sehr konkret aus der *vorösterlichen* Perspektive, wie sie auf der Erzählebene des Evangeliums für die Rede 5,19–21, gegeben ist, auf die *nachösterliche* Situation der johanneischen Gemeinde.“ Mit den „größeren Werken“ sind also „streng und ausschließlich die ‚Werke‘ des *Erhöhten*“ gemeint. Ebenso ebd., S. 40.

121 Dies bezieht sich z.B. auf das „Aufstehen“ des Gelähmten (Joh 5,8), sowie v.a. die Lazarusgeschichte Joh 11 (dazu Kammler, *Christologie*, S. 43f.).

122 Theobald, *Joh I*, S. 389: „Gemeint sind die Werke der Mitteilung ‚ewigen Lebens‘ (V. 24) an den todgeweihten Menschen“. Ebd., S. 391 betont er mit Recht, dass es sich bei den größeren Werken“ also „um das ‚Größte‘ überhaupt handelt, was der Vater hat, um seinem Sohn daran Anteil zu geben“.

123 Vgl. dazu Gen 2,7 LXX, wo es im Anschluss an die Anhauchung heißt: „und der Mensch wurde eine lebendige Seele“.

τὸ ζῶποιοῦν). Mit Christian Dietzfelbinger kann man sagen, dass das Schöpfungswerk des Vaters, das ja durch ihn, den Logos, geschehen war (Joh 1,1.3), zu seinem Ziel kommt.<sup>124</sup>

Die Proklamation der „Vollendung“ der Werke des irdischen Jesus am Kreuz ist also zugleich der Startschuss für den Beginn der „größeren Werke“ des auferstandenen Herrn nach Ostern. Indem der Evangelist aber das lebendig-machende „Anhauchen“ Jesu in die Sonntagsversammlung der Jünger hinter verschlossenen Türen verlegt (Joh 20,19–23), koppelt er sozusagen Gen 1 (das Entstehen von τὰ πάντα und die Scheidung von Licht und Finsternis) von Gen 2 (Vollendung des Werkes und ζῶποισίην) ab und reserviert letzteres für die *eigene* Gruppe. Wer nämlich nicht durch den Auferstandenen lebendig gemacht wird, verbleibt sozusagen im Zustand Adams vor dem Empfang des Lebensgeistes: Er ist ἀπὸ τὴν γῆν (Gen 2,7 LXX, vgl. Joh 3,31!) und damit – nach der Logik des johanneischen Dualismus – dem Tod verfallen. Denn laut Joh 5,25 sind die Adressaten der Verkündigung des Sohnes ja geistlich „Tote“, laut Joh 3,6 und 6,63 sterbliches „Fleisch“.

Diese protologische Überblendung der johanneischen Passions- und Osterüberlieferung wurde beispielsweise in der byzantinischen Karfreitagsliturgie eindrücklich rezipiert, wo es mehrfach heißt: „Heute hängt am Kreuz der, der die Erde über den Wassern aufgehängt hat; (...) Zum Spott wird in Purpur gehüllt, der den Himmel mit Wolken umhüllt“.<sup>125</sup>

## 5 Ausblick: Passionserzählung und Evangelienharmonie

Es stellt ein besonders charakteristisches Problem der Theologie- wie der Frömmigkeitsgeschichte dar, dass das Offenbarungswissen über die Passion Jesu zwar faktisch auf den vier kanonisch gewordenen Evangelien fußt, diese jedoch jahrhundertlang bis weit in die Neuzeit hinein zumeist in Form von Evangelienharmonien rezipiert wurden.<sup>126</sup>

Obwohl in Kommentaren und in der Liturgie die vier Passionserzählungen nach wie vor separat rezipiert wurden, so war das Offenbarungswissen doch

124 Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes* II, 2. Aufl., Zürich 2004, S. 304.

125 Der Beginn der 15. Antiphon aus dem Morgengottesdienst am Karfreitag: σήμερον κρεμάται ἐπὶ ξύλου, ὁ ἐν ὕδατι τὴν γῆν κρεμάσας [...]. Ψευδῆ πορφύραν περιβάλλεται, ὁ περιβάλλων τὸν οὐρανὸν ἐν νεφέλαις (zitiert nach: Η ΑΓΙΑ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΗ ΕΒΔΟΜΑΣ, Athen 2008, S. 174).

126 Exemplarisch Theobald, „Tod Jesu“, S. 7–13, ausführlich Dietrich Wünsch, *Evangelienharmonien im Reformationszeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen*, Berlin/New York 1983.

weithin in Form der Evangelienharmonien „aufbereitet“. Dies betraf auch die Passionserzählungen und insbesondere die Sterbeszenen. Hier stellte sich den Verfassern der diversen Harmonien seit Tatians *Diatessaron* vor allem die Aufgabe, die unterschiedlichen *ultima verba* in eine bestimmte Reihenfolge zu bringen. Methodisch grundlegend wurde Augustins Schrift *De consensu evangelistarum* (um 400 n.Chr.), die zumindest für den Westen die Marschrichtung vorgab: Laut Augustinus sind die Unterschiede zwischen den Evangelien nicht als Widersprüche, sondern als Ergänzungen zu werten. Unter diesen Vorzeichen äußert sich Augustinus dann auch zur Harmonie der Sterbeszenen und nimmt die maßgeblichen Weichenstellungen vor.<sup>127</sup>

Mit der später dann weitgehend durchgesetzten Form der „Sieben letzten Worte Jesu“ war eine „eigene Dramaturgie des Sterbens Jesu“ entstanden.<sup>128</sup>

---

I	Lukas 23,34	„Vater, vergib ihnen...“	<i>Gebet</i>
II	Lukas 23,43	„Amen, ich sage dir, heute noch...“	
III	Johannes 19,26	„Frau, siehe dein Sohn...“	
IV	Markus 15,34	„Mein Gott, mein Gott...“	<i>Gebet</i>
V	Johannes 19,28	„Ich habe Durst!“	
VI	Johannes 19,30	„Es ist vollbracht!“	
VII	Lukas 23,46	„Vater, in deine Hände...“	<i>Gebet</i>

---

Dabei bilden das erste und das letzte der lukanischen *ultima verba* Anfangs- und Endpunkt, der markinisch-matthäische Verlassenheitsruf steht in der Mitte, die drei Gebete bilden also das Grundgerüst. Der sterbende Jesus legt einen „inneren Weg“ zurück, „der beim Willen zur Vergebung einsetzt, zur Klage gegen Gott führt und in ein letztes Einverständnis mit dem Vater einmündet“.<sup>129</sup> Der den lukanischen Gebeten inhärente *exemplarisch-vorbildliche* Charakter wird damit zum Bezugsrahmen der ganzen Komposition. Hinzu kommt, dass

---

127 Augustinus, *De consensu evangelistarum* (CSEL 43, Wehrich; vgl. PL 34, 1041–1228), über den Kreuzweg und die Sterbeszenen in Buch III ab Kap. X,37, über die letzten Worte Jesu Kap. XVII,54–XVIII;55. Obwohl Augustinus davor warnt, eine Reihenfolge zu fixieren, geht er doch davon aus, dass auf den von Mk und Mt erzählten Verlassenheitsruf der von Joh erzählte Durst (Joh 19,28) gefolgt sei, da sich daran die auch von den Synoptikern erzählte Essigtränkung anschloss. Es folgte der Vollendungsruf (Joh 19,30), dann aber noch das lukanische Gebet an den Vater (Lk 23,46), das Augustinus mit dem zweiten von Mk und Mt erzählten Schrei Jesu (Mk 15,37; Mt 27,50) identifiziert.

128 Grundlegend Theobald, „Tod Jesu“, S. 11f.

129 Theobald, „Tod Jesu“, S. 12.



die beiden letzten lukanischen Worte mit ihrer „hellenistischen“ Eschatologie und Anthropologie nun erst recht ihre Wirkungsgeschichte entfalten konnten.

Durch die Rekontextualisierung und Kombination der *ultima verba* verändern aber auch diese selbst ihren Sinngehalt. Auch hierzu nur ein paar knappe Hinweise: Durch die Herauslösung aus dem Kontext des Johannesevangeliums kann sich die mariologische Deutung des Wortes an die Mutter und den Lieblingsjünger (Joh 19,26) erst voll entfalten. Der Verlassenheitsruf (Mk 15,34 par) zeigt eine vorübergehende Krise an, der ihm zur Seite tretende johanneische Durst Ruf (Joh 19,28) flankiert diese seelische Krise durch die körperliche Not. Das dann folgende johanneische „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30) bezieht sich nun in erster Linie auch auf die überwundene Krise und bildet den Übergang hin zum vertrauensvollen Sterben in die Hände des Vaters hinein (Lk 23,46).

Man kann also sagen, dass die diversen Formationen des religiösen Wissens über die Passion auf zwei Formen des Offenbarungswissens beruhen, nämlich den vier neutestamentlichen Passionserzählungen sowie den diversen Passionsharmonien mit ihrer jeweils eigenen Geschichte.

### Nachtrag

Einige Aspekte der Entstehungs- sowie der Wirkungsgeschichte der „Sieben letzten Worte“ habe ich im Zusammenhang einer interdisziplinären Analyse von Joseph Haydns Komposition „Die Sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze“ (uraufgeführt 1787) ausführlicher erarbeitet, insbesondere die Geschichte der Evangelienharmonien im lateinischen Westen, die Herauslösung der *ultima verba* aus den Passionsharmonien und die Entstehung des sog. Septenars der letzten Worte Jesu im Kontext der mittelalterlich-westlichen Passionsfrömmigkeit (11./12. Jh.), die theologischen Traktate über die Sieben letzten Worte Jesu bis hin zu Robert Bellarmin (17. Jh.) sowie die Entstehung von volkssprachlichen Andachten zu den Sieben letzten Worten am Beispiel der „Tres Horas“ am Karfreitag (17./18. Jh.).<sup>130</sup>

<sup>130</sup> Vgl. dazu: Matthias Henke / Hans-Ulrich Weidemann, *Die Sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze von Joseph Haydn* (Bibel & Musik), Stuttgart 2017, S. 13–103.