

Angesichts des Todes das Leben formulieren

Abschiedsworte Sterbender in der biblischen Literatur

1. »Sitz im Leben« oder »Sitz in der Literatur«?

Philippe Ariès hat in seinen materialreichen und anregenden Studien zur Kulturgeschichte des Todes im Abendland in Mittelalter und Neuzeit tief greifende Wandlungen in den Einstellungen gegenüber dem Tod aufgezeigt. Während das Sterben seinen Studien zufolge in vorindustriellen Gesellschaften als ein öffentlicher Akt galt, in das soziale Leben integriert war und die Menschen meist im Kreis ihrer Familie lebenssatt, gelassen, abgeklärt und fraglos-selbstverständlich gefasst dem Tod entgegensahen, wird der Tod in der Neuzeit zusehends aus öffentlichen Diskursen in abgeschirmte Intensivstationen der Krankenhäuser verbannt und zum tabuisierten, desintegrierten Schrecknis. So schreibt Ariès über den Tod eines Ritters:

»Der Sterbende, der sein Ende nahen fühlte, traf seine Verfügungen. [...] So hergerichtet, kann der Sterbende den letzten Akten des vorgeschriebenen Zeremoniells Genüge tun. Es beginnt mit dem traurigen, aber zurückhaltenden Gedenken an geliebte Dinge und Wesen, mit dem auf wenige entscheidende Bilder reduzierten kurzen Abriss des Lebens. [...] Er versammelt seine Kinder um sein Bett, um ihnen letzte Anweisungen zu geben und letzte Grüße auszuteilen, wie es alle Alten getan haben, die er hat sterben sehen. [...] Deshalb fährt, nach dem klagenden Rückblick auf das Leben, der Sterbende des Mittelalters mit der Erfüllung der gebräuchlichen Rituale fort: er bittet seine Gefährten um Verzeihung, nimmt Abschied von ihnen und empfiehlt sie Gott. [...] Nach seinem Abschied von der Welt empfiehlt der Sterbende Gott seine Seele. [...] Die Handlungen, die vom Sterbenden vollzogen werden, nachdem sein nahes Ende sich ihm angekündigt hat – er ruht mit dem Gesicht zum Himmel, gen Osten gewendet, die Hände vor der Brust verschränkt –, haben einen zeremoniellen, rituellen Charakter. [...] Nach dem letzten Gebet bleibt nurmehr das Harren auf den Tod, und der hat denn auch jetzt keinen Grund mehr, lange zu zögern. [...] Wenn es aber vorkommt, daß der Tod auf sich warten läßt, so sieht ihm der Sterbende schweigend entgegen, er kommuniziert nicht mehr mit der Welt. [...] Man starb immer öffentlich. Daher die Wucht der Prophezeiung Pascals, daß man allein sterben werde; denn man war damals im Augenblick des Todes im physischen Sinne nie allein. Heute ist dieser Satz Pascals zur Banalität verblaßt, denn man hat in der Tat die denkbar größten Aussichten, in der Einsamkeit eines Krankenzimmers zu sterben.«¹

Und Ariès bilanziert:

»Die alte Einstellung, für die der Tod nah und vertraut und zugleich abgeschwächt und kaum fühlbar war, steht in schroffem Gegensatz zur unsrigen, für die er so angsteinflößend ist, daß wir ihn kaum beim Namen zu nennen wagen. Aus diesem Grunde meinen wir, wenn wir diesen vertrauten Tod den gezähmten nennen, damit nicht, daß er früher wild war und inzwischen domestiziert worden ist. Wir wollen im Gegenteil sagen, daß er heute wild geworden ist, während er es vordem nicht war. Der älteste Tod war der gezähmte.«²

Aber das idyllische Bild vom »gezähmten«, sozial integrierten Sterben im Kreis der Familie hält der Kritik von Norbert Elias nicht stand, denn es blendet wesentliche Aspekte aus, es verzeichnet und stilisiert und verklärt den Blick auf härtere Realitäten. So war das Leben im mittelalterlichen Frankreich nach Elias wesentlich gewalttätiger als von Ariès gezeichnet:

»Als Gesellschaft betrachtet, war das Mittelalter eine außerordentlich unruhige Epoche. Gewalt war alltäglicher, der Streit leidenschaftlicher, Krieg oft die Regel, Frieden eher die Ausnahme. Seuchen fegten über die Erde; Tausende starben in Qual und Schmutz ohne Hilfe und Trost.«³

Aber der Kernpunkt seiner Kritik an Ariès bezieht sich weniger auf die Frage, ob der Tod im Mittelalter friedlicher oder grausamer war als in der modernen Intensivmedizin, als vielmehr auf eine tiefere, methodische Ebene. Es geht um die Auswahl und Verwertung der Quellen. Denn während Ariès den Anschein erweckt, von der sozialen Ebene des Todes zu sprechen, erinnert Elias daran, dass das von Ariès entworfene Bild vornehmlich auf literarischen Quellen, insbesondere auf mittelalterlichen Epen, basiert und sich demnach nicht auf soziale Realitäten, sondern auf deren kunstvoll stilisierende Verarbeitung in der zeitgenössischen Literatur bezieht. Diese beschreibt nicht, wie Menschen im Mittelalter starben, sondern gibt zu erkennen, wie der heiklen Sterbestunde in der zeitgenössischen Literatur mit literarischen Konventionen begegnet wurde, wie der schmerzhafteste Abbruch eines Menschenlebens nach einem idealisierenden Schema nachformatiert und durch ein nur selten realisiertes Ideal ersetzt wurde.

»Romantischen Geistes sieht Ariès im Namen der besseren Vergangenheit mit Mißtrauen auf die schlechtere Gegenwart. So reich sein Buch an historischen

1 *Philippe Ariès, L'homme devant la mort*, Paris 1977; dt. *ders.*, *Geschichte des Todes*, München 1980, 102002, 24–30.

2 *Ariès, Geschichte* (s.o. Anm. 1), 42.

3 *Norbert Elias, Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* (Bibliothek Suhrkamp 772), Frankfurt a.M. 1982, 27.

Belegen ist, seiner Auslese und Interpretation der Belege muß man mit großer Vorsicht begegnen. Es ist schwierig, ihm zu folgen, wenn er die »Romans de la Table Ronde«, das Verhalten von Isolde und Erzbischof Turpin als Zeugen dafür aufruft, wie ruhig mittelalterliche Menschen ihren Tod erwarteten. Er weist nicht darauf hin, daß diese mittelalterlichen Epen Idealisierungen des Ritterlebens darstellen, selektive Wunschbilder, die oft mehr darüber aussagen, wie nach der Meinung des Dichters und seines Publikums das Ritterleben sein soll, als darüber, wie es ist.«⁴

Literarisch überlieferte Abschiedsreden erlauben folglich keinen Schluss auf gelebte Realitäten, sondern wurden von vornherein für einen »Sitz in der Literatur« verfasst, und so zielt die Frage nach letzten Worten Sterbender in der biblischen Literatur nicht auf die Ängste oder Erwartungen Sterbender in biblischer Zeit, sondern auf die literarische Gestaltung des letzten Abschnitts umfassender Erzählungen, die sich auf das Lebensganze eines Menschen beziehen⁵.

2. Das Formular der Abschiedsreden

Die Hebräische Bibel – vom deuterokanonischen Sondergut der Septuaginta und neutestamentlichen Schrifttum wird später zu handeln sein – weist mehrere Reden auf, die explizit als Abschiedsreden großer Figuren gestaltet sind. So wird *Isaak* vor seinem Tod ein Segen über seine Söhne Jakob und Esau (Gen 27,1–40) und *Jakob* ein Segen über Josef, dessen Söhne Efraim und Manasse und den übrigen elf Söhnen Jakobs zugeschrieben (Gen 47,29–49,32). *Josef* richtet, wie sein Vater, vor seinem Tod an seine Brüder den Wunsch, nicht in Ägyptens Erde bestattet zu werden (Gen 50,24–26). *Mose* beschließt seinen Lebensweg mit einer umfassenden Rede zur Rekapitulation der Tora und diese wiederum, wie Jakob, mit einem Segen über die zwölf Stämme Israels (Dtn 32,48–33,29). *Josua* besiegelt seinen Lebensweg nach der Einnahme des verheißenen Landes und dessen Verteilung in zwei Reden mit einer großen Rekapitulation der Heilsgeschichte von Abraham bis zur Erfüllung der Landverheißung (Jos 23,1–24,28). *Samuel* versammelt das Volk in Gilgal zu einer abschließenden paränetischen Rede (1Sam 11,14–12,25). Und *David* richtet angesichts seines nahenden Todes an Salomo ein mahnendes Abschiedswort (1Kön 2,1–9).

4 *Elias*, Einsamkeit (s.o. Anm. 3), 23f.

5 Daher ist dieselbe Kritik, die Elias an Ariès übt, auch auf *Hans Walter Wolff*, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 150–153 zu übertragen, der die Abschiedsreden der Hebräischen Bibel ohne Reflexion ihres eigenständigen »Sitzes in der Literatur« unmittelbar auf Erfahrung von Leben und Tod in biblischer Zeit appliziert.

So schreibt die Hebräische Bibel sieben großen Männern der Frühzeit – Isaak, Jakob, Josef, Mose, Josua, Samuel und David – Abschiedsreden zu⁶. Frauen hingegen werden vergleichbare Reden verweigert. Auch späteren Figuren wie den Königen von Salomo bis Zidkija oder den Propheten werden keine vergleichbaren Reden mehr zugestanden. Offenkundig handelt es sich um ein Privileg, das in der Hebräischen Bibel nur den Männern der grundlegenden Frühzeit von Isaak bis David eingeräumt wurde.

Dabei kehren in der Rahmung der einzelnen Reden einzelne Motive meist in derselben Reihenfolge wieder. So wendet sich der Sterbende nach einer einleitenden Konstatierung der Todesnähe (A), die auch innerhalb der Rede nachgeholt werden kann (A'), und der Versammlung der Zuhörerschaft (B) mit seiner Rede (C) an diese. Nach der Rede werden sein Tod (D) und seine Bestattung (E) mitgeteilt⁷.

		Isaak	Jakob	Josef	Mose	Josua	Samuel	David
		Gen 27	Gen 47–50	Gen 50	Dtn 32–34	Jos 23f	1Sam 11f	1Kön 2
A	Konstatierung der Todesnähe	27,1	47,29 48,1	–	32,48–50. 52	23,1	–	2,1
B	Versammlung der Zuhörerschaft ⁸	27,1	47,29 48,1 49,1	(50,24)	(33,1)	23,2 24,1	11,14f	(2,1)
C	Rede(wechsel)	27,1–4. 18–40	47,29–31 48,2–22 49,1–32	50,24–26	33,2–29	23,2–16 24,2–28	12,1–25	2,2–9
A'	In der Rede nachgeholt Konstatierung der Todesnähe	27,2	48,21	50,24	–	23,2.14	12,2	2,2
D	Tod	35,28f	47,31 49,33	50,26	34,1–5	24,29	25,1	2,10
E	Bestattung	35,29	50,1–11 50,12f	50,26; Jos 24,32	34,6–8	24,30	25,1	2,10

6 Dass diese sieben Männer der ununterbrochenen Kette der Führer des Volkes der Frühzeit von Isaak bis David entsprechen (Saul, der Verworfene, wurde durch Samuel, den letzten Repräsentanten der Richter, ersetzt), wird schwerlich zufällig sein. Zu fragen bleibt allenfalls, warum Abraham keine Abschiedsrede erhielt.

7 Die auffällige Wiederholung mehrerer Elemente insbesondere in Gen 47–50 und Jos 23f deutet auf das Vorliegen verschiedener Hände hin, doch spielen redaktionsgeschichtliche Aspekte im vorliegenden ersten Survey der Befunde, auf synchroner Ebene gelesen, noch keine Rolle.

8 In Gen 50,24 und Dtn 33,1 sowie 1Kön 2,1 ist das Element B »Versammlung der Zuhörerschaft« nur andeutungsweise in Form einer Redeeinleitung realisiert.

Demnach weisen nicht nur die methodenkritischen Überlegungen von Elias, sondern auch die Konzentration der Abschiedsreden auf sieben Männer der konstitutiven Frühzeit sowie die relativ einheitliche Rahmung der Reden durch wiederkehrende Elemente auf eine konventionelle literarische Gestaltung derselben hin.

Doch nicht nur der Rahmen, auch die Reden selbst sind von immer wiederkehrenden Motiven geprägt. Allerdings ist die bisherige Forschung in der Frage nach parallelen Strukturen, gemeinsamen Themen und textübergreifenden Funktionen nur bedingt erfolgreich verlaufen⁹. So haben Johannes Munck¹⁰, Anitra Bingham Kolenkow¹¹ und Eckhard von Nordheim¹² in ihren Studien einzelne Textgruppen – vor allem Tob und TestXII – ins Zentrum ihrer Untersuchungen gestellt und zum Maßstab erhoben, wurden dadurch aber anderen Textgruppen nicht gerecht – nicht weil jene in minderem Maße als Abschiedsreden gestaltet wären, sondern weil sie nicht dem speziellen, an einer einzelnen Textgruppe erhobenen Formular entsprechen. Andererseits haben Ethelbert Stauffer¹³ und Hans-Joachim Michel¹⁴ in umfangreichen Listen unter gleichmäßiger Berücksichtigung aller Belege systematisch wiederkehrende Motive erfasst, in der Auswertung aber nicht beachtet, dass die meisten Motive nur in wenigen Texten und dort in typischen Kombinationen bezeugt sind und in ihren listenförmigen Sammlungen wiederkehrender Motive »Querschnittsreden« erstellt, die das Profil der Reden nivellieren¹⁵. So zeichnen sich in einem sorg-

9 Eine gründliche Forschungsgeschichte bietet *Martin Winter*, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13–17* (FRLANT 161), Göttingen 1994, 9–35.

10 *Johannes Munck*, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique. Aux sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel/Paris 1950, 155–170.

11 *Anitra Bingham Kolenkow*, *The Genre Testament and Forecasts of the Future in the Hellenistic Jewish Milieu*, in: JSJ 6 (1975), 57–71.

12 *Eckhard von Nordheim*, *Die Lehre der Alten, I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit* (ALGHJ 13), Leiden 1980; *II. Das Testament als Literaturgattung im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient* (ALGHJ 18), Leiden 1985.

13 *Ethelbert Stauffer*, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1948, 327–330; *ders.*, *Art. Abschiedsreden*, in: RAC I (1950), 29–35 bietet einen Vergleich mit Parallelen der paganen hellenistisch-römischen Literatur.

14 *Hans-Joachim Michel*, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17–38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung* (StANT 35), München 1973, 35–57.

15 Eine dritte Schwäche der vorliegenden Studien insbesondere von *Michel*, *Abschiedsrede* (s.o. Anm. 14); *von Nordheim*, *Lehre* (s.o. Anm. 12) und *Winter*, *Vermächtnis* (s.o. Anm. 9) liegt darin, dass sie auf ihrer Suche nach möglichst

fältigen synoptischen Vergleich der Reden in der Hebräischen Bibel mindestens drei verschiedene Gruppen ab, und im frühjüdischen Schrifttum außerhalb der Hebräischen Bibel sowie in der neutestamentlichen Literatur treten weitere Gruppen hinzu, womit – über den jüngsten Versuch von Martin Winter¹⁶ hinaus – zumindest skizzenhaft eine Gattungsgeschichte der Abschiedsreden mit sich wandelnden Funktionen der Typen erkennbar wird, auch wenn es im Einzelfall – insbesondere im Pentateuch – schwierig sein und nur ansatzweise gelingen mag, die Quellen und redaktionellen Fortschreibungen zu rekonstruieren und literaturgeschichtlich präzise zu verorten.

3. Blicke über die Todesschwelle?

Da alle Abschiedsreden, wie ihre uniformierende Rahmung signalisiert, unmittelbar an der Schwelle des Todes gesprochen werden, mag es auf der Suche nach textübergreifenden Motiven und Themen zunächst nahe liegen, in ihnen Äußerungen über Tod und Jenseits zu erwarten, die Aufschluss darüber geben, mit welchen Erwartungen die Sterbenden – oder zumindest die Schreibenden – dem Tod und Jenseits entgegensehen.

Daher muss überraschen, dass das Verhältnis zu Tod und Jenseits in keiner einzigen Abschiedsrede der Hebräischen Bibel zum Thema erhoben wird. Zwar kündigen Josua und David gleichlautend an: »Ich gehe heute den Weg alles Irdischen« (Jos 23,14; 1Kön 2, 2), doch fahren sie nach dieser Ankündigung der Todesnähe nicht fort, ihre Vorstellungen vom Jenseits zu artikulieren. Auch ruft in den Abschiedsreden kein Sterbender YHWH an, er möge ihn vor den Klauen des Todes retten – oder ihn jenseits des Todes gnädig empfangen.

Man mag dieses zunächst erstaunliche Phänomen im Sinne eines ersten Erklärungsversuches darauf zurückführen, dass das Jenseits in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte lange nicht mit YHWH verbunden war¹⁷. Denn YHWH galt als ein Gott der Leben-

vielen Belegen insbesondere des frühjüdischen Schrifttums außerhalb der Hebräischen Bibel zahlreiche Texte aufnehmen, die von inhaltlich vergleichbaren Themen und paränetischen Funktionen geprägt sind, aber nicht im oben aufgewiesenen Rahmenformular als Abschiedsreden Sterbender ausgewiesen sind, wodurch die Abgrenzung ihres Textkorpus und damit auch die Ergebnisse ihrer Untersuchungen verwässert werden.

16 Winter, Vermächtnis (s.o. Anm. 9).

17 Zum Wandel der Tod- und Jenseitsvorstellungen zusammenfassend Erich Zenger, Das alttestamentliche Israel und seine Toten, in: Klemens Richter (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde

den, und wer über die Schwelle des Todes ging, wurde anderer Mächte – wie Moloch¹⁸ – Untertan. Schließlich wurde die Sche'ol erst in nachexilischer Zeit in einer konsequenten Ausziehung des Monotheismus in YHWHs Machtbereich einbezogen oder – besser formuliert – YHWHs Machtbereich auch auf Tod und Jenseits ausgeweitet und die Welt der Toten in das jahwistische Symbolsystem integriert. So artikuliert Ps 73,24 in nachexilischer Zeit vermutlich erstmals die Hoffnung, im Tod YHWH entgegenzugehen und von ihm aufgenommen zu werden¹⁹.

Und doch kann dieser Erklärungsversuch nicht genügen. Denn erstens wäre, gerade wenn das Reich des Todes in vorexilischer Zeit noch außerhalb des Machtbereiches YHWHs lag, zu erwarten gewesen, dass die Sterbenden YHWH um Rettung aus der Macht des Todes anrufen. Zweitens liegen im Psalter durchaus Gebete vor, in denen Beterinnen und Beter YHWH um Rettung aus Todesnot bitten oder für ihre Rettung danken²⁰. Drittens werden Tod und Jenseits auch in hellenistischer Zeit, als das Reich des Todes unzweifelhaft in YHWHs Machtbereich integriert war, in Abschiedsreden – von 2Makk 7 abgesehen – nicht thematisiert.

Offenkundig teilen die Abschiedsreden nicht den Blick der Sterbenden über die Schwelle des Todes ins Jenseits, sondern nehmen andere, eigenständige Funktionen wahr, die in ihrem »Sitz in der Literatur« als Abschluss umfassender Lebensdarstellungen begründet liegen.

4. Bitten um Beisetzung im verheißenen Land

Was in den Abschiedsreden hingegen wiederholt zum Thema erhoben wird, ist die Bitte um Bestattung im Grabmal der Väter. Dieser Typ an Abschiedsreden ist indes – schwerlich zufällig – nur bei

(QD 123), Freiburg/Basel/Wien 1990, 132–152; *Rachel S. Hallote*, *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World. How the Israelites and Their Neighbors Treated the Death*, Chicago 2001; *Philip S. Johnston*, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove 2002; *Klaus Bieberstein*, *Leben mit dem Tod – Leben gegen den Tod. Der Umgang mit dem Tod im Alten Israel*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 27 (2003), 4–11.

18 *George C. Heider*, *The Cult of Molek. A Reassessment* (JSOT.S 43), Sheffield 1985; *John Day*, *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (University of Cambridge Oriental Publications 41), Cambridge 1989.

19 *Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger*, *Die Psalmen* (HThK), Freiburg/Basel/Wien 2000, 348–351.

20 *Christian Barth*, *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Neu herausgegeben von Bernd Janowski, Stuttgart 1997.

Jakob (Gen 47,29–50,13) und Josef (50,24–26; Jos 24,31) belegt, die in Ägypten, außerhalb des verheißenen Landes, sterben und ihre Nachkommen um eine Überführung ihres Leichnams bitten.

a) Jakobs Bitte um Beisetzung (Gen 47,29–31)

Innerhalb der komplexen Komposition der Abschiedsreden Jakobs (Gen 47,29–50,13) kehren einzelne, für Abschiedsreden Sterbender konstitutive Elemente mehrfach wieder. So wird wiederholt die Nähe des Todes konstatiert (47,29 // 48,1,21), die Zuhörerschaft versammelt (47,29 // 49,1), eine Rede an sie gerichtet, die entweder einen Segen (48,8–21 // 49,28) oder Verheißungen (48,21f // 49,7) oder Bestattungsregelungen enthält, die durch Eid bestätigt werden (47,29–31 // 49,29–32), und schließlich der Tod mitgeteilt (47,31 // 49,33). Diese Wiederholungen einzelner Elemente lassen auf eine redaktionelle Collage unterschiedlicher Vorlagen und Bearbeitungen schließen, die je in sich als Abschiedsreden gestaltet waren.

So ist Gen 47,29–31 als eine ursprünglich in sich geschlossene Einheit zu Jakobs Tod zu werten²¹. Sie setzt ein mit der Konstatierung der Todesnähe (A: 47,29) und der Herbeirufung Josefs (B: 47,29). Das folgende Gespräch (C: 47,29–31) besteht nur aus Jakobs Aufforderung an Josef, er möge ihn nicht in Ägypten, sondern in der Grabstätte seiner Väter beisetzen²², Josefs Einwilligung und der Bekräftigung der Vereinbarung durch einen Eid. Abschließend wird Jakobs Tod konstatiert (D: 47,31) und – nach jüngeren Interpolationen (48,1–49,33) – seine Mumifizierung, Überführung und Bestattung (E: 50,1–11) erzählt.

b) Josefs Bitte um Beisetzung (Gen 50,24–26)

Fast wörtlich parallel zu dieser Einheit und vermutlich nach ihrer Vorlage ist auch die Einheit Gen 50,24–26 zu Josefs Tod gestaltet.

21 Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 250.

22 Norbert Kebekus, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37–50* (Internationale Hochschulschriften), Münster / New York 1990, 188f und Christoph Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, 311 werten 47,30abc als Zusatz zum redaktionellen Ausgleich mit der priesterschriftlichen Fassung 49,29–32 und 50,13, die eine Bestattung bei Mamre vorsah. Dann bliebe in der oben umrissenen Grundschrift der Ort der Bestattung (nach 50,10–11 im Ostjordanland?) offen und wäre erst unter dem Eindruck der Priesterschrift auf die gemeinsame Grabanlage der Erzeltern bei Mamre bezogen worden.

tet²³. Zwar ist die formgerechte Versammlung der Zuhörerschaft auf eine einfache Einleitung der Rede Josefs an seine Brüder reduziert (B: 50,24), und die Konstatierung der Todesnähe (A': 50,24) wird erst in der Rede (C: 50,24f) nachgeholt, doch ist auch diese nach einer kurzen Verheißung (50,24) primär auf die Regelung der Bestattung im verheißenen Land fokussiert. Diese wird von Josefs Brüdern unter Eid zugesichert (50,25), woraufhin der Abschnitt mit einer Todes- (D: 50,26) und Bestattungsnotiz (E: 50,26; vgl. Jos 24,32) schließt. Dabei zeigen die fast wörtlichen Wiederaufnahmen der Jakoberzählung, dass der Autor sichtlich bemüht war, die Josefserzählung mittels der Sterbeszene an die Jakoberzählung anzuschließen und so ein Diptychon der Bestattungsregelungen zu erzeugen.

c) Jakobs Bitte um Beisetzung (Gen 49,1a.28c–33 P⁸)

Diese als Diptychon (47,29–31 // 50,24–26) gestaltete und durch Jakobs Segen über Efraim und Manasse (48,1f.8–22) erweiterte Komposition zu Jakobs und Josefs Tod wurde sekundär von der priesterschriftlichen Darstellung des Todes Jakobs (47,27f; 48,3–6; 49,1a.28c–33; 50,12f) überlagert, die der Endredaktion als Grundlage zur Einarbeitung der beiden oben genannten Darstellungen gedient hat²⁴. Sie beginnt nach der Nennung der Eckdaten seines Lebens (47,27f) mit einer ersten, an Josef gerichteten Rede (48,3–5), die Jakobs Segen über Efraim und Manasse der vorpriesterschriftlichen Fassung (48,1f.8–22) aufnimmt. Danach ruft Jakob seine Söhne (B: 49,1a), um eine zweite Rede (C: 49,28c–32) an sie zu richten, seinen nahen Tod anzusagen (A': 49,29), sie zu segnen (49,28cd) und um seine Beisetzung im Grab seiner Väter bei Mamre zu bitten (49,29–32). Danach wird sein Tod (D: 49,33) und seine Bestattung am erbetenen Ort (E: 50,12f) mitgeteilt.

d) Bilanz

Demnach liegen den umfangreichen redaktionell gewachsenen Redekompositionen vor Jakobs und Josefs Tod mindestens drei ursprünglich eigenständige Darstellungen zugrunde: Nach der nicht-

23 Blum, Komposition (s.o. Anm. 21), 255–257. *Kebekus*, Josefserzählung (s.o. Anm. 22), 225–227 scheidet 50,24 als redaktionellen Zusatz aus.

24 Gen 49,1b–28b ist als Erweiterung der priesterschriftlichen Darstellung zu werten; vgl. Claus Westermann, Genesis 37–50 (BK.AT 1.3), Neukirchen-Vluyn 1982, 220–229.243–273; ebenso *Kebekus*, Josefserzählung (s.o. Anm. 22), 209.214; anders Blum, Komposition (s.o. Anm. 21), 228f.261–263; Raymond de Hoop, Genesis 49 in its Literary and Historical Context (OTS 29), Leiden/Boston/Köln 1999, 505–511.

priesterschriftlichen Darstellung bestand Jakobs Abschiedsrede (Gen 47,29–31) zunächst allein aus seiner Bitte um eine Beisetzung außerhalb Ägyptens. Nach der ebenfalls nichtpriesterschriftlichen Darstellung bezog sich auch Josef in seiner Abschiedsrede (Gen 50,24–26) nach einer knappen Verheißung der Heimführung seiner Nachkommen ins verheißene Land vor allem auf seine eigene Beisetzung ebendort. Und in der Grundschrift der priesterschriftlichen Darstellung boten Jakobs letzte Worte (49,1a.28d–33; 50,12f) wiederum allein einen kurzen Segen und eine breit entfaltete Bitte um eine Überführung seiner Gebeine zur Beisetzung im Grabmal seiner Väter bei Mamre.

Nun wurden Tote in der südlichen Levante spätestens seit dem Chalkolithikum in Felskammergräbern beigesetzt, die über Jahrhunderte im Besitz von Großfamilien blieben, doch kann diese Tradition schwerlich der entscheidende Anlass für die vorliegende Gestaltung der drei Abschiedsreden gewesen sein. Denn erstens wird in zwei der drei Bitten das Familiengrab nicht einmal erwähnt und alle Betonung nur darauf gelegt, nicht in Ägypten begraben zu werden. Zweitens wäre, wenn es allein um eine Beisetzung im Familiengrab gegangen wäre, zu erwarten gewesen, dass auch andere, im verheißenen Land Sterbende dieselbe Bitte äußern, doch bleibt die Bitte um Überführung auf jene Patriarchen beschränkt, die in Ägypten starben. Drittens wird Josef, der vor seinem Tod in Ägypten um seine Überführung ins Land der Verheißung bat, schließlich in Sichem beigesetzt (Jos 24,32), ohne dass ein Querbezug zu Jakobs unlokalisiertem Grab hergestellt würde. Daher ist der Anlass der Bestattungsbitten weniger im Wunsch der Sterbenden nach einer Beisetzung im Grab ihrer Familie, als primär in ihrer Überführung aus Ägypten zu sehen und im retrospektiven Verlangen der Geschichtsschreibenden zu suchen, die Geschichten der eigenen Ahnen nicht in der Fremde enden zu lassen, sondern ins verheißene Land zurückzubinden.

5. Segen über die Nachkommen

Ganz anders als die drei Abschiedsreden mit ihren Bestattungsregelungen ist – innerhalb einer vergleichbaren Rahmung – die zweite Gruppe von Reden gestaltet, die den Blick der Sterbenden auf die nachfolgenden Generationen lenken, um ihnen den Segen der Scheidenden zuzusprechen. Dabei fällt auf, dass die Segenszene nur in zwei Fällen schon zur Grundschrift der betreffenden Abschiedsrede (Gen 27,1–40; Dtn 33) gehört und in den beiden anderen Fällen ihr erst redaktionell eingefügt wurde, um die Ab-

schiedsreden zur Weitergabe des Segens der Sterbenden an ihre Nachkommen zu nutzen, zu denen sich auch zumindest die jüdischen Erstleserinnen und -leser seiner Vita gezählt haben dürften.

a) Isaaks Segen über Jakob und Esau (Gen 27,1–40)

Bei den beiden zuerst zu erörternden Abschiedsreden der Patriarchen Isaak (27,1–40) und Jakob (48,1f.8–22) geht es nicht um eine Segnung der gesamten Nachkommenschaft, sondern um Erzählungen, die erklären sollen, warum der Zweitgeborene den Vorrang vor dem Erstgeborenen erhielt.

Der im Aufriss der kanonischen Erzählung erste Beleg bezieht sich auf Isaaks nahenden Tod²⁵. Nach der Konstatierung der Todesnähe (A: 27,1) und der Herbeirufung Esaus (B: 27,1) wird zunächst ein Gesprächsgang Isaaks mit Esau (C: 27,1–4) sowie ein Gesprächsgang Rebekkas mit Jakob (C: 27,5–17) eingeschaltet, die der Vorbereitung der beiden folgenden, entscheidenden Szenen dienen. Diese bestehen aus einem Gesprächsgang Isaaks mit Jakob (C: 27,18–29) und einem Gesprächsgang Isaaks mit Esau (C: 27,30–40)²⁶. Beide gipfeln in einem – poetisch gefassten – Segen über Jakob (27,27–29) und Esau (27,39f)²⁷, um in einer Fortführung der Erzählungen der spannungsvollen Geburt von Esau und Jakob (25,21–26) und dem Verlust des Erstgeburtsrechts Esaus an Jakob (25,27–34) in einem stammesätiologischen Interesse zu erklären, wie Jakob, der Zweitgeborene, schließlich den Vorrang vor Esau, dem Erstgeborenen, und Israel in der Folgezeit eine – zumindest zeitweilige – Hegemonie über Edom erhielt.

b) Jakobs Segen über Efraim und Manasse (Gen 48,1f.8–14.17–22)

Mit einem vergleichbaren stammesätiologischen Ziel wurde auch die oben schon analysierte Sterbeszene Jakobs (47,29–31) fort-

25 Blum, *Komposition* (s.o. Anm. 21), 80–88.190–194. Allerdings ist gegenüber seiner Frühdatierung in davidisch-salomonische Zeit Skepsis angebracht. Zur Funktion der Einheit auch Hartmut Gese, *Jakob, der Betrüger?* in: Manfred Weippert / Stefan Timm (Hg.), *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995* (ÄAT 30), Wiesbaden 1995, 33–43.

26 Die ursprünglich zugehörige Todes- und Bestattungsnotiz ist vermutlich bei der Zusammenarbeit mit der priesterschriftlichen Darstellung der priesterschriftlichen Todes- und Bestattungsnotiz Gen 35,27–29 zum Opfer gefallen.

27 Wenn Westermann, *Genesis* (s.o. Anm. 24), 531 die beiden Segensprüche als Zufügungen wertet, weil sie die Stammes- und Volksgeschichte voraussetzen, so setzt er in einem Zirkelschluss stillschweigend eine sehr frühe Datierung der Erzählung voraus.

geschrieben (48,1f.8–14.17–22)²⁸. Obwohl jene in den Worten »... darauf neigte sich Israel über das Kopfende seines Bettes« (47,31) mit einer Andeutung seines Todes geschlossen hatte, setzt mit den Worten »einige Zeit danach ...« eine Fortsetzung ein, in der Jakob seinen Sohn Josef unter Hinweis auf seine Krankheit (A: 48,1) rufen lässt (B: 48,1). Der anschließende Redewechsel (C: 48, 2.8–14.17–22) gipfelt wiederum in einem – poetisch gefassten – Segen über Josefs Söhne (48,20), wobei Jakob seine rechte Hand auf den jüngeren, Efraim, und seine linke Hand auf den älteren, Manasse, legt, was erklären soll, warum der Stamm Efraim in der Folgezeit den Vorrang vor dem Stamm Manasse erhielt. Offenbar wurde der Segen über Efraim und Manasse (48,1f.8–14.17–22) als »Gegenstück« zum ersten Segen über Jakob und Esau (27,1–40) gestaltet, und so dienen die beiden Abschiedsreden Isaaks und Jakobs in einem Diptychon dazu zu begründen, warum erstens Jakob (und damit das Volk Israel) in der Folgezeit die Hegemonie über seinen älteren Bruder Esau (und damit die Edomiter) und zweitens der Stamm Efraim die Hegemonie über den als älter geltenden Stamm Manasse erhielt.

c) Jakobs Segen über seine zwölf Söhne (Gen 49,1b–28b P^s)

Auch die beiden im Folgenden zu besprechenden Abschiedsreden sind wieder paarweise als »Gegenstücke« gestaltet. Sie gipfeln in Segenssprüchen, die nun aber nicht nur an zwei, sondern an alle zwölf Söhne Jakobs gerichtet sind und demnach nicht (oder nicht primär²⁹) die Machtverhältnisse zwischen zwei Stämmen oder Völkern klären, sondern den Segen des scheidenden Ahnen auf seine Nachfahren insgesamt übertragen sollen.

So wurde die oben schon erläuterte priesterschriftliche Fassung der Abschiedsrede Jakobs (49,1a.28d–33) in einer sehr späten Redaktion unterbrochen³⁰. Während die Aufforderung zur Versammlung der Zuhörerschaft (B: 49,1a) noch aus der Grundschicht der Priesterschrift stammt, meldet sich in der anschließenden Rede (C: 49,1b–28c) eine redaktionelle Interpolation zu Wort, die zunächst die Aufforderung zur Versammlung der Zuhörerschaft (A': 49,

28 Westermann, *Genesis* (s.o. Anm. 24), 203f; Blum, *Komposition* (s.o. Anm. 21), 250–254; leicht abweichende Literarkritik *Kebekus*, *Joseferzählung* (s.o. Anm. 22), 196–208.

29 Nur im Jakobsegen (Gen 49,1b–28b) werden die einzelnen Stämme zum Teil sehr unterschiedlich mit Heil und Unheil bedacht. Dagegen wünscht der Mosesegen (Dtn 33) allen Stämmen (trotz der Einschränkung für Ruben 33,6) Heil.

30 S. oben Anm. 24.

1c-2) wiederholt und dann in zwölf – erneut poetisch gefassten – Sprüchen über die zwölf Söhne Jakobs gipfelt (49,3-27), um abschließend (49,28a.b.c) wieder zur Grundschrift überzuleiten und mit deren Worten (49,28d.e.f) die interpolierten Stammessprüche, die mehrheitlich keineswegs als Segenssprüche formuliert sind, sekundär als Segen des Sterbenden über seine Söhne zu interpretieren³¹.

d) Moses Segen über die zwölf Stämme Israels (Dtn 33)

Eine eng vergleichbare Sammlung von Stammessprüchen, die gleichfalls erst sekundär als Segenssprüche eines Sterbenden verwendet wurden, liegt im Segen des scheidenden Mose über die zwölf Stämme Israels vor (Dtn 33).

Das Buch Dtn ist insgesamt bekanntlich als eine einzige umfassende Abschiedsrede des Mose unmittelbar vor seinem Tod und der Landnahme unter Josuas Führung gestaltet, die durch 17 wiederholte Redeeinleitungen unterbrochen wird. Aus diesen 17 wiederholten Redeeinleitungen ragen auf Grund ihrer besonders barocken Gestaltung vier Redeeinleitungen heraus, die jeweils ein Schlüsselwort einführen – »Worte« (1,1-5); »Weisung« (4,44-5,1); »Bund« (28,69-29,1); »Segen« (33,1f) – und die umfangreiche Abschiedsrede in vier thematische Teile – »Worte« (1,1-4,43); »Weisung« (4,44-28,68); »Bund« (28,69-32,52); »Segen« (33) – gliedern³². Diese vier Redeeinleitungen wurden aber nicht erst sukzessive eingeführt, sondern sind planvoll paarweise gestaltet und gehören jener redaktionellen Hand an, die das dtn Reformprogramm erstmals als Abschiedsrede des Mose gerahmt hat, um sie als Kopfkapitel für das DtrG zu verwenden. Demnach muss der Segensspruch – wenn das DtrG, wie Frank Moore Cross³³ überzeugend gezeigt hat, entgegen Martin Noth³⁴ nicht erst in fortgeschritten exilischer Zeit, sondern in einer früheren Auflage mit dem Bericht über Joschijas Reformen als Fluchtpunkt (2Kön 22f) noch vor Joschijas Tod verfasst worden ist – zwischen 622 als Jahr der Reform und 609 als Jahr seines Todes in das Dtn eingearbeitet worden sein.

31 Jean-Daniel Macchi, *Israël et ses tribus selon Genèse 49 (OBO 171)*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1999.

32 Georg Braulik, *Deuteronomium 1-16,17 (NEB.AT)*, Würzburg 1986, 5f.

33 Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Massachusetts 1973, 274-289.

34 Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen 1957, 91.

Dass die verwendete Sammlung der Stammessprüche (33,6–25) älter ist, sei unbestritten. Oft wird sie sogar – wie jüngst wieder von Stefan Beyerle – in vordavidische Zeit datiert³⁵. Zwar sind an solchen Frühdatierungen Zweifel berechtigt³⁶, doch ist die Datierung der Spruchsammlung für die Frage nach ihrer Wiederverwendung nicht wichtig. Wichtig ist nur, dass eine ursprünglich eigenständige Sammlung von zwölf – poetisch gefassten – Stammessprüchen (33,6–25) durch einen ebenfalls ursprünglich eigenständigen Hymnus (33,2–5.26–29) gerahmt³⁷ und dem scheidenden Mose in den Mund gelegt wurde, damit er in einer formgerechten Abschiedsrede nach der Ankündigung seines Todes (A: 33,1) vor versammelter Zuhörerschaft (B: 1,1–5; 4,44 – 5,1; 28,69 – 29,1; 33,1) seine letzten Worte (C: 33,2–29) spreche, bevor sein Tod (D: 34,1c–5) und seine Beisetzung (E: 34,6) mitgeteilt werden.

e) Bilanz

So liegt in diesen vier Abschiedsreden Sterbender eine ganz andere Funktion der Reden vor. Während die erste Gruppe von Reden in der Sorge um eine regelgerechte Bestattung außerhalb Ägyptens und der Integration der Ahnen in die Geschichte der Leserinnen und Leser ihren Gipfel fand, münden die Abschiedsreden dieser zweiten Gruppe – in zwei von vier Fällen erst auf redaktioneller Ebene – in Segenssprüchen über die Söhne und Eponymen von Stämmen und Völkern, um in den beiden erstgenannten Belegen die Hegemonie des Jüngeren über den Älteren zu begründen und in den beiden letztgenannten Belegen den Nachfahren der Sterbenden und damit auch den Leserinnen und Lesern deren Segen zu vermitteln. Zugleich entlassen die Abschiedsreden die Leserinnen und Leser am Schluss der Lebensgeschichten mit dem Bild des scheidenden Ahnen im Segensgestus, was – nach Abschluss der Lektüre – auch die Retrospektive auf den Ahnen bleibend prägen dürfte.

35 Stefan Beyerle, *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33 (BZAW 250)*, Berlin / New York 1997.

36 Eduard Nielsen, *Deuteronomium (HAT I.6)*, Tübingen 1995, 294–308 sieht erst um 745 einen *terminus ante quem* ihrer Entstehung gegeben. Aber auch spätere Datierungen sind in Erwägung zu ziehen.

37 Diese Rahmung der Stammessprüche durch den ursprünglich eigenständigen Hymnus kann auch erst sekundär, nach deren Wiederverwendung als Mosesegen, erfolgt sein. Jedenfalls führt sie dazu, dass die Stammessprüche als Explikation des im rahmenden Hymnus gepriesenen Handelns YHWHs erscheinen.

6. Paränesen für die Nachkommen

Ganz anders als die Abschiedsreden der ersten und zweiten Gruppe ist – wiederum innerhalb einer vergleichbaren Rahmung – die dritte Gruppe der Abschiedsreden gestaltet. Denn während die erste Gruppe ihren Blick auf die Bestattung und die zweite auf die Nachkommenschaft lenkt, um ihr den Segen des Sterbenden zuzusprechen, nutzt die dritte Gruppe die Sterbestunde dazu, das Lebensanliegen der Sterbenden in paränetischer Form als Testament zu »verdichten« und an ihre Nachkommen – und damit auch an die Leserinnen und Leser des Buches – zu richten.

a) Mose (Dtn 1–33)

Eine Überschneidung dieser und der letztgenannten Gruppen ist in der Abschiedsrede des scheidenden Mose gegeben. Schließlich wurde das Dtn durch die vier oben genannten Hauptüberschriften (1,1–5; 4,44–5,1; 28,69–29,1; 33,1f) insgesamt als vierteilige Abschiedsrede des Mose gerahmt. Zugleich liegt der Rede auf einer zweiten Ebene das Schema altorientalischer Vasallenverträge zugrunde, das aus einer Präambel, einem historischen Prolog mit Rückblick auf die bisherige gemeinsame Geschichte des Großkönigs und des Vasallen, einer Grundsatzerklärung zur künftigen Loyalität, einer Liste von Einzelbestimmungen, einer Liste göttlicher Vertragszeugen, Segen, Fluch und Urkundenklausel besteht. Dabei liegt das Schema nicht nur der Makrostruktur des Buches zugrunde, sondern wird auch auf der Ebene der Mikrostruktur einzelner Kapitel wiederholt. Daher wechselt die Abschiedsrede des Mose argumentativ immer wieder zwischen *Rückblicken* und *Paränesen*, um aus Rückblicken auf eigene Erfahrungen Konsequenzen für künftiges Verhalten zu ziehen und die Lehren der Geschichte an künftige Generationen weiterzureichen.

b) Josua (Jos 24)

Diese argumentative Struktur, dieser Wechsel zwischen Rückblicken und Paränesen, tritt besonders deutlich in Josuas Abschiedsrede (Jos 24) zutage. Zwar beginnt die Einheit mit der Versammlung der Zuhörerschaft (B: 24,1), doch unterbleibt sowohl in der narrativen Einleitung als auch in der anschließenden Rede jeglicher Hinweis auf Josuas kommenden Tod. Vielmehr werden Tod (D: 24,29) und Bestattung (E: 24,30) erst nach Auflösung der Volksversammlung mitgeteilt. Daher ist die vorliegende Rede mit anschließendem Bundesschluss (C: 24,2–28) nur begrenzt mit den

anderen Abschiedsreden vergleichbar, die schon mit einem expliziten Hinweis auf den bevorstehenden Tod des Redners eingeleitet werden. Dennoch ist es angebracht, Aufbau und Funktion dieser Rede mit anderen, expliziten Abschiedsreden zu vergleichen. Sie beginnt mit der Botenformel (24,2b) und einem *Rückblick* auf die gesamte Geschichte von Terach und Abraham über Isaak, Jakob, Josef und Mose bis zur Landnahme und Landverteilung (24,2c–14), um in einem zweiten *paränetischen* Hauptteil Konsequenzen für das nun anstehende Leben im Land zu ziehen (24,14f) und mit dem Bekenntnis zu schließen, dass Josua und sein Haus entschieden seien, YHWH (allein) zu dienen (24,15). So verbindet Josuas letzte Rede einen Rückblick auf die gesamte erzählte Geschichte mit einer aus ihr resultierenden Paränese und leistet, im Blick auf die gesamte, nun zu ihrem Abschluss gekommene erzählte Geschichte eine interpretierende Verdichtung des Erzählten mit einer Umsetzung ihrer Quintessenzen für das künftige Handeln der Leserinnen und Leser.

c) Josua (Jos 23)

Dieser letzten Rede Josuas, deren literaturgeschichtliche Einordnung noch immer umstritten ist³⁸, wurde redaktionsgeschichtlich sekundär eine zweite Rede (Jos 23) vorgeschaltet³⁹, die in ihrer narrativen Einleitung ebenso wie in den ersten Worten der Rede selbst mit einem dezenten Hinweis auf Josuas fortgeschrittenes Alter die in der Vorlage zunächst vermisste Ankündigung des nahenden Todes nachholt (A: 23,1f) und damit das gesamte Diptychon der Reden (Jos 23 + 24) auch in formaler Hinsicht als Abschiedsreden ausweist. Dabei nimmt auch diese vorgeschaltete, jüngere Rede nach ihrer Einleitung den formalen Aufbau der nachfolgenden, älteren Rede auf. Denn auch sie beginnt mit einem

38 Die Forschungsgeschichte ist von einem deutlichen Trend zu immer späteren Datierungen geprägt. Neuere Forschungsberichte mit eigenen Vorschlägen bieten *Klaus Bieberstein*, *Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6* (OBO 143), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1995, 338–344 und *Konrad Schmid*, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 209–230.

39 Zur literaturgeschichtlichen Einordnung noch immer grundlegend *Rudolf Smend*, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in: *Hans Walter Wolff* (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München 1971, 494–509; *Nachdruck ders.*, *Gesammelte Studien, I. Die Mitte des Alten Testaments* (BEvTh 99), München 1986, 124–137.

Rückblick auf die Vergangenheit (23,3f), springt dann aber um zu einem Blick in die Zukunft (23,5), um erst in einem dritten Schritt *paränetische Konsequenzen* zu ziehen (23,6–8). Danach wird der Wechsel von der Retrospektive (23,9) über eine generelle Aussage (23,10), die auch als Blick in die Zukunft gewertet werden kann, zur Paränese (23,11–13) wiederholt, um die Rede mit einem erneuten Hinweis auf Josuas kommenden Tod (A': 23,14) in einem dritten Gang mit einem abermaligen Wechsel vom Rückblick (23,14f) auf die Zukunft (23,15f) zu schließen⁴⁰.

d) Bilanz

Mit diesen drei Abschiedsreden der Hebräischen Bibel, die alle drei aus der dtn-dtr Schule stammen, war ein literarisches Modell gegeben, das sich rezeptionsgeschichtlich als überaus erfolgreich erweisen sollte. Es liegt nicht nur der Abschiedsrede Samuels (1Sam 12) und der möglicherweise noch älteren Abschiedsrede Davids (1Kön 2) zu Grunde, sondern wurde in unterschiedlichen Konstellationen der drei konstitutiven Elemente – Erinnerung an Vergangenheit; Ausblick auf Zukunft; konkrete Ermahnungen – vor allem in der deuterokanonischen und apokryphen frühjüdischen Literatur wie in der letzten Rede des Mattatias (1Makk 2, 49–70)⁴¹ und der Abschiedsrede Abrahams im Liber Antiquitatum Biblicarum (33,1–6) sowie im neutestamentlichen Schrifttum u.a. in der Abschiedsrede des Paulus Apg 20,17–38 (siehe unten) fortgeführt.

Dabei dienen die Abschiedsreden erstens der Paränese, vordergründig der Unterweisung der in der Rahmenerzählung angesprochenen Zuhörerschaft und über diese hinaus der Leserinnen und Leser des Werkes, und zweitens, in einer Umkehr der Leserichtung, zu einer interpretierenden Bilanzierung der zum Abschluss kommenden Lebensgeschichte, als Quintessenz dessen, wofür der Sterbende stand und in der Erzählung steht, so dass man sie zugleich als Summa und verdichtete Deutung seines Lebenswerkes interpretieren kann – als letzte Möglichkeit, den Leserinnen und Lesern am Ende der Lebensgeschichte noch einmal mit den Worten des Sterbenden einen Lebensentwurf zu übergeben, der zugleich eine Schlussinterpretation seines Lebens gibt.

40 Zur Verschränkung von Abschiedsreden und Vasallenverträgen insbesondere in Jos 23 und 1Sam 12 auch Klaus Baltzer, *Das Bundesformular* (WMANT 4), Neukirchen-Vluyn 1960, 71–90.

41 Michel, Abschiedsrede (s.o. Anm. 14), 39; von Nordheim, *Lehre II* (s.o. Anm. 12), 5–8; Winter, *Vermächtnis* (s.o. Anm. 9), 120–125.

7. Blicke in die Zukunft

Nur außerhalb der Hebräischen Bibel, im deuterokanonischen und apokryphen frühjüdischen Schrifttum, zeichnet sich insofern noch einmal eine Weiterentwicklung der paränetischen Abschiedsreden ab, als sich deren Begründungen immer öfter nicht mehr nur auf Geschichtsrückblicke stützen, um aus ihnen paränetische Konsequenzen für die Gegenwart zu ziehen, sondern in zunehmendem Maße auch Ausblicke in die Zukunft bieten⁴². Diese stehen in paränetischen Diensten und argumentieren teils mit Drohungen oder Verheißungen des Jüngsten Gerichts oder bieten Geschichtsüberblicke, die stufenlos von der fernsten Vergangenheit bis – als Zukunftsvisionen des Sterbenden gerahmt – in die Gegenwart der zeitnahen Erstleserinnen und -leser reichen. Da diese vermeintlichen Zukunftsvisionen erst als *vaticinia ex eventu* formuliert wurden, stellen sie aus der Perspektive der antiken Leserinnen und Leser schon Geschichtsrückblicke dar, die sich in der jüngeren Vergangenheit mehrfach bestätigt haben, was ihnen im Blick auf ihren möglichen Beitrag zur Bewältigung aktueller Gegenwartsfragen – über die ohnehin schon aufgebotene formale Autorität des Sterbenden hinaus – eine erhöhte Autorität verleiht.

a) Tobit (Tob 4 und 14)

Das Buch Tobit führt schon in den ersten Versen (1,3) als Summa der Geschichte die drei Leitworte »Wahrheit« (ἀλήθεια), »Gerechtigkeit« (δικαιοσύνη) und »Barmherzigkeit« (ἐλεημοσύνη) ein. Sie beschreiben Gottes Handeln, an dem sich der Menschen Handeln orientieren soll, damit ihre Wege gelingen (4,6.12). Doch während Tobit seinen Sohn Tobias die Korrespondenz von Tun und Ergehen lehrt, scheint sein eigenes Leiden seinen Leitsatz zu falsifizieren.

Als Tobit seinen Tod nahen glaubt (A: 4,2), ruft er seinen Sohn Tobias herbei (B: 4,2f), um in einer Abschiedsrede (C: 4,3–21)⁴³ um eine würdige Bestattung für sich (4,3) und seine Frau (4,4) zu bitten und seinen Sohn mit einer Reihe von Paränesen, zu deren Begründung der Blick wiederholt auf erfahrenes Heil in die Vergangenheit (4,4.12) oder auf die erwartete Erfüllung des Tun-Er-

42 Kolonkow, Genre (s.o. Anm. 11). Prägnante Beispiele für diesen Typus bietet ein Teil der TestXII; vgl. von Nordheim, Lehre I (s.o. Anm.), 12–107.

43 Michel, Abschiedsrede (s.o. Anm. 14), 39; von Nordheim, Lehre II (s.o. Anm. 12), 9–15; Winter, Vermächtnis (s.o. Anm. 9), 112–120.

gehen-Zusammenhanges implizit in die Zukunft gelenkt wird (4, 6.9f.13f), auszustatten.

Doch nachdem sich Tobias auf väterliches Geheiß auf die Reise nach Medien gemacht hat, ist von der vermeintlichen Todesnähe keine Rede mehr, und so hebt Tobit nach der Rückkehr seines Sohnes zum Schluss des Werkes zu einer zweiten Abschiedsrede an, die wiederum durch einen Hinweis auf die Nähe des Todes (A: 14,3) und die Versammlung der Nachkommen (B: 14,3) eingeleitet wird. Die eigentliche Rede (C: 14,3–11) hebt sich von den bisherigen Abschiedsreden insofern ab, als sie, von kurzen *Rückverweisen* auf Propheten (14,4.5.8) und die Achikar-Novelle (14, 10) unterbrochen, eine ausgeführte *Zukunftsschau* zum kommenden Schicksal Ninives, Mediens und insbesondere Jerusalems (14, 4–7) bietet, um aus dieser Zukunftsschau – neben einer erneuten Bitte um eine regelgerechte Bestattung (14,9) – auf einer Metaebene die paränetische Konsequenz zu ziehen und zur Gesetzesobservanz, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit aufzurufen und mit dem inzwischen auch in Tobits Leben wieder verifizierten Zusammenhang von Tun und Ergehen (14,9.11) zu schließen.

So bietet Tobits Abschiedsrede eine entfaltete Zukunftsvision, um im Blick auf die vorausgesehenen Zeiten zur Gesetzesobservanz aufzurufen und in diesem Aufruf jene Leitwörter der »Gerechtigkeit« (δικαιοσύνη) und »Barmherzigkeit« (ἐλεημοσύνη) wieder aufzunehmen, die schon zu Beginn der Erzählung zur Charakterisierung von Tobits Lebenswandel gedient hatten, womit rahmend (1,3; 14,8f) angedeutet wird, dass Tobits Abschiedsrede als Schlüssel zum Verständnis seiner Lebensgeschichte und zugleich als paränetisches Vermächtnis an die Nachwelt zu interpretieren ist, zu der auch die Leserinnen und Leser des Werkes zählen.

b) Moses (Assumptio Mosis)

In welche Dimensionen diese Geschichtsvisionen in paränetischen Diensten ausgreifen können, zeigt die Abschiedsrede des Mose in der Assumptio Mosis⁴⁴. Nachdem Mose Josua zu sich gerufen hatte (B: 1,6–9), eröffnet er seine Rede (C1: 1,1–10,15), die nach Zwischenfragen Josuas (11,1–18) von Mose fortgeführt wird (C2: 12, 1–13). Zwar wirft Josua die Frage nach der Bestattung des Mose auf (11,5–8), doch geht Mose auf dieses Thema traditioneller Abschiedsreden nicht ein und entwirft stattdessen eine Vision kom-

44 Zur Gestaltung als Abschiedsrede *Michel*, Abschiedsrede (s.o. Anm. 14), 45f; von *Nordheim*, Lehre I (s.o. Anm. 12), 194–207; *Winter*, Vermächtnis (s.o. Anm. 9), 168–175.

mender Zeiten (2,1–10,10), die von der Landnahme über die – nur oberflächlich chiffrierte – Zerstörung Jerusalems unter babylonischer Herrschaft und Wiederaufbau in persischer Zeit zur Herrschaft Herodes des Großen und der römischen Prokuratoren reicht, um in einer Vision des zur Zeit der Erstleserinnen und -leser erwarteten Jüngsten Gerichts zu enden und Josua – und durch ihn den zeitnahen Leserinnen und -lesern – in einer rahmenden Paränese (1,16–18; 10,11.15) Mut zur Gesetzesobservanz zuzusprechen.

c) Bilanz

Demnach werden die Abschiedsreden Sterbender in der Hebräischen Bibel und im außerbiblischen frühjüdischen Schrifttum in vier gattungsgeschichtlichen Schritten weiterentwickelt, um in der dritten, paränetischen Form und in der durch Zukunftsvisionen erweiterten vierten Form nicht nur Gesamtinterpretationen der in ihnen zum Abschluss kommenden Lebensgeschichten zu bieten, sondern auch – angesichts des nahenden Todes der Redner – in paränetischer Absicht Worte des Lebens an die versammelten Nachkommen und über diese auch und vor allem an die Leserinnen und Leser zu richten.

8. Abschiedsworte des Petrus und Paulus

Im Neuen Testament sind insbesondere in den Evangelien mit den ausführlichen Erzählungen über das Leiden und Sterben Jesu eine Fülle von Möglichkeiten für Abschiedsworte der auf ihren Tod zugehenden Hauptfigur gegeben. In der Tat sind die Worte Jesu im Verlauf der Passionserzählungen allesamt im Hinblick auf seinen bevorstehenden Tod gestaltet und insofern – als Kristallisationspunkte der Jesusdeutungen der jeweiligen Evangelien – mit besonderem Bedacht gesetzt und höchster Dignität ausgestattet. Dies muss auch und besonders für die Erzählungen vom letzten Mahl bzw. der Fußwaschung gelten. Doch fehlen bei Markus und Matthäus Abschiedsreden im Sinne der eingangs genannten Kriterien. Eine solche bietet bei den Synoptikern nur Lukas, der im Rahmen der Abendmahlserzählung einen Redekomplex einschiebt (Lk 22,24–38), in der sich der Scheidende mit *Paränesen* (22,24–27.32), *Rückblicken* (22,28.35) und *Ausblicken* in die Zukunft (22,29f.34.36f) ein letztes Mal an die Seinen wendet⁴⁵. Einen

45 Für eine Deutung des lukanischen Jesus ist bemerkenswert, dass Lukas den Diskurs über die Umkehrung der herrschenden Machtverhältnisse an den

noch breiteren Raum für Abschiedsreden gibt das Johannesevangelium (Joh 13–17), dem jedoch in diesem Band ein eigener Beitrag gewidmet ist. Einen eigenen Komplex bilden schließlich die Abschiedsworte des Auferweckten an die Jüngerinnen und Jünger, die jedoch mit ihrer speziellen Situation und Thematik nicht in die Reihe von Abschiedsworten *Sterbender* gehören⁴⁶.

a) Die Miletrede des Paulus (Apg 20,17–38)

Demgegenüber nimmt die Miletrede des Paulus (Apg 20,17–38) die Form der paränetischen Abschiedsreden der Hebräischen Bibel auf, variiert sie aber auf charakteristische Weise. So lässt der lukanische Paulus zwar Menschen rufen, die ihm verbunden sind (B: 20,17); doch ist der Grund seiner Worte an diese Zuhörerschaft nicht sein unmittelbar bevorstehender Tod, sondern zunächst seine (eilige) Abreise nach Jerusalem (20,16). Jedoch wird in der Rede (C: 20,18–35) deutlich, dass der Apostel einem bedrohlichen Schicksal entgegen geht (20,22f) und den eigenen Tod vor Augen sieht (A': 20,24f). Der Abschied von den Ältesten von Ephesus wird also ein definitiver sein (20,25.38), was seine Rede den Abschiedsreden *Sterbender* vergleichbar macht. Allerdings erzählt die Apostelgeschichte bis zum Schluss den Tod des Paulus nicht explizit. Dennoch gibt dieser definitive Abschied von den Ältesten der Rede den Charakter eines »Testaments« des Paulus⁴⁷. Schließlich ist dies die einzige Rede der Apostelgeschichte, die vor einer christusgläubigen Zuhörerschaft gehalten wird und in dieser Weise Paulus selbst und sein Wirken zum Thema macht.

In *Rückblicken* (20,18–21.33–35) wird den Zuhörenden und damit den Leserinnen und Lesern das Leben und Wirken des Paulus

prominenten Ort der Abschiedsrede verschiebt (Lk 22,24–27); vgl. dazu *Sabine Bieberstein*, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1998, 60–63.

46 *Michel*, Abschiedsrede (s.o. Anm. 14), 57–63 widmet diesen Texten einen Teil seiner Untersuchung, um jedoch zum Ergebnis zu kommen, dass Mt 28,16–20 und Apg 1,4–9 keine eigentlichen Abschiedsreden darstellten, wohingegen in Mk 16,14–19 und bes. Lk 24,44–52 durchaus Elemente von Abschiedsreden zu finden seien.

47 Vgl. die Bezeichnungen der Rede in der Literatur, z.B. *Gerhard Schneider*, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 2: 9,1–28,31 (HThK), Freiburg 1982, 293; *Gottfried Schille*, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHK V), Berlin ²1984, 401. Zur Rede insgesamt vgl. *Michel*, Abschiedsrede (s.o. Anm. 14); *Franz Prast*, *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17–38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung* (fzb), Stuttgart 1979.

vor Augen gestellt und Paulus selbst als Ideal⁴⁸ gezeichnet. *Vorblicke* in die Zukunft (20,22–25.[26.]29f) geben einerseits den Blick auf das kommende Schicksal des Paulus frei und sind dadurch den Leidensvorhersagen der Evangelien vergleichbar, so dass in der Passion des Paulus Motive der Passion Jesu anklingen⁴⁹. Andererseits weisen die *Vorblicke* auf kommende Gefahren hin, die aus der Perspektive des Paulus Voraussagen sind, aus der Perspektive der Erstleserinnen und -leser jedoch bereits reale Schwierigkeiten sein werden, so dass Paulus hier mit prophetischen Zügen⁵⁰ und seine Worte mit besonderer Dignität versehen werden. Sowohl dieses letztgenannte Element, als auch die Erinnerung an die Arbeit des Paulus bilden die Basis für die *Paränesen* (20,28.31.35), die die Zuhörenden erstens angesichts der kommenden Gefährdungen zur Wachsamkeit aufrufen und zweitens das Leben und Arbeiten des Paulus als nachzuahmendes Vorbild vor Augen stellen⁵¹. Schließlich wird die Zuhörerschaft der Gnade Gottes empfohlen (20,32), so dass auch das Element des Segens in dieser Rede nicht fehlt.

So wird in dieser Rede ein Paulusbild gezeichnet, das sich so, indem das Leben, Wirken und Sterben des lukanischen Paulus im Rück- und Vorausblick interpretiert wird, den Leserinnen und Lesern »für immer« einprägen und ihnen Handlungsmodelle für die Zukunft geben soll.

b) Die Abschiedsschreiben des »Paulus« (2Tim) und des »Petrus« (2Petr)

Nicht in formaler Hinsicht Abschiedsreden, doch ebenfalls aus der (fiktiven) Situation des bevorstehenden Todes heraus sind 2Tim und 2Petr gestaltet. Die fiktiven Apostel und Briefverfasser sehen jeweils den eigenen Tod nahen (vgl. 2Tim 4,6–8; 2Petr 1,13–15) und wenden sich in »testamentarischen Lehr- und Mahnschreiben«⁵² noch einmal an ihre Adressaten. Zwar ist in 2Tim diese fiktive Situation insofern nicht konsequent durchgehalten, als der Verfasser nach 4,9.21 davon ausgeht, den Adressaten noch einmal

48 Vgl. Jürgen Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981, 302: »idealer Hirte und Gemeindeleiter« oder Schille, Apg (s.o. Anm. 47), 404: »idealer Seelsorger«.

49 Vgl. Schille, Apg (s.o. Anm. 47), 402.

50 Er nimmt vorweg, was in Apg 21,10–13 der Prophet Agabus durch eine prophetische Zeichenhandlung zum Ausdruck bringt.

51 Vgl. Roloff, Apg (s.o. Anm. 48), 302; Schille, Apg (s.o. Anm. 47), 404.

52 Michel, Abschiedsrede (s.o. Anm. 14), 67; vgl. auch Klaus Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 79.

zu sehen, so dass der Brief vielleicht doch nicht als definitives Wort des Abschieds verstanden werden muss. Dennoch ist dieser Brief und in noch höherem Maße 2Petr mit dem hohen Anspruch von Worten Sterbender verfasst. Ereignisse und Verhältnisse aus der Gegenwart der Adressatinnen und Adressaten erscheinen auf Grund der Fiktion als Vorausblicke der sterbenden Apostel und erhalten dadurch – insbesondere in ihren Konfliktbearbeitungen – eine Autorität, gegen die nur schwer etwas eingewandt werden kann. Die Handlungsanweisungen der Briefe erhalten dadurch besonderen Nachdruck. So werden, formal betrachtet, Elemente von Abschiedsreden in die Briefform integriert und dadurch der ethische Anspruch und verpflichtende Charakter für die Adressatinnen und Adressaten immens gesteigert⁵³. Gleichzeitig bieten die beiden Briefe, da sie sich als die letzten der fiktiven Apostel darstellen, mittels fingierter Selbstreferenzen Interpretationsschlüssel zum Gesamtverständnis der Apostel, eine Strategie, die sich, rezeptionsgeschichtlich betrachtet, als überaus erfolgreich erwiesen hat⁵⁴.

9. Die letzten Worte Jesu

Ein gattungsgeschichtlich neuer Aspekt kommt in den Evangelien mit der literarischen Gestaltung der letzten Worte Jesu am Kreuz hinzu: Hier geht es nicht um eigentliche Abschiedsreden, sondern in einer zusätzlichen Fokussierung werden letzte Sentenzen des Sterbenden unmittelbar vor seinem Tod formuliert. Dies ist zunächst kaum verwunderlich; denn die Erzählungen über das Leiden und Sterben Jesu nehmen innerhalb der Evangelien einen breiten Raum ein, so dass sich auch die besondere Ausarbeitung der Todesstunde Jesu nahe legt. Verstärkend mag hinzukommen, dass in der hellenistischen Literatur seit der frühen Kaiserzeit ein besonderes Interesse an der literarischen Modellierung des Lebensendes berühmter Männer (*exitus illustrium virorum*) zu beobachten ist⁵⁵. Dabei werden – nach dem Vorbild des Sokrates – vor allem Philosophen und Gelehrte in ihrem bewundernswerten und vorbildlichen Sterben dargestellt. Im Rahmen dieser Literaturgat-

53 Vgl. treffend *Henning Paulsen*, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (KEK XII.2), Göttingen 1992, 89–91.114f.

54 Vgl. die anregende Studie von *Annette Merz*, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2004.

55 Vgl. *Klaus Berger*, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, in: ANRW II, 25,2 (Berlin 1984), 1031–1432.1831–1885, hier 1257–1259.

tung erhalten auch die letzten Worte (*ultima verba*) dieser Männer den ihnen gebührenden Platz; doch zeigt sich bei der Durchsicht der Beispiele⁵⁶, dass zwar des öfteren letzte Ermahnungen der Sterbenden an die zurückbleibenden Familienmitglieder, Schüler oder Freunde erwähnt werden, diese jedoch entweder die Gestalt längerer Reden erhalten oder summarisch zusammengefasst⁵⁷, jedoch nicht in jedem Fall als eigenständige »letzte Worte« im Sinne kurzer Sentenzen unmittelbar vor dem Tod literarisch ausgestaltet werden⁵⁸. So ist im Blick auf die Evangelien kaum von einer direkten Beeinflussung auszugehen⁵⁹, sondern eher mit dem hier wie dort zu beobachtenden Bestreben zu rechnen, den Tod einer für den Verfasser wichtigen Persönlichkeit mit besonderer Sorgfalt literarisch zu gestalten, sei es, um den Sterbenden als moralisches Vorbild darzustellen, dem es auch im Sterben nachzueifern gilt⁶⁰, sei es, um die besondere Dignität der Sterbestunde für die Formulierung »letzter Worte« zu nutzen, die deutend zusam-

56 Die meisten verdanken sich Berger, Gattungen (s.o. Anm. 55), 1257f; Berger, Formgeschichte (s.o. Anm. 52), 77.

57 Plinius, Epist. I,12 (Tod seines Freundes Corellius Rufus); VI,16 (Tod seines Oheims Plinius d. Ä.); Tacitus, Ann II,71–72 (Tod des Germanicus); XV,62–64 (Tod des Seneca); Dion Chrysostomos, Or 30 (über den Tod des Charidemos, mit einer langen philosophischen Abschiedsrede desselben in 30,8–44).

58 Tacitus, Ann. XVI,34f wäre zwar ein solches »letztes Wort« (des Thræsea Paetus) geschildert, doch bricht das Buch an dieser Stelle ab, so dass der Fortgang der Szene nicht mehr rekonstruiert werden kann; vgl. aber Plutarch, Perikles 38; Demosthenes 29; Otho 16 (wiewohl auch dieser nicht unmittelbar nach der hier überlieferten Sentenz stirbt).

59 Auf den ersten Blick frappierend sind zwar die von Berger, Gattungen (s.o. Anm. 55), 1258 zusammengestellten Parallelen zwischen dem Tod des Hercules nach der pseudosenecanischen Tragödie »Hercules Oetæus« und dem Tod Jesu nach Joh 19,25–30; doch wird das Wort des seinem Tod entgegen sehenden Hercules *habet, peractum est* (1472f) lange vor seinem Tod gesprochen und ist dort wiederum Teil einer längeren Rede. Auch auf dem Scheiterhaufen hält der Todgeweihte noch lange Reden und spricht dabei zwar auch mit seiner Mutter, die in der Szenerie eine herausragende Rolle einnimmt; doch handelt es sich weniger um Trost als um eine Zurechtweisung, nicht zu trauern. Auch mag man in der Bitte an seinen göttlichen Vater, seinen »Geist aufzunehmen unter die Gestirne« (1703f) durchaus eine Parallele zu Lk 23,46 hören; doch handelt es sich dort um den selbstgewählten Tod des Hercules, der dadurch seine Vergöttlichung bewerkstelligen will und ist wiederum Teil der umfangreichen Reden des Hercules vor seinem heroischen Tod und seiner anschließenden Apotheose. Daher sind die Worte des Hercules nur oberflächlich, aber weder hinsichtlich der Gattung »letzter Worte« noch in ihrer Funktion vergleichbar. Zur zeitlichen Einordnung am Ende des 1. Jh. sowie zur Interpretation der Tragödie vgl. Christine Walde, *Hercules labor. Studien zum pseudosenecanischen Hercules Oetæus* (Studien zur klassischen Philologie 64), Frankfurt a.M. 1992 (mit weiterer Literatur).

60 So Berger, Gattungen (s.o. Anm. 55), 1259.

menfassen und verdichten, wie der Sterbende aus der Sicht des Verfassers zu verstehen ist.

Wie dies in den Evangelien im Einzelnen geschieht, und welche Funktion die letzten Worte hinsichtlich des zuvor erzählten Lebens Jesu erhalten, soll im Folgenden dargestellt werden. Da gerade in diesen kurzen Sentenzen komplexe Deutungsfäden zusammenlaufen, die sich einfachen paränetischen Erklärungen widersetzen, sei für diesen Teil der Weg ausführlicherer Exegesen gewählt.

a) Jesu letzte Worte nach dem Markusevangelium: Der Schrei der Gottverlassenheit (Mk 15,34)

Nach dem Markusevangelium ist das letzte Wort – eigentlich ein Schrei – Jesu eine abgrundtiefe Klage, die aus den gängigen Übersetzungen vertraut ist: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34). Danach stirbt er mit einem zweiten, unartikulierten Schrei auf den Lippen (15,37).

Dieser tiefe und verzweifelte Klageschrei ist zunächst – und daran soll mit Nachdruck festgehalten werden – als ein aufrichtiger und angemessener Versuch wahrzunehmen, das Leid dieses zu Tode Gefolterten ins Wort zu bringen. Gleichzeitig scheint – und dies soll das Vorausgehende nicht abschwächen – diese Darstellung des Todes Jesu im Gegensatz zur Konzeption der Leidensankündigungen im Markusevangelium zu stehen, nach denen Jesus »weiß«, dass er zwar leiden und sterben, jedoch nicht im Tod bleiben, sondern auferstehen werde (8,31; 9,31; 10,33f). Widerspricht also die Erzählung vom Tod Jesu in *Gottverlassenheit* dem bislang im Markusevangelium gezeichneten Bild »vom Messias Jesu, dem Sohn Gottes« (1,1), der aus der *Nähe* Gottes lebt und um seinen Weg weiß?

Ein erster Hinweis zum Verstehen ist in der Art der literarischen Gestaltung zu finden. Der Klageschrei nimmt bekanntlich den Anfang des Ps 22 auf und bildet damit den vorläufigen Abschluss einer Reihe von Erzählzügen in der Markuspassion, die – wohl schon in ihrer vormarkinischen Form – unter Rückgriff auf Ps 22 und andere Klagesalmen gestaltet sind⁶¹. Dabei konzentrieren sich die Psalmzitate vor allem auf die dramatischen Höhepunkte der Passionserzählung: auf die Erzählung vom letzten Mahl (14, 12–25), das Gebet in Getsemane (14,32–42) sowie den Kreuzigungsbericht (15,20b–41). Innerhalb der Kreuzigungsszene wird

61 Vgl. etwa die Zusammenstellung der Psalmzitate und Anspielungen bei Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, 355f.

nun das letzte Wort Jesu mit Hilfe von Ps 22,2 formuliert, ohne dies jedoch explizit als Zitat auszuweisen⁶².

Dieser Rückgriff auf die Klage- und Dankpsalmen des Einzelnen bringt das unverständliche, furchtbare Geschehen des ungerechten Todes Jesu in einen Zusammenhang mit den Schriften⁶³, zeichnet es als übereinstimmend mit diesen und macht für Leserinnen und Hörer deutlich, dass es sich bei diesem gewaltsamen Tod nicht um ein blindes Schicksal, sondern um »die Erfahrung des Bedrängtheits durch die Macht des Todes als Schicksal der Gerechten und Frommen, erlitten als Gewalt durch Menschenhände und als Hohn der Frevler«⁶⁴ handelt. Damit wird Jesu Tod in die Motivtradition der *passio iusti*⁶⁵ und Jesus selbst in die Reihe jüdischer Gerechter und Frommer gestellt. Die Markuspasion geht aber noch einen Schritt weiter.

Denn trotz oder gerade in diesem Rückgriff auf die Schriften bleibt der Schrei des sterbenden Jesu ein Schrei des Leidens und der Klage. Abzulehnen sind Versuche, die Dunkelheit der Szene und die Härte der Darstellung durch harmonisierende Interpretationen abzuschwächen, indem etwa argumentiert wird, mit dem Beginn des Psalms rezitiere der sterbende Jesus den gesamten Psalm, der ja in seinem zweiten Teil (V. 23–32) in ein individuelles Danklied übergeht⁶⁶. Schon die Art und Weise der Aufnah-

62 Zur Art und Weise sowie Funktion der neutestamentlichen Psalmenrezeption vgl. *Karl Löning*, Die Funktion des Psalters im Neuen Testament, in: *Erich Zenger* (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg/Basel/Wien u.a. 1998, 269–295 sowie *Heinz-Josef Fabry*, Die Wirkungsgeschichte des Psalms 22, in: *Josef Schreiner* (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung*. Psalm 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 279–317, bes. 308–315. Dort auch eine Zusammenstellung und Diskussion der verschiedenen Textformen von Ps 22,2 im MT, der LXX und im NT. Zum letzteren vgl. auch *Raymond E. Brown*, *The Death of the Messiah. From Getsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. II (The Anchor Bible Reference Library), New York u.a. 1994, 1050–1058.

63 Damit ist die Funktion markinischer Schriftrezeption selbstverständlich nicht vollumfänglich beschrieben.

64 *Löning*, Funktion (s.o. Anm. 62), 271.

65 Vgl. dazu *Ellen Flessemann-van Leer*, Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus, in: *Hans Conzelmann u.a.*, *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*, Gütersloh 1967, 79–96; *Lothar Ruppert*, Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (SBS 59), Stuttgart 1972; *Marie-Luise Gubler*, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung (OBO 15), Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 1977, 95–205.

66 *Brown*, *Death II* (s.o. Anm. 62), 1044–1051 stellt weitere solcher z.T. dogmatisch motivierter Interpretationsmodelle zusammen. Zu einer kritischen Diskussion vgl. *Theodor Gut*, *Der Schrei der Gottverlassenheit. Fragen an die*

me der Textelemente aus Ps 22, die »gegenüber dem Psalm selbst gegenläufig ist und voll auf den Psalmanfang zusteuert«⁶⁷, spricht dagegen, ausgerechnet das Psalmende, das für die Gestaltung der Passage an keiner Stelle herangezogen wird, mitzuhören. Darum gilt es, die markinische Darstellung wahr- und in ihrem Mut und in allen ihren Konsequenzen ernst zu nehmen. Markus zeigt seinen Protagonisten in äußerstem Schmerz, Verlassenheit und Verzweiflung, am dunkelsten Punkt, der für ein menschliches Leben vorstellbar ist. Insofern wird Jesus hier – und darauf ist in der Literatur mit Nachdruck hingewiesen worden⁶⁸ – in seinem vollen Menschsein sichtbar.

Zugleich ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass der sterbende Jesus selbst nach der markinischen Konzeption in seinem verzweifelten Schrei gerade an seinem Gott *festhält*, richtet er doch diesen Schrei nicht ins Leere, sondern an den Gott, aus dessen Nähe er Zeit seines Lebens gehandelt hatte: »[D]ie Tradition der Psalmen lässt der Klage, ja der Verzweiflung an dem, der Hilfe und Dasein versprochen hat, ihren Raum, es ist auch in der Anklage des Warum? ein Festhalten an dem Gott, der das Leben versprochen hat, zu hören. Der Jesus, der hier spricht, ist ein Sohn Gottes, der uns gleich geworden ist – bis in die Gottlosigkeit hinein. Darum hält er an der Klage, und das heißt an dem Angeklagten, fest.«⁶⁹

Eine genauere Betrachtung verdient aber, was Jesus seinem Gott entgegen schreit: Wonach fragt das למה (hebräisch *lama* bzw. aramäisch *lema*) des Psalmzitats? Die למה-Frage richtet sich im Unterschied zur מרוע-Frage nicht in die Vergangenheit, auf eine nach der *Ursache* fragende Begründung für ein Geschehen, sondern fragt nach der mit einer Handlung intendierten oder immanenten *Absicht*, dem *Ziel*: »wozu?«⁷⁰ Dieses »wozu?« ist charakteristisch

Theologie (Theologische Studien 140), Zürich 1994 oder auch *Hubert Frankemölle*, Hat Gott Jesus im Tode verlassen? Zur Theodizee-Problematik im Markusevangelium. Anmerkungen zu Mk 16,1–8 im Kontext, in: *ders.*, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116), Bodenheim 1998, 177–207, bes. 201–205.

67 *Erich Zenger*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg/Basel/Wien 1994, 151 mit Anm. 11. Anders *Hartmut Gese*, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls (1968), in: *ders.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974, 180–201 sowie zahlreiche ntl. Kommentare zur Stelle.

68 Vgl. z.B. die Zusammenstellung bei *Fabry*, Wirkungsgeschichte (s.o. Anm. 62), 311f.

69 *Dorothee Sölle / Luise Schottroff*, Jesus von Nazaret, München 2000, 120f.

70 Vgl. *Diethelm Michel*, »Warum« und »Wozu?« Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenz für das alttestament-

für die drängenden Fragen der Psalmbeterinnen und -beter an ihren Gott. Auch die in Mk 15,34 aufgenommene למה-Frage aus Ps 22,2 fragt also nicht nach der Ursache, sondern sie blickt in die Zukunft und fragt nach dem Ziel des göttlichen Handelns. Das Markusevangelium gibt dies sinngerecht mit εἰς τί wieder. Im Deutschen entspricht dem die Übersetzung: »Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?«⁷¹

Eine solche Frage hält daran fest, dass dieses momentan als dunkel und undurchschaubar erfahrene Handeln Gottes einen Sinn haben muss und fordert diesen Gott selbst heraus. Denn der erfragte Sinn scheint ja nicht identisch mit dem im Passionssummarium 8,31 genannten θεῖ zu sein, mit dem das Markusevangelium Jesus aus der Perspektive des »allwissenden Erzählers« hatte sprechen lassen⁷² und mit dem es über das Leiden und Sterben Jesu von vorn herein einen Sinn und eine Ordnung gelegt hatte. Hier, wenn ein Mensch unter der brutalen Gewalt und dem Leiden zu zerbrechen droht und einem fürchterlichen, dazu von Ungerechtigkeit verursachten Tod ins Angesicht sieht, ist dieses theologische Wissen an eine Grenze geführt, und jede Rede von einem Sinn muss verstummen.

Hier kann, wenn überhaupt, eine Antwort nur von Gott selbst kommen. »In diesem narrativen Bruch seiner Jesusgeschichte bringt der Erzähler Markus die Brüchigkeit aller theologischen Theodizee dramatisch zur Sprache und schlägt sich – als Theologe – auf die Seite der ratlosen Betroffenen.«⁷³ Damit wird aber auch Jesus selbst als einer gedeutet, der ausweglos auf der Seite dieser zerbrechenden Betroffenen steht. Markus geht in seiner Erzählweise noch weiter; denn dieser Gott, obwohl dermaßen herausgefordert, schweigt. Und dies, obwohl er sich an anderen, markanten Stellen des Evangeliums sehr wohl zur Bestätigung »seines Sohnes« hatte vernehmen lassen (1,11; 9,7). So verweigert der Erzähler noch einmal eine vorschnelle Antwort.

Antworten erwachsen erst aus dem gesamten Erzählkomplex, wenn das Markusevangelium in zwei Erzählzügen Gott wieder ins Spiel bringt: durch den im Augenblick des Todes Jesu zerreißenden Vorhang und das Bekenntnis des römischen Haupt-

liche Geschichtsverständnis (1988), in: *ders.*, Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (TB 93), Gütersloh 1997, 13–34, zu Ps 22 ebd., 22.

71 Vgl. *Martin Ebner*, Klage und Auferweckungshoffnung im Neuen Testament, in: *ders. u.a.* (Hg.), Klage (JbTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 73–87, hier 78 mit Anm. 12.

72 Vgl. ebd., 78.

73 Ebd., 79.

manns sowie die Erweckungsbotschaft in der Erzählung vom leeren Grab.

Zu den Motiven im einzelnen:

(1) *Das Zerreißen des Tempelvorhangs und das Bekenntnis des Hauptmanns* (15,38f): Die Worte des Hauptmanns angesichts des sterbenden Jesus – »wahrhaftig, dieser war ein Sohn Gottes« (15,39) – weisen innerhalb des Evangeliums auf die Worte der himmlischen Stimme anlässlich der Taufe Jesu zurück (1,11). Wie also Jesus zu Beginn des Evangeliums (und dann noch einmal anlässlich der Verklärung 9,7) durch die göttliche Stimme identifiziert worden war, so vernehmen Leserinnen und Hörer diese Identifikationsformel am Ende des Evangeliums noch einmal, nun aus menschlichem Munde – dem des römischen Hauptmanns. Dass diese Parallelitat beabsichtigt ist und eine erste Antwort auf das schmerzhaft empfundene Schweigen Gottes darstellt, zeigt ein weiterer Erzählzug: Wie anlässlich der Taufe die Himmel auf-rissen (σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς), so wird im Augenblick des Todes Jesu der Tempelvorhang in zwei Teile zerrissen (ἔσχισθη εἰς δύο). Dabei deutet das Passivum divinum in 15,38 (ἔσχισθη) diskret auf Gott als Handelnden, so dass das Zerreißen des Tempelvorhangs wie das Öffnen des Himmels als ein göttliches Zeichen identifizierbar wird. Diese wiederaufnehmende Kompositionsweise, die des weiteren durch das Motiv des Geistes an beiden Stellen (τὸ πνεῦμα 1,10 – ἐξέπνευσεν 15,37) unterstützt wird, schafft eine Inklusion vom Beginn zum Ende des Evangeliums⁷⁴.

Wenn aber das Aufreißen der Himmel anlässlich der Taufe »die Kommunikation mit Gott in Vision und Audition«⁷⁵ ermöglicht hatte, so ist dieser Aspekt auch für das Verständnis von 15,38f zu überprüfen. Denn wenn beide Szenen parallel gestaltet sind, und wenn an beiden Stellen dasselbe Verb verwendet wird, dann muss beim »Zerreißen« nicht »Zerstörung« konnotiert werden; sondern die Grundbedeutung des Wortes lässt auch eine offenere Interpretation im Sinne von »spalten«, »trennen« zu⁷⁶, so dass der Vorhang in zwei Teile geteilt wird, wie sich der Himmel bei der Taufe öffnet. Ob mit dem sich öffnenden Vorhang der innere Tem-

74 Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, 91f; *Martin Ebner*, Kreuzestheologie im Markusevangelium, in: *Andreas Dettwiler / Jean Zumstein* (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 151–168, bes. 153f, jeweils mit weiterer Literatur.

75 *Klauck*, Vorspiel (s.o. Anm. 74), 91.

76 Vgl. *Eta Linnemann*, Studien zur Passionsgeschichte (FRLANT 102), Göttingen 1970, 161 sowie die Wörterbücher.

pelvorhang vor dem Allerheiligsten⁷⁷ oder der äußere vor dem Tempeleingang⁷⁸ gemeint ist, lässt sich kaum entscheiden. Der äußere Vorhang sollte nach der Beschreibung des Flavius Josephus (Bell V, 212–214) ein Abbild des Alls sein; auf ihm war »das ganze sichtbare Himmelsgewölbe« aufgesteckt. Wäre dieser im Blick, so würde die genannte Symbolik die Verbindung zwischen den aufgerissenen Himmeln zu Beginn des Evangeliums und dem zerrissenen Vorhang im Augenblick des Todes Jesu verstärken. Auf dem inneren Vorhang waren nach Ex 26,31–33; 36,35 Kerubim zu sehen, und er verhüllte den (ehemaligen) Ort der Bundeslade, des alten Thronsitzes Jahwes – und damit den (nachexilisch »leeren«) Ort der »Anwesenheit« Gottes⁷⁹. Öffnet sich dieser Vorhang im Augenblick des Todes Jesu, so wird damit Gott selbst unverhüllt sichtbar. Der fern geglaubte Gott wäre damit im Augenblick des Sterbens Jesu, ja: *im Sterben Jesu*, anwesend und offenbar⁸⁰. Zwar gibt es keine direkte Antwort des als schweigend erfahrenen Gottes, doch lässt sich Gott, identifiziert durch das Passivum divinum, in diesem Moment mit dieser Geste des Zerreißen des Vorhangs wieder vernehmen. Der am Kreuz Hingerrichtete wird in dieser Szene in paralleler Choreographie wie zu Beginn des Evangeliums als Sohn Gottes identifiziert⁸¹.

(2) *Die Auferweckungsbotschaft* (16,1–8): Ein weiterer Lesehinweis ist in der Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes und dort speziell in der Botschaft des jungen Mannes im Grab zu finden. Nach den dramatischen Ereignissen von Verhaftung, Prozess, Hinrichtung und Begräbnis Jesu bekommen die ratlosen Frauen Unglaubliches zu hören: »Ihr sucht Jesus von Nazaret, den

77 So z.B. *Linnemann*, Studien (s.o. Anm. 76), 158f; *Klauck*, Vorspiel (s.o. Anm. 74), 91.

78 So z.B. *Ebner*, Kreuzestheologie (s.o. Anm. 74), 153, Anm. 7.

79 Vgl. *Linnemann*, Studien (s.o. Anm. 76), 160–163.

80 In der Literatur wird dieses Motiv kontrovers interpretiert: als die Beendigung des Tempelkultes, den Übergang des Heils von Israel auf die Heiden, die bevorstehende Zerstörung des Tempels, den nun geschaffenen freien Zugang zu Gott bis hin zum Ausdruck der Klage Gottes; vgl. *Linnemann*, Studien (s.o. Anm. 76), 159f; *Joachim Gnilka*, Das Evangelium nach Markus, Bd. 2 (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn 1979, 323f; und ausführlich *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 4: Mt 26–28 (EKK I/4), Düsseldorf/Zürich / Neukirchen-Vluyn 2002, 357–363. Der m.E. schlüssigste Weg ist der von *Linnemann* aufgezeigte der Offenbarung Gottes. Wenn das Allerheiligste nach der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption der Ort der Versöhnung ist, der am *Jom Kippur* liturgisch begangen wurde, dann wird im Moment des Todes Jesu zugleich der »Ort« der Versöhnung offenbar gemacht.

81 Zu den politischen Implikationen dieser Identifizierung und der gesamten Szenerie vgl. *Ebner*, Kreuzestheologie (s.o. Anm. 74), 153–158.

Gekreuzigten. Er wurde auferweckt, er ist nicht hier (...)« (16,6). Nachdem Gott selbst im anklagenden Schrei Jesu am Kreuz herausgefordert war, hat sich dieser Gott nun selbst als derjenige erwiesen, der den Gekreuzigten dem Tod entreißt⁸². Noch einmal wird deutlich: der fern Geglaupte blieb nicht dauerhaft verborgen, Jesu Schrei verhallte nicht ungehört, die Mächte des Todes haben den Sieg nicht davongetragen⁸³.

Diese Signale der Anwesenheit und des Handelns Gottes sind Signale der LeserInnenlenkung aus der Perspektive eines allwissenden Erzählers. All dies ist jedoch aus der Perspektive des von der brutalen Gewalt betroffenen und unschuldig leidenden (markinischen) Jesus zum Zeitpunkt seines Sterbens keineswegs klar. Entsprechend abgrundtief ist seine Klage. In dieser Klage aber, das wurde bereits bemerkt, hält der markinische Jesus entgegen aller Erfahrung an seinem Gott fest – auch wenn in diesem Moment alles gegen diesen Gott spricht. Insofern ist die biblische Klage und auf diesem Hintergrund auch die Klage Jesu »ein Konfliktgespräch mit Gott«⁸⁴. »Der Anspruch auf Rettung, wie er im Kontext des Heilsversprechens Gottes gegeben ist, wird vom Menschen – hier vom sterbenden Jesus – aufrechterhalten und eingeklagt.«⁸⁵ Damit entfaltet die biblische Klage eine Dynamik, die Protest⁸⁶ gegen diesen gewaltsamen, ungerechten Tod ist, aber selbst in diesem scheinbar Unabänderlichen Gott noch Veränderungsmöglichkeiten zutraut.

Dieser Glaube an die schöpferische und Leben schaffende Macht Gottes ist zugleich eine Verbindungslinie zum Leben, Lehren und Handeln des markinischen Jesus. So spricht bereits das erste Wort, das Leser und Hörerinnen aus dem Munde Jesu vernehmen, von der nahe herangekommenen Herrschaft Gottes (1,14f), und die nachfolgend erzählten Heilungen und Exorzismen können als narrative Entfaltung dieses Summariums gelesen werden. Im Leh-

82 Vgl. das Passiv ἠγέρθη in Mk 16,6. Auch der Kommentar zu Mk 12,18–27 in 12,27 betont die Macht Gottes über die Todesgrenze hinweg.

83 Erinnerung ist nochmals darauf hinzuweisen, dass dieser Fortgang der Erzählung nicht unter Rückgriff auf den Lob- und Dankteil von Ps 22 gestaltet ist; vgl. *Thomas Hoffmeister-Höfener*, Die vergessene Klage. Über die Erzählung vom gottverlassenen Schrei Jesu (Mk 15,22ff), in: *Tiemo Rainer Peters / Thomas Pröpper / Hermann Steinkamp* (Hg.), *Erinnern und erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, 26–37, hier 29f.

84 *Ottmar Fuchs*, Art. Klage, in: *NBL Lfg. 8*, Zürich 1992, 489; vgl. auch *Jannowski*, *Konfliktgespräche* (s.o. Anm. 61).

85 *Fuchs*, Klage (s.o. Anm. 84), 491.

86 Zur Dimension des Protestes in der Auferweckungsbotschaft vgl. *Hans-Martin Gutmann*, *Mit den Toten leben. Eine evangelische Perspektive*, Gütersloh 2002, 33.

ren und Wirken Jesu ist diese sich Bahn brechende Herrschaft Gottes hautnah erlebbar, es sind »Machtstaten« (δυνάμεις Mk 6, 2.5.14) und Auswirkungen der Kraft Gottes (vgl. Mk 12,24; 13,26; 14,62)⁸⁷.

In ihrem Glauben an die Nähe Gottes sind die Wundergeschichten zugleich Protest gegen angeblich unabänderliche Verhältnisse, die von Mächten geprägt sind, die Menschen nicht leben lassen⁸⁸. Wenn vom Heilwerden derer erzählt wird, die auf Grund ihrer Krankheit ausgeschlossen und arm (geworden) sind, kein Geld für Ärzte und kaum Lebensperspektiven haben, dann sind diese Geschichten »Ausdruck [des] Vertrauens zu Gott als dem Schöpfer, der ihr Leben will«⁸⁹, es sind »Transformationsgeschichten, Hoffnungsgeschichten, dass Gottes Kraft spürbare Veränderung bringt.«⁹⁰ Am Beispiel der Auferweckung der Tochter des Jäirus (Mk 5,21–24.35–43 par) hat Martin Ebner gezeigt, wie Wundergeschichten als dramatische Umsetzungen von Klagepsalmen gelesen werden können: Notleidende erhoffen in einer nach menschlichem Ermessen ausweglosen Situation buchstäblich alles von Gott (bzw. von Jesus), haben dabei Widerstände zu überwinden und mit Widersachern zu kämpfen, halten dennoch an ihrem Gott fest, bis schließlich die Wende eintritt und sie ins Gotteslob einstimmen können⁹¹. Am Beispiel der Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5, 25–34) hat Ulrike Metternich deutlich gemacht⁹², wie diese Wundergeschichte von der Erfahrung der δυνάμεις Gottes geprägt ist, die in einer scheinbar unabänderlichen Situation zur Veränderung führt und die Rettung der Frau bewirkt (5,34). Darauf aufbauend versteht sie Heilungen als »Momente [...], in denen Gottes weltverändernde Kraft erfahrbar ist.«⁹³ Die Liste der Beispiele ließe sich fortsetzen. Eine Bestätigung erfährt diese Sicht der Dinge am Ende des Evangeliums im Auftrag des Jünglings an die JüngerInnen, nach *Galiläa* zu gehen, um den Auferstandenen dort zu *sehen* (16,7), also dorthin zu gehen, wo es all diese Erfahrungen der

87 Vgl. z.B. Ludger Schenke, *Das Markusevangelium*, Stuttgart u.a. 1988, 122–129 u.ö.

88 Vgl. Gerd Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1974, 229–297; Frankemölle, *Gott* (s.o. Anm. 66), 186.

89 Sölle/Schottroff, *Jesus* (s.o. Anm. 69), 64.

90 Ulrike Metternich, *Art. Krankheit / Heilung*. Biblisch, in: *Elisabeth Gössmann* u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 2002, 343–345, hier 345.

91 Ebner, *Klage* (s.o. Anm. 71), 81–85.

92 Ulrike Metternich, »Sie sagte ihm die ganze Wahrheit.« Die Erzählung von der Blutflüssigen – feministisch gedeutet, Mainz 2000.

93 Metternich, *Wahrheit* (s.o. Anm. 92), 231.

verändernden Kraft der Nähe Gottes, der Transformation der unabänderlichen, todbringenden Verhältnisse gegeben hatte.

So gelesen stehen die Worte des sterbenden Jesus Mk 15,34 nicht im Widerspruch zur Darstellung Jesu im Markusevangelium. Zwar steht mit ihnen für einen Moment alles auf dem Spiel, was den markinischen Jesus ausgezeichnet hatte. Doch gibt die Erzählweise der gesamten Passage eine Antwort; Jesus, der »Messias, der Sohn Gottes« (1,1) erfährt eine Bestätigung. Insofern sind die Worte des Sterbenden Fortführung und Zuspitzung dessen, was als charakteristisch für den markinischen Jesus gelten muss. Sie sind abgrundtiefe Klage, und sie nehmen darin das mögliche Zerbrechen eines Lebens, Gewalt, Unrecht und Leiden wahr und ernst, so wie dies auch im Handeln Jesu seinen Ausdruck gefunden hatte. In ihrem Festhalten an Gott und in ihrem Glauben an die Veränderungsmöglichkeiten Gottes – gerade wenn es nach menschlichem Ermessen keine Perspektiven gibt – sind sie Protest gegen den Skandal dieses Todes und rufen eine Dynamik in Erinnerung, die das gesamte Leben des markinischen Jesus geprägt hatte. Intendiert ist – genauso wie bei den Heilungsgeschichten – nicht eine Wiederherstellung der Normalität, die unter der Pax Romana Unrecht, Verarmung, Krankheit und Tod bedeutet, sondern das Hineingenommenwerden in die Dynamik der Herrschaft Gottes, die die Welt neu macht. Damit ist der Schrei Jesu am Kreuz in letzter Konsequenz eine Deutung seines Lebens.

b) Jesu letzte Worte nach dem Matthäusevangelium: Eine theologische Zuspitzung (Mt 27,46)

Eine theologische Zuspitzung erfährt diese Interpretation der letzten Worte Jesu im Matthäusevangelium. Die matthäische Darstellung des Todes Jesu (Mt 27,45–50) hält sich weitgehend an die Vorlage Mk 15,33–37. Auch das Sterben Jesu mit der Klage aus Ps 22,2 verändert Matthäus nur insofern, als er den aramäischen Ruf *eloi* als hebräisches *eli* formuliert, eine gegenüber dem Mk-Text präzisierende Transskription des aramäischen Zitats bietet und Veränderungen an der griechischen Übersetzung des Verses vornimmt, die teils als mt Diktion und teils als Angleichung an den Wortlaut der LXX zu erklären sind⁹⁴.

In der Schilderung der Begleitumstände des Todes Jesu geht Matthäus hingegen weit über Mk 15,38 hinaus. Nach dem Zerreißen des Tempelvorhangs (Mt 27,51a par Mk 15,38) folgen in Mt 27, 51b–53 mit dem Beben der Erde, dem Spalten der Felsen, dem

94 Vgl. Luz, Mt (s.o. Anm. 80), 332.

Öffnen der Gräber und dem Auferstehen der Heiligen eine Reihe machtvoller Theophanienmotive. Das heißt, auch nach dem Matthäusevangelium stirbt Jesus allein, von allen und gemäß seiner Klage sogar von Gott verlassen. Aber auch hier geschieht die Wende nach seinem Tod. Sogar noch machtvoller als in der markinischen Darstellung greift Gott selbst in das Geschehen ein: »Was in V 51–53 im Passivum Divinum erzählt wird, ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Sie gipfelt in der Auferweckung der Toten, die das Handeln des Gottes Israels nach dem Achtzehnbittengebet charakterisiert.«⁹⁵ Noch stärker als bei Markus wird also bei Matthäus der Gewalt und dem Tod das Leben schaffende Handeln Gottes gegenüber gestellt, das sich in der Auferweckung der Heiligen und später in der Auferweckung des Gekreuzigten zeigt.

Pointierter als bei Markus wird damit im Matthäusevangelium die Frage der An- oder Abwesenheit Gottes thematisiert. Denn von Beginn des Werkes an wird Jesus als der »Immanuel« identifiziert (Mt 1,23), und auch am Schluss des Buches steht der Auferstandene als der »Immanuel«, der alle Tage bis zum Ende der Welt »mit« den Jüngerinnen und Jüngern »ist« (28,20). In aller Schärfe geht es also »beim Tod des ›Immanuel‹ Jesus um Gott, seine Abwesenheit und seine Gegenwart, genauer: um das *Wie* seiner Gegenwart.«⁹⁶ Matthäus lässt Jesus mit dem Schrei der Gottverlassenheit sterben und stellt damit unerbittlich die Frage nach Gott und dem Tod; doch mit den gewaltigen Theophaniezeichen und dem Bekenntnis zur Auferweckung des Gekreuzigten bringt er erzählend den machtvoll handelnden Gott wieder ins Spiel, dessen Anwesenheit auch im Tod nicht endet, und dessen Macht über den Tod hinaus reicht.

Auch von hier aus lässt sich der Bogen zurück zum matthäischen Jesus spannen. Wie Gott im Sterben Jesu, inmitten von Gewalt und Tod, gegenwärtig ist, so war er es im lebensvollen Handeln und Verkündigen des »Immanuel« Jesus, wie es das Matthäusevangelium erzählt, und diese Leben schaffende Gegenwart Gottes, die sich in der Auferweckung der Toten, auch Jesu, zeigt, wird nicht aufhören »bis zum Ende der Welt« (28,20).

c) Jesu letzte Worte nach dem Lukasevangelium: Das Sterben des vorbildlichen Gerechten (Lk 23,34.43.46)

Einen anderen Weg beschreitet Lukas mit seiner Darstellung des Leidens und Sterbens Jesu. Wie er das Leiden und Sterben Jesu ver-

95 Ebd., 370.

96 Ebd., 347.

steht, zeigt sich in der Reaktion des Hauptmanns angesichts der Geschehnisse im Zusammenhang der Kreuzigung und des Todes Jesu. Dieser preist Gott und kommt zur Überzeugung: »Dieser Mensch war wirklich ein Gerechter!« (Lk 23,47). In der Tat zeichnet Lukas den Weg Jesu zum Kreuz als den Weg eines Gerechten, der auch in seinem Leiden und Sterben zum Vorbild für seine Nachfolgerinnen und Schüler wird. Bereits während der Erzählung über das letzte Mahl Jesu mit den Seinen gestaltet Lukas die Worte des Scheidenden zu einer regelrechten Abschiedsrede (Lk 22,14–38, s.o.), und auch die weiteren Worte und Handlungen Jesu während seiner Verhaftung, des Prozesses und der Hinrichtung sind so gestaltet, dass sich Menschen in seiner Nachfolge an diesem vorbildlich Leidenden orientieren können. Darin zeigt Lukas eine gewisse Nähe zu den bereits erwähnten zeitgenössischen literarischen Darstellungen des Todes berühmter Männer (*exitus illustrium virorum*) und dem in diesem Zusammenhang bekundeten Interesse an deren letzten Worten (*ultima verba*). Auch Jesus ist ein in solcher Weise vorbildlich Sterbender, und die Art und Weise seines Weges zum Tod wird in enger motivlicher Verbindung zur Darstellung seines Lebens, Lehrens und Handelns gezeichnet⁹⁷. Der Sterbende ist derselbe, als der er als Lebender erkennbar geworden war.

Auch die letzten Worte des lukanischen Jesus am Kreuz setzen diese Linie fort. Nachdem sich Jesus bereits auf seinem Weg zum Kreuz in einer prophetischen Rede an die um ihn klagenden Frauen gewandt hatte⁹⁸, spricht er am Kreuz noch einmal drei »letzte Worte«: als erstes das – textkritisch allerdings umstrittene – »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (23,34), zum zweiten die Zusage an einen der beiden Mitgekreuzigten, »Amen, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradies sein« (23,43), und schließlich das Sterbewort »Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist« (23,46). Jedes dieser Worte lässt sich auf dem Hintergrund des im Lukasevangelium entworfenen Jesusbildes verstehen, und umgekehrt bietet jedes dieser Worte eine Interpretation des Lebens Jesu im Rückblick.

(1) Lk 23,34: Wird die Vergebungsbitte Jesu als ursprünglich zum Lukastext gehörend betrachtet⁹⁹, dann steht sie in einer Li-

97 Diese thematischen Verbindungen zwischen Passionserzählung und dem übrigen Evangelium werden gut herausgearbeitet von *Hermann-Josef Venetz*, *Der Evangelist des Alltags. Streifzüge durch das Lukasevangelium*, Freiburg (Schweiz) 2000, 156–172.

98 Zu Lk 23,27–31 vgl. *Bieberstein*, Jüngerinnen (s.o. Anm. 45), 201–218 mit weiterer Literatur.

99 So entscheiden – gegen die Handschriftenlage, überwiegend aus inhaltlichen Gründen – *Anton Büchele*, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium*. Eine redak-

nie mit der Aufforderung zur Feindesliebe, die in der lukanischen Feldrede einen zentralen Platz einnimmt (Lk 6,27f). Der lukianische Jesus erscheint somit als einer, der in einer Situation, in der er selbst von ungerechter Gewalt betroffen und vom Tod bedroht ist, für die eintritt, die ihm dieses antun (vgl. 6,27), der für die betet, die ihn misshandeln (6,28), der nicht verurteilt, sondern von der Unwissenheit der Täter ausgeht (6,37)¹⁰⁰, und der um Vergebung bittet, selbst für die, die ihm Leiden zufügen und die Würde und sogar das Leben rauben (6,37). In einer Extremsituation lebt er vor, was es heißt, die Feinde zu lieben. Er realisiert also das, was er in der Feldrede gepredigt und gefordert hatte. In der Feldrede aber ist die letzte Begründung für jenes gewaltlose, barmherzige, Frieden schaffende Handeln und die Feindesliebe das Handeln *Gottes*. Menschen sollen barmherzig sein, *wie es auch Gott ist* (6,36), denn auch *Gott ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen* (6,35). Auch die passivischen Formulierungen in Lk 6,37f weisen auf dieses göttliche Handeln hin. Wer sich auf diese Art des Handelns einlässt, wird Sohn oder Tochter Gottes genannt (6,35). Solches Handeln ist aber untrennbar verbunden mit der anbrechenden Herrschaft Gottes. Dadurch wird es nicht zynisch von den Armen und Ohnmächtigen gefordert, sondern in der Logik der Feldrede ist ein solches Handeln möglich, weil Gott sich auf die Seite derer stellt, die dies tun. In Jesu Handeln, wie es im Evangelium erzählt wird, und in letzter Zuspitzung auch am Kreuz, wird dieses »so ist Gott« sichtbar und erfahrbar, und konsequenter Weise lässt das Lukasevangelium diesen Jesus, der sich in seinem gewaltlosen Handeln als »Sohn Gottes« (6,35) erweist, Stärkung und Trost durch einen Engel Gottes erfahren (22,43)¹⁰¹.

Wie sehr Lukas den noch im Angesicht des Todes für seine Verfolger betenden Jesus als Vorbild für Christinnen und Christen begreift, wird in der Apostelgeschichte an der literarischen Model-

tionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23 (FTS 26), Frankfurt a.M. 1978, 46; *Eduard Schweizer*, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982, 239; *Wolfgang Wiefel*, Das Evangelium nach Lukas (ThHK III), Berlin 1987, 396; *Josef Ernst*, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1993, 485. Unentschieden bleiben *Gerhard Schneider*, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11–24 (ÖTK 3/2), Gütersloh / Würzburg 1977, 483 und *Jacob Kremer*, Lukasevangelium (NEB), Würzburg 1988, 231. Gegen die Ursprünglichkeit votiert *Joseph A. Fitzmyer*, The Gospel According to Luke, Vol. 2 (AncB 28A), New York 1985, 1500.1503f.

100 Dieses Motiv der Unwissenheit wird in Apg 3,17; 13,27 fortgeführt.

101 Vgl. *Helmut Merklein*, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen, Stuttgart 1995, 219. Allerdings ist 22,43f textkritisch umstritten.

lierung der Steinigung des Stephanus deutlich, die sich deutlich an die Passion Jesu anlehnt. Auch Stephanus stirbt mit einer Vergebungsbitte für die Steine werfende Menge auf den Lippen (Apg 7,60), nachdem er zuvor seinen Geist dem »Herrn Jesus« anbefohlen hatte (Apg 7,59, vgl. Lk 23,46, dort an den Vater gerichtet), den er in einer Vision geschaut und dadurch Bestätigung erfahren hatte (Apg 7,55f), ähnlich wie der in Todesangst betende Jesus durch einen Engel gestärkt worden war (Lk 22,43).

(2) Lk 23,43: Auch in der Zusage an den einen der beiden Mitgekreuzigten wird ein zentraler Aspekt des lukanischen Jesusbildes verdichtet zum Ausdruck gebracht. Denn nach dem Lukasevangelium ist Jesus »gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist« (19,10), eine Charakterisierung, die durch eine Reihe von Erzählzügen im Lukasevangelium narrativ entfaltet wird: So wendet sich der lukanische Jesus in besonderer Weise den Sünderinnen und Zöllnern zu, spricht einer stadtbekanntem Sünderin die Vergebung Gottes zu (7,36–50), ermöglicht selbst einem Zöllner einen Neuanfang (19,1–10) und erzählt denen, die eine solche Praxis in Frage stellen, Gleichnisse von wiedergefundenen Verlorenen (15,1–32).

In dieses Bild des lukanischen Jesus ordnet sich das Gespräch des sterbenden Jesus mit den beiden Mitgekreuzigten ein. Noch im Sterben wendet sich der lukanische Jesus einem Verlorenen zu, und er sagt ihm die Rettung zu, und zwar *heute*. Dadurch werden zum ersten Tod und Auferstehung nicht auseinander dividiert, so wie auch Tod und Auferstehung Jesu als ein Zusammenhang begriffen werden: »Musste nicht der Messias dieses erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (24,26)¹⁰². Zum zweiten ist mit dem *Heute* ein wichtiges Stichwort des Lukasevangelium aufgegriffen: So hatten die Engel über die Geburt des Retters (σωτήρ) *heute* gejubelt (2,11), so hatte sich das Jesaja-Zitat, das Jesus identifiziert, *heute* vor den Augen und Ohren der Synagogenbesucherinnen und -besucher von Nazaret erfüllt (4,21), und so war dem Haus des Zachäus *heute* Rettung (σωτηρία) zuteil geworden (19,9). Dieses *heute* reicht – zum dritten – in die Geschichte der Leserinnen und Hörer hinein, die in dieses Drama der Rettung einbezogen werden.

Mit dem Zuspruch an den Mitgekreuzigten erweist sich der lukanische Jesus bis zum Schluss als der Retter, als der er durch das gesamte Evangelium gewirkt hatte (vgl. 6,9; 7,50; 8,36.48.50; 9,24; 17,19; 18,42; 19,10), auch – und gerade – wenn ihm in der Kreuzigungsszene in der dreimaligen Verhöhnung durch die Umstehen-

102 Vgl. Venetz, Evangelist (s.o. Anm. 97), 168.

den die Fähigkeit zu retten abgesprochen wird (23,35.37.39)¹⁰³. Er, dem indirekt sogar im Spott durch die Anführer des Volkes noch zugestanden worden war, dass er andere hatte retten können (23,35), bleibt dieser Retter (vgl. 2,11) bis zu seinem letzten Atemzug. So ist noch Jesu Sterben zugleich Zuwendung zu den Menschen, in ihm wird, wie im Fall der Feindesliebe, Gottes Solidarität mit den Menschen sichtbar. »Heil geschieht so, dass in Jesu Zuwendung zu Exekutoren und Exekutierten (34,43) Gottes Zuwendung zum Menschen sichtbar wird und daß es zur Erschütterung des Volkes, zum Gotteslob eines Heiden und zur fälligen Liebestat eines Randsiedlers kommt.«¹⁰⁴

(3) *Lk 23,46*: So wie das Lukasevangelium Jesus häufig als Betenden¹⁰⁵ und in einer engen Beziehung zu seinem »Vater« lebend gezeichnet hatte, so stirbt Jesus mit einem Gebet auf den Lippen. Dabei nimmt das Sterbewort des lukanischen Jesus nicht den Klageschrei aus Ps 22,2 auf, sondern den vertrauensvollen Ruf Ps 31,6. »Wenn Jesus als Martyrer stirbt und so auch bis in seinen Tod hinein Vorbild ist für diejenigen, die ihm nachfolgen, kann Lukas diesen Jesus nicht mit einem Verzweiflungsschrei sterben lassen. Nach Lukas zitiert Jesus einen anderen Psalmvers, nämlich den aus dem Abendgebet des frommen Juden (31,6), in dem dieser sein Leben in die Hände Gottes zurücklegt.«¹⁰⁶

Damit zeichnet sich der lukanische Jesus bis zum Schluss durch unzerstörbare Nähe und unerschütterliches Vertrauen zu Gott aus¹⁰⁷. Auch in der Rede des Petrus Apg 2,25–29 wird – unter Rückgriff auf Ps 16,8–11 (G) – ein Jesus beschworen, der angesichts des Todes auf seinen Gott vertraut. Ein solches Jesusbild kann nicht zum Motiv der Gottesferne und dem verzweifelten Schrei aus der Markuspassion passen¹⁰⁸. Der lukanische Jesus bleibt mit seinem Gott verbunden. Dieser Theologie entsprechend zerreißt in der

103 Vgl. *Fitzmyer*, *Lk* (s.o. Anm. 99), 1501.1514f; *Karl Löning*, Erinnerung und Erkenntnis. Zu den offenbarungstheologischen Leitmotiven der lukanischen Ostererzählungen, in: *Tiemo Rainer Peters / Thomas Pröpper / Hermann Steinkamp* (Hg.), *Erinnern und erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, 74–84, hier 75; *Joel B. Green*, *The Gospel of Luke* (NIC), Grand Rapids, Michigan / Cambridge 1997, 818.

104 *Schweizer*, *Lk* (s.o. Anm. 99), 241.

105 Vgl. *Lk* 3,21 vs. *Mk* 1,10; *Lk* 5,16 vs. *Mk* 1,45; *Lk* 6,12 vs. *Mk* 3,13; *Lk* 9,18 vs. *Mk* 8,27; *Lk* 9,28f vs. *Mk* 9,2; *Lk* 11,1; 22,41.44.

106 *Venez*, *Evangelist* (s.o. Anm. 97), 169; zum Abendgebet vgl. schon *Büchele*, *Tod* (s.o. Anm. 99), 84 mit Anm. 438; *Kremer*, *Lk* (s.o. Anm. 99), 233 (Abendliturgie im Tempel); *Wiefel*, *Lk* (s.o. Anm. 99), 400; *Ernst*, *Lk* (s.o. Anm. 99), 489.

107 Vgl. dazu u.a. *Büchele*, *Tod* (s.o. Anm. 99), 81–84 u.ö.

108 Vgl. *Löning*, *Funktion* (s.o. Anm. 62), 269–295, hier 270 Anm. 3.

lukanischen Erzählung der Tempelvorhang bereits vor Jesu Tod, so dass dieses Zeichen der Anwesenheit und des Handelns Gottes bereits vor Jesu Tod gegeben wird und von Leserinnen und Hörern bei seinem anschließend geschilderten Sterben mitgedacht werden muss. Und mehr: Im Erzählduktus wird dieses Zeichen zu einer göttlichen Bestätigung und Rehabilitierung des sterbenden Gerechten, der letzte Ruf Jesu nahezu zu einer Antwort auf dieses Zeichen. Eine vergleichbare Szenerie ist, wie bereits erwähnt, beim Tod des Stephanus Apg 7,55–60 gegeben.

Im Augenblick des Todes, anhand der letzten Worte des lukanischen Jesus, wird nochmals auf den Punkt gebracht, was während des gesamten Evangeliums über Jesus erzählt worden war: Gewaltlosigkeit und Feindesliebe, das Suchen und Finden der Verlorenen, das rettende Handeln und die unzerstörbare Gottesbeziehung. So lassen sich die letzten Worte Jesu als eine Deutung seines Lebens lesen. Angesichts des Todes, wenn alle Aktivitäten der Widersacher darauf gerichtet sind, Jesus zu töten und sein Werk zu zerstören, wird das formuliert, was sein *Leben* ausgemacht hatte. Dies kann durch die brutale Gewalt und den Tod nicht zerstört werden. Jesus bleibt der, der er war, und Gott ist auch am Tiefstpunkt dieses Lebens bei seinem Gerechten. Dies wird zu einem (Vor-)Bild verdichtet und bewahrt zur Nachahmung derer, die Jesus nachfolgen.

d) Jesu letzte Worte nach dem Johannesevangelium: Die Vollendung des Werkes (Joh 19,26f.28.30)

Auch das Johannesevangelium legt dem Gekreuzigten drei Sterbeworte in den Mund: So vertraut der Sterbende in einem ersten Wort seine Mutter und den Lieblingsjünger einander an (Joh 19,26f), sodann ruft er: »Mich dürstet!« (19,28), und als letztes Wort vor seinem Tod spricht er: »Es ist vollbracht« (19,30). Alle drei Worte sind auf dem Hintergrund des im Johannesevangelium gezeichneten Jesusbildes zu verstehen. Sie fokussieren noch einmal zentrale Aspekte des johanneischen Jesus und erlauben umgekehrt von der Sterbestunde aus einen interpretierenden Blick zurück auf das im Johannesevangelium erzählte Wirken Jesu¹⁰⁹.

(1) 19,26f: Nach der Kreuzigung Jesu (19,16b–18) lenkt das Johannesevangelium den Blick zunächst auf die Aktivitäten zweier

109 Leider war uns die angekündigte Untersuchung von Hans-Ulrich Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium* (BZNW 122), Berlin / New York 2004 noch nicht zugänglich.

»gegnerischer« Gruppen¹¹⁰: auf die im Hintergrund wirkenden führenden Persönlichkeiten der Römer (Pilatus, 19,19f) und der Juden (Hohepriester, 19,21f) und in der Folgeszene auf die Soldaten (19,23f), die die Kleider Jesu unter sich verteilen. Letzteren wird in einer $\mu\acute{\epsilon}\nu - \delta\acute{\epsilon}$ -Konstruktion kontrastierend eine Gruppe von vier Frauen gegenüber gestellt (19,25), die nun nicht in feindlicher Absicht unter dem Kreuz stehen, sondern solidarisch mit Jesus ausharren. In seiner letzten Stunde ist der johanneische Jesus also von den Seinen umgeben. Aus dieser Vierergruppe wird in 19,26 mittels des *Sehens Jesu* (Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν) zunächst die Mutter Jesu und gemeinsam mit dieser eine zusätzliche Figur, der geliebte Jünger, ins Blickfeld der Leserinnen und Leser gerückt. Keine der beiden Figuren ist namentlich genannt. Hingegen werden beide über ihre – nahe – Beziehung zu Jesus charakterisiert. Damit sind die Allernächsten Adressatin und Adressat der letzten Worte und Zeugin und Zeuge des Sterbens – und somit nach johanneischer Konzeption: der Erhöhung und Verherrlichung – Jesu.

Durch diese Konstellation erhält die Szene regelrecht testamentarischen Charakter. Der sterbende Jesus übergibt sein Vermächtnis an die ihm Nächststehenden und spricht, bezeugt von diesen, seine letzten Worte. Die Worte, die der Scheidende an seine Mutter und den Lieblingsjünger richtet, erschöpfen sich nicht darin, dass er Vorsorge für die Zukunft seiner Mutter trifft¹¹¹, so interessant dieser Erzählzug in sozialgeschichtlicher Hinsicht auch sein mag¹¹². Denn der johanneische Jesus steht durchwegs in Distanz zu seiner leiblichen Familie (vgl. 7,5) und auch zu seiner Mutter (vgl. 2,4). So ist nach weiteren Sinnebenen zu suchen:

110 Trotz der feindlichen Absichten der Akteure wird allerdings in der johanneischen Darstellung auf paradoxe Weise Verkündigung betrieben, indem zunächst der Titulus, der den Grund der Hinrichtung Jesu anzeigen soll, für glaubende Leserinnen und Leser das tatsächliche Königtum Jesu in drei Sprachen und damit weltweit proklamiert, und indem sodann die Kleiderverteilung explizit als schriftgemäß und damit dem Plan Gottes entsprechend charakterisiert wird.

111 Das wird in der Literatur verbreitet konstatiert, explizit z.B. *Rudolf Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium*. Dritter Teil: Kapitel 13–21 (HThK IV/3), Freiburg/Basel/Wien 1975, 325f; *Joachim Gnilka*, *Johannesevangelium* (NEB), Würzburg 1983, 145; *Brown*, *Death II* (s.o. Anm. 62), 1021–1026; *Jean Zumstein*, *Johannes 19,25–27*, in: ZThK 94 (1997), 131–154, hier 132–136 mit einer ausführlichen Begründung der Intertextualität als methodisch transparenten weiter führenden Weg der Interpretation; *Ulrich Wilckens*, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998, 297; *Christian Dietzfelbinger*, *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2: *Johannes 13–21* (ZBK NT 4), Zürich 2001, 301f.

112 Die Szene wirft ein Schlaglicht auf die mitunter prekäre Versorgungssituation alleinstehender Frauen.

a) Eine erste thematische Inklusion entsteht zwischen der (ersten) Erwähnung der Mutter Jesu in der Kana-Erzählung (2,1–12) und der Kreuzesszene. Wie die Mutter Jesu beim »ersten Zeichen« (2, 11) Jesu präsent war, so ist sie es wieder beim letzten Akt der Mission ihres Sohnes. Während die »Stunde Jesu« nach 2,4 zu jenem Zeitpunkt noch nicht gekommen war, so ist diese Stunde nun da (vgl. 12,23; 13,1; 17,1).

b) Indem der sterbende Jesus seine Mutter an den Lieblingsjünger und diesen an seine Mutter verweist, stiftet er vom Kreuz herab neue »verwandtschaftliche« Beziehungen: Er macht seine leibliche Mutter zur »Mutter« des geliebten Schülers, und macht diesen zu deren »Sohn«. Damit erklärt er implizit den geliebten Jünger zu seinem »Bruder«¹¹³. Er, der in den johanneischen Passionserzählungen als Vertrauter und Interpret (13,23–26) sowie als solidarischer Begleiter Jesu (18,15f¹¹⁴; 19,26) gezeichnet worden war, übernimmt nach Jesu Weggang dessen Stelle und wird als autorisierter Zeuge und Interpret der Geschehnisse (19,35; 21, 24) zum Kristallisationspunkt der neuen Gemeinschaft. Diese neuen familiären Beziehungen werden auch im Fortgang der Erzählung sichtbar, wenn Maria von Magdala in 20,17 vom Auferstandenen den Auftrag erhält, »meinen Brüdern« die Botschaft von seinem Aufstieg »zu meinem Vater und zu eurem Vater« zu bringen, so dass sich hier erfüllt, was 1,12 vorgezeichnet ist, dass nämlich diejenigen, die den Logos aufnehmen, die Macht erhalten, Kinder Gottes zu werden¹¹⁵. Mit der Stiftung der neuen Beziehungen werden 19,26f zugleich prägende Themen der Abschiedsre-

113 Vgl. die Liste der Literaturbelege bei *Joachim Kügler*, *Der Jünger, den Jesus liebte*. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (SBB 16), Stuttgart 1988, 254, Anm. 3 oder auch *Karl Löning*, *Das Frühjudentum als religionsgeschichtlicher Kontext des Neuen Testaments*, in: *Hubert Frankemölle* (Hg.), *Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments*, Freiburg / Basel / Wien 2000, 48–68, hier 68. *Kügler*, *Jünger* 254f lehnt diese Deutung allerdings selbst ab.

114 Auch wenn hier der »andere« Jünger nicht explizit als der charakterisiert wird, »den Jesus liebte«, so sprechen doch das in der joh Redaktion zu beobachtende narrative Konzept hinsichtlich dieser Erzählfigur sowie deren Zwillingsbruderschaft mit Petrus dafür, den geliebten Jünger auch in 18,15f zu identifizieren; vgl. *Michael Theobald*, *Der Jünger, den Jesus liebte*. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion, in: *Hubert Cancik / Hermann Lichtenberger / Peter Schäfer* (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS Martin Hengel 70, Bd. III: Frühes Christentum, Tübingen 1996, 219–255, hier 222–224.

115 *Löning*, *Frühjudentum* (s.o. Anm. 113), 68; vgl. auch *Klaus Wengst*, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2: Kapitel 11–21 (ThK NT 4,2), Stuttgart 2001, 258.

den aufgenommen: Neben dem zentralen Anliegen der Einheit – Lieblingsjünger und Mutter werden aneinander verwiesen, die eine vom anderen *in das Eigene aufgenommen* – das des Weggangs Jesu von den Seinen. Nun wird eine Gemeinschaft geschaffen, die es möglich macht, in der Zeit der Abwesenheit des Erhöhten zu leben. So wird der Moment des Sterbens Jesu zur Geburtsstunde der johanneischen Gemeinde¹¹⁶ und der Moment des Todes und des Abschieds zu einem Moment, der Zukunft für die Hinterbliebenen in sich trägt¹¹⁷.

c) Ein weiterer thematischer Faden ergibt sich aus dem Liebesmotiv, das die gesamten Abschiedsreden durchzogen hatte und sich nun konkretisiert. Wie Jesus Zu Beginn der Passionserzählungen charakterisiert worden war, dass er nämlich die Seinen *bis zum Ende* (εἰς τέλος) *liebte* (13,1), so wird er nun, am Ende, in der Stunde des Todes, gezeichnet. Wie er den Seinen aufgetragen hatte, einander zu *lieben*, wie er sie *geliebt* hatte (13,34f), so handelt er nun noch einmal und zum letzten Mal an ihnen, und so handeln auch diejenigen, die hier am Kreuz ausharren: die Frauengruppe, die im Kontrast zu den Soldaten gezeichnet worden war, die sich an seiner Habe bereicherten, und besonders der von Jesus *geliebte* Jünger, der die Mutter *von dieser Stunde an* bei sich aufnahm (19,27)¹¹⁸.

(2) 19,28.30: Eine vergleichbare Inklusion zum Beginn der Passionserzählungen ist auch bei den beiden anderen Sterbeworten Jesu gegeben. Wie Jesus in 13,1 als um seine Stunde *Wissender* (εἰδώς) dargestellt wird, und wie er nach 18,4 *weiß* (εἰδώς), was mit ihm geschehen würde, so *weiß* (εἰδώς) Jesus in 19,28, dass nun alles vollendet ist. Noch einmal wird hier auch die Liebe Jesu zu den Seinen *bis zum Ende* (εἰς τέλος 13,1) wieder aufgenommen, wenn nun, in der Todesstunde, davon die Rede ist, dass jetzt alles vollendet sei (τετέλεσται 19,28), und wenn Jesus als sein letztes Wort das τετέλεσται spricht (19,30). Das zuvor gesprochene »mich dürstet« (19,28) ist nach der textinternen Begründung nicht (nur) die Äußerung eines qualvoll Leidenden, sondern der Gekreuzigte sagt dies, damit die Schrift vollendet werde (τελειωθῆ 19,28), ja er selbst setzt mit seinem Wort ein Geschehen in Gang,

116 Darauf wird in der Literatur verbreitet hingewiesen; vgl. z.B. *Josef Blank*, Das Evangelium nach Johannes, 3. Teil (GSL.NT 4/3), Düsseldorf 1977, 124f; *Zumstein*, Joh 19 (s.o. Anm. 111), 138–141.152; *Udo Schnelle*, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 289.

117 Vgl. *Dietzfelbinger*, Joh II (s.o. Anm. 111), 302.

118 Vgl. mit jeweils unterschiedlicher Akzentsetzung *Blank*, Joh III (s.o. Anm. 116), 124f; *Wilckens*, Joh (s.o. Anm. 111), 296.298; *Dietzfelbinger*, Joh II (s.o. Anm. 111), 302; *Wengst*, Joh II (s.o. Anm. 115), 258f.

das zu dieser Schrifterfüllung führt¹¹⁹. Mit dieser Schriftgemäßheit – es werden Ps 22,16 und 69,22 aufgenommen – kommt inmitten des fürchterlichen Geschehens Gott selbst ins Spiel. Es wird deutlich, dass letztlich er es ist, der hier sein Werk zu Ende führt¹²⁰. So bleibt der Gekreuzigte bis zum Schluss im Einklang mit seinem Vater, wie bereits der johanneische Jesus seinen gesamten Weg als Erfüllung des Willens Gottes begreift, von dem er sich gesandt weiß (4,34). Auch die Passion ist davon nicht ausgenommen: Wie Jesus unmittelbar vor seiner Passion den Kelch von seinem Vater entgegengenommen hatte (18,11), so signalisiert der Durst des Gekreuzigten, dass er ihn nun austrinken würde¹²¹. Im schlussendlichen τετέλεσται (19,30) wird noch einmal das gesamte Werk Jesu zusammengefasst. Er hat vollendet, wozu ihn der Vater gesandt hatte: der Welt das Leben zu geben (12,49f; 17,2)¹²². Er hat die Seinen bis zum Ende geliebt (13,1)¹²³. Nun kann er seinen Geist übergeben und zum Vater hinübergehen (13,1) bzw. zurückkehren (13,3). Ob er den Geist dem Vater¹²⁴ oder aber den Zurückbleibenden¹²⁵ übergibt, lässt die elliptische Formulierung des Textes offen. Im ersten Fall wäre die Rückkehr des vom Vater Gesandten im Blick, im zweiten die Zukunft derer, die er bis zur Vollendung geliebt hatte¹²⁶.

Der johanneische Jesus bleibt damit auch im Sterben der Souveräne, der mit seinem *Handeln* – das Sehen 19,26, das Nehmen des Essigs und das aktiv formulierte Sterben 19,30 – und seinem *Wort* das Geschehen bestimmt. Mit der Stiftung der neuen Beziehungen (19,26f) werden die Aspekte von Einheit, Gemeinschaft und

119 Vgl. *Esther Straub*, Kritische Theologie ohne ein Wort vom Kreuz. Zum Verhältnis von Joh 1–12 und 13–20 (FRLANT 203), Göttingen 2003, 169.

120 Vgl. *Wengst*, Joh II (s.o. Anm. 115), 260.

121 Vgl. *Schnackenburg*, Joh III (s.o. Anm. 111), 331; *Felix Porsch*, Johannesevangelium (SKK 4), Stuttgart 1988, 206; *Zumstein*, Joh 19 (s.o. Anm. 111), 145; *Schnelle*, Joh (s.o. Anm. 116), 290; *Dietzfelbinger*, Joh II (s.o. Anm. 111), 304.

122 Vgl. *Porsch*, Joh (s.o. Anm. 121), 206.

123 *Blank*, Joh III (s.o. Anm. 116), 128; *Schnelle*, Joh (s.o. Anm. 116), 290f; *Dietzfelbinger*, Joh II (s.o. Anm. 111), 304; *Wengst*, Joh (s.o. Anm. 115), 261.

124 Damit würde die Stelle im Licht von Joh 16,28 interpretiert; vgl. *Schnackenburg*, Joh III (s.o. Anm. 111), 332; *Jürgen Becker*, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11–21 (ÖTK4/2), Gütersloh 1981, 702; *Wilckens*, Joh (s.o. Anm. 111), 298; *Dietzfelbinger*, Joh II (s.o. Anm. 111), 305; *Wengst*, Joh II (s.o. Anm. 115), 261; *Straub*, Theologie (s.o. Anm. 119), 171.

125 Damit würde die Stelle im Licht von Joh 7,37–39 gelesen; vgl. *Porsch*, Joh (s.o. Anm. 121), 206; *Brown*, Death II (s.o. Anm. 62), 1080–1083; *Zumstein*, Joh 19 (s.o. Anm. 111), 146.

126 Offen bleibt die Frage bei *Ludger Schenke*, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 362.

auf Wissen und Teilhabe basierende Freundschaft aus dem Evangelium aufgenommen, die in der Stunde des Todes eine Zukunft für die Zurückbleibenden in sich bergen. Mit dem vom Sterbenden artikulierten Durst (19,28) wird die unauflösliche Verbundenheit des johanneischen Jesus mit seinem Vater artikuliert, mit dem »es ist vollbracht« das gesamte Werk Jesu bestätigt und vollendet. So lassen die drei johanneischen Sterbeworte eine vergleichbare Funktion wie die letzten Worte Jesu in den anderen Evangelien erkennen, in den kurzen Sentenzen des Sterbenden angesichts des Todes noch einmal den »ganzen« Jesus des Evangeliums aufscheinen zu lassen und so mit dem Tod nicht den Abbruch einer Lebensgeschichte, sondern Zukunft und Leben zu formulieren – für den Sterbenden ebenso wie für diejenigen, die zurückbleiben.

11. Angesichts des Todes das Leben formulieren

Todesstunden bedeutender Menschen sind Momente, die in der biblischen und außerbiblischen Literatur gern durch fiktive Abschiedsreden ausgestaltet werden. Dabei werden – so hat der Durchgang durch zahlreiche Abschiedsreden Sterbender ergeben – in den Abschiedsreden keine Blicke über die Schwelle des Todes ins Jenseits geworfen, und die Reden erlauben daher keine Rückschlüsse auf die Einstellung der Scheidenden zu Tod und Jenseits. Vielmehr haben sie sich als gegebenen Ort erwiesen, am Abschluss umfassenderer Lebensgeschichten dieselben auf das Wesentliche zu fokussieren.

Dennoch wäre es völlig unangemessen, vorschnell von »der« Gattung »Abschiedsreden« zu sprechen. Zwar weisen die Abschiedsreden eine relativ einheitliche Rahmung durch die Konstatierung des bevorstehenden Todes (A), die Versammlung der Zuhörerschaft (B), die Rede selbst (C), durch Todes- (D) und Bestattungsnote (E) auf. Doch was die weitere Gestaltung der Reden (C) angeht, ließen sich im Gang durch die Belege mindestens fünf Gruppen oder Grundmodelle unterscheiden.

Während sich die erste Gruppe nur auf die Regelung der Bestattung im Land der Verheißung bezog, wird der Blick in den anderen, tendenziell späteren Gruppen über Segenssprüche ausgeweitet zu paränetischen Reden, die angesichts des Todes noch einmal das Lebensganze des Sterbenden interpretieren und die Quintessenz der Lebensgeschichte(n) in paränetischer Absicht als Vermächtnis an die Leserinnen und Leser weitergeben. Diese wird in den letzten Worten Jesu am Kreuz – über die konventionel-

len Abschiedsreden hinaus – nochmals in einzelnen Sätzen verdichtet, die sich wie die ausführlichen Abschiedsreden selbst rückblickend als Schlüssel zum Verständnis der Lebensgeschichte(n) erweisen.