

# PSALMEN UND CHRISTOLOGIE

Andreas Michel

## 1. EINLEITUNG: DIE BEDEUTUNG DER PSALMEN FÜR DIE CHRISTOLOGIE

Der Einfluss der Psalmen auf die Entwicklung der Christologie bzw. auf die durch die Zeiten durchaus differenzierten kirchlichen Perspektiven auf die Person Jesus von Nazareth ist kaum zu überschätzen. Im Neuen Testament – aber auch in den Texten von Qumran – zählt das Psalmenbuch, zumal in seiner Septuaginta-Fassung, zusammen mit dem Jesaja-Buch zu den meistrezipierten alttestamentlichen Texten. Nicht selten transportieren diese Rezeptionen im weitesten Sinn christologische Sinngehalte: Beim Hebräerbrief geschieht dies in einer Dichte, dass man dessen christologischen Wurf mit besonderem Recht als »Psalmen-Christologie«<sup>1</sup> bezeichnen könnte. Die Einspielung von Psalmenzitat und -anspielungen in der markinischen und auch schon der vormarkinischen Passionserzählung, am prominentesten Ps 22,2 in Mk 15,34 (par Mt 27,46), bildet das Grundgerüst dieser ältesten greifbaren Darstellung zum Sterben Jesu. Die Heranziehung von Ps 118,22 hat im »Gleichnis von den bösen Winzern« (Mk 12,10–11 par Mt 21,42 und Lk 20,17) früh versucht, die Bedeutung und den Tod Jesu mit Hilfe der Heiligen Schrift Israels zu erfassen. Der vielrezipierte erste Vers von Ps 110 hat nicht nur bei der Formulierung der frühesten Erhöhungschristologie, sondern auch bei der Rechtfertigung des *kyrios*-Titels für den erhöhten Christus (Mk 12,35–37 par Mt 22,41–45 und Lk 20,41–44) eine prominente Rolle gespielt, zumindest im hellenistisch-griechischsprachigen frühen Christentum.<sup>2</sup> Das aus dem nizänischen Glaubensbekenntnis

<sup>1</sup> Erich Zenger urteilt insgesamt über die neutestamentliche Christologie, dass sie »weithin« Psalmen-Christologie sei, vgl. ZENGER, Erich, Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1). Stuttgart, 8., vollständig überarbeitete und von Christian Frevel herausgegebene Aufl. 2012, 451.

<sup>2</sup> Ps 110 hat mit der Botenspruchformel in V. 1 als Psalm einen ausdrücklich prophetischen Anspruch, bietet in V. 4 einen Gottesschwur und ist z.T. kryptisch formuliert – das ist bester Nährboden für eine reiche Interpretations- und Rezeptions-

einflussreich gewordene »gezeugt« wäre – mit antiarianischem »nicht geschaffen« – ohne Ps 2,7 und Jes 9,5 und dessen Vermittlung über Mt 2,16.20 wohl nie so formuliert worden.<sup>3</sup> Musste das zwangsläufig so kommen? Welche Prozesse, Vorbehalte, Alternativen zeigen sich dahinter?

## 2. JESUANISCHE DISTANZIERUNGEN GEGENÜBER PSALMEN

Diese enorme Wirkung einzelner Psalmen im Blick auf die Christologie erstaunt mit Blick auf verschiedene neutestamentliche Texte durchaus. Vier Texte möchte ich ansprechen.

Bei der wohl aus der Logienquelle stammenden Versuchungserzählung Jesu (Mt 4,1–11 par Lk 4,1–13)<sup>4</sup> zeigt sich der erste merkwürdige Befund: Nur der Teufel trägt Psalmen vor, nämlich Ps 91,11–12, vgl. Mt 4,6 (par Lk 4,10–11): »Seinen Engeln befiehlt er, dich auf ihren Händen zu tragen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt.«<sup>5</sup> Theologisch und deshalb christologisch korrekt, so die Botschaft der Versuchungserzählung, lässt sich nur mit der Tora, besser noch mit dem Deuteronomium als Tora in der Tora argumentieren, so wie der matthäische Jesus dies mit Dtn 8,3; 6,16 und dem aus Dtn 5,9 und 6,13 kombinierten letzten Zitat tut. Im Diskurs der Schriftargumentation ist die Tora den Psalmen haushoch überlegen,

geschichte. Mit der offenkundig messianischen Interpretation in zeitgenössischen Judentum – vgl. die Melchisedek-Gestalt in 11QMelch – und mit den Möglichkeiten des doppelten κύριος bei gleichzeitiger davon unterschiedener Davids-Figur und dazu mit den Gerichts- und Herrschaftsallusionen musste dieser Psalm geradezu ins Zentrum neutestamentlicher Psalmen-Christologie rücken.

<sup>3</sup> Dazu kommt die Taufperikope, in der m.E. doch auch auf Ps 2,7 angespielt wird: So wird in Mk 1,11 mit göttlicher Psalmen-Stimme und Autorität Christologie getrieben. Freilich ist der Anspielungscharakter umstritten. Dass die Königspsalmen eine solch bedeutende Rolle spielen, hat mit ihrer messianischen Interpretation und teilweise auch der davidischen Zuordnung zu tun. Das ist hinlänglich bekannt und soll nicht Gegenstand dieses Artikels sein. Auffällig ist aber, dass die größeren Königspsalmen Ps 2; 45; 72; 110 im derzeitigen Evangelischen Gesangbuch fehlen, vielleicht, weil sie nicht als Gebete formuliert sind, vielleicht aber auch wegen der in ihnen liegenden Interpretationsschwierigkeiten in Bezug auf Macht und Gewalt oder sogar christologische Rezeption.

<sup>4</sup> Zu diesem Text vgl. MICHEL, Andreas, Die Versuchung bzw. Erprobung Jesu in Mt 4,1–11. Anmerkungen zum Thema Christologie und Deuteronomium. In: BUSSE, Ulrich/REICHARDT, Michael/THEOBALD, Michael (Hgg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. FS Rudolf Hoppe (Bonner Biblische Beiträge 166). Göttingen 2011, 73–85. Der Artikel ist wesentlich als Artikel zu Mk 4,1–11 in Druck gegangen.

<sup>5</sup> Wenn nicht anders angegeben, wird die Einheitsübersetzung zitiert.

zugespitzt formuliert die christologische Argumentation mit den Psalmen demgegenüber eine geradezu satanische Versuchung.<sup>6</sup>

Wie heikel eine christologische Argumentation mit den Psalmen sein kann, in denen polytheistische Spurenelemente kaum zu übersehen sind, zeigt implizit Joh 10,34.<sup>7</sup> Dort argumentiert der johanneische Jesus gegenüber »den Juden« mit Ps 82,6 »Heißt es nicht in eurem Gesetz: Ich habe gesagt: Götter seid ihr?«, sozusagen als Lockerungsübung gegen einen überzogenen Monotheismus, um also in der mit »den Juden« geteilten und gemeinsam gültigen Heiligen Schrift<sup>8</sup> eine Basis dafür zu finden, dass der hohe Anspruch Jesu in Bezug auf den göttlichen Vater keine Blasphemie darstellen muss. Das Problem ist nur: Während das Johannesevangelium in seinem exegetischen Verständnis in den »Göttern« offenkundig jene sieht, »zu denen das Wort Gottes geschah« – πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο –, ist V. 6 in der Ursprungsbedeutung des Psalms offenkundig polytheistisch formatiert,<sup>9</sup> was in der damaligen zeitgenössischen Diskussion durchaus noch zu argumentativen Problemen geführt haben könnte.<sup>10</sup> Tatsächlich könnte man sich den Psalmvers 82,6 mühelos bei der dritten matthäischen Versuchung im Mund des Teufels vorstellen, um Jesus in seinem Anspruch, »Sohn Gottes« zu sein, zu einer mindestens verbalen Verletzung des überlieferten Monotheismus zu verführen. Es hängt eben doch nicht nur davon ab, was jemand sagt, sondern auch wer etwas in welcher Absicht äußert.

Verbaliter ist offenkundig auch die Argumentation des markinischen Jesus mit Psalm 110,1 in Mk 12,35–37 auf zumindest kontextuelle Akzeptanzprobleme gestoßen, übrigens wieder in Konkurrenz

<sup>6</sup> Darauf liegt m.E. der stärkere Akzent, was nicht ausschließt, dass mit der Anzietierung speziell von Ps 91 in Mt 4,6 ein falscher, weil magischer Wunderbegriff abgelehnt wird – dazu vgl., auch mit dem Verweis auf eine praktisch zeitgenössische, wohl apotropäische Verwendung von Ps 91 seit der Mitte des 1. Jhs., ERICH ZENGER, in: HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich, Psalmen 51–100. Freiburg/Br. u.a. 2000, 626.

<sup>7</sup> Zu diesem Vers und seinem Kontext vgl. THEOBALD, Michael, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12. Regensburger Neues Testament. Regensburg 2009, 699.

<sup>8</sup> In Joh 10,34 verkürzend als »Tora« bezeichnet, gemeint sind dort in einem weiteren, rabbinischen Verständnis auch die Psalmen, deshalb dann in 10,35 die Bezeichnung »die Schrift«, dazu vgl. THEOBALD, Johannes, 700. Von der Entgegensetzung von Tora und Psalmen, wie sie die synoptische Versuchungsparikope auszeichnet, ist an dieser Stelle im Johannesevangelium nichts mehr zu spüren.

<sup>9</sup> Zum Psalm und seiner nicht ganz unstrittigen Interpretation speziell im Blick auf seinen vermutlich polytheistischen Hintergrund vgl. ZENGER in: HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 51–100, 479–492, speziell zu V. 6 ebd. 488–489.

<sup>10</sup> Dazu WENGST, Klaus, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1. Stuttgart 2000, 396, so auch THEOBALD, Johannes, 700.

zu Tora- bzw. Deuteronomiumstexten. Dazu muss man den Zusammenhang mit Mk 12,28–34 beachten: Im Rahmen der Streitgespräche von Mk 12 sind die Verse 28–34 mit ihrem sympathischen jüdischen Schriftgelehrten ganz offensichtlich dazu geeignet, den markinischen Jesus mit seinem Doppelgebot der Liebe als tief in der anerkannten jüdischen Tradition verankert zu erweisen. Zu dieser jüdischen Tradition gehört zuerst die Anerkennung des Gottes Israels als des einzig wahren Gottes, von Jesus in den Versen 29–30 ausführlich belegt mit dem Zitat des Sch<sup>e</sup>ma Jisrael in der Kurzvariante von Dtn 6,4–5 und vom Schriftgelehrten emphatisch zustimmend unterstrichen mit der teilweisen Wiederholung des Sch<sup>e</sup>ma Jisrael unter Hinzuziehung des kompromisslos explizit-exklusiv monotheistischen Teilverses aus Dtn 4,35 (οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ, mit variierendem ἄλλος statt ἔτι, vgl. zu dieser Variante Ex 8,6 und Jes 45,21). Damit wird auch innerhalb des Markusevangeliums eine endgültige Klarstellung vollzogen: Der markinische Jesus ist strenger und im Judentum selbstverständlich anerkannter Monotheist.<sup>11</sup> Nach dem wuchtig gedoppelten markinischen κύριος εἷς ἐστίν (12,29) bzw. εἷς ἐστίν (12,32), also nach der Formulierung des großen Konsenses mit dem Judentum, folgt aber mit Mk 12,35–37 ein gegenüber dem Judentum eher abgrenzender christologischer Text, und das in denkbar ungeschickter Abfolge und Form: Denn der Text redet mit Ps 110,1 von zwei κύριοι, direkt nach dem zweimaligen (κύριος) εἷς ἐστίν, das die Lesenden noch im Ohr haben. Ganz unabhängig davon, wie man die Übereinstimmungen zwischen den Seitenreferenten Mt und Lk literar- bzw. quellenkritisch erklären will,<sup>12</sup> ist es bezeichnend, dass die beiden die Zitation des Sch<sup>e</sup>ma Jisrael, zumal im Munde Jesu, unterlassen und Lk auch gleich den direkten Anschluss von Mk 12,35–37.<sup>13</sup> Aus der Perspektive von Dtn 6,4 ist Ps 110,1 –

<sup>11</sup> Sehr instruktiv zum Thema Monotheismus und Christologie im Markusevangelium: GUTTENBERGER, Gudrun, Die Gottesvorstellung im Markusevangelium (BZNW 123). Berlin – New York 2004.

<sup>12</sup> Angesichts der gehäuften minor Agreements von Mt und Lk verwundern nicht die differenzierten Überlegungen, ob es eine Doppelüberlieferung zum Doppelgebot der Liebe auch in Q gegeben hat oder eine davon eigenständige getrennte Doppelüberlieferung, die Lk und Mt vorlag, neben anderen Möglichkeiten, dazu vgl. WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5). Tübingen 2008, 392 bzw. auch schon LUZ, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband. Mt 18–25 (EKK I/3). Zürich u.a. 1997, 270–271.

<sup>13</sup> Bei Lk wundert man sich ohnehin nicht, dass er den Akzent Gottesliebe durch die Weglassung des Anfangs des Sch<sup>e</sup>ma Jisrael (Dtn 6,4) verstärkt und nur Dtn 6,5 mit dem pallelierten Stichwort »lieben« beibehält: Lk muss wegen der nachfolgenden Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29ff.) den Text zugunsten der Nächstenliebe umpolen. Mk 12,35–37 folgt erst viel später, in Lk 20,21–44. Als mutmaßlicher Heidenchrist zeigt Lk ohnehin keine übermäßige Sensibilität für eine eher

nach der Septuaginta – eben ein schwieriger Text, deshalb lässt Mt in diesem Fall lieber gleich die eher peinliche Perspektive weg.

Ermuntern Texte wie die Versuchungsperikope zu einer gewissen theologischen Reserve bei der Benutzung von Psalmen für die christologische Argumentation, lässt sich an anderer Stelle im Matthäusevangelium sogar vielleicht eine implizite Distanzierung des matthäischen Jesus von einem bzw. mehreren Psalmen erkennen: Zumindest ist das für die jesuanische Formulierung der Feindesliebe in Mt 5,43 »Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen« vermutet worden. Zwar »findet sich ein Gebot, den Feind zu hassen, im Alten Testament nicht«, so zu Recht Matthias Köckert,<sup>14</sup> es ist aber doch so, dass sich relevante Texte speziell im Psalter verdichten, Köckert verweist besonders auf Ps 139,19–22, dazu auf Ps 31,7 und Ps 119,113–120.<sup>15</sup> Weil keiner dieser Texte im strengen Sinne als Aufforderung formuliert ist, spricht zwar manches dafür, als konkreten zeitgeschichtlichen Hintergrund der Behauptung des matthäischen Jesus auch dualisierende Aussagen, wie sie sich in Qumrantexten finden,<sup>16</sup> anzunehmen oder auch gleich Erfahrungen mit der zelotischen Bewegung, bei der solche Haltungen – den römischen Feind hassen – sicher üblich gewesen sein dürften. Aber der Hintergrund der Psalmen ist schon dann wieder gegeben, wenn man mit Köckert annimmt, dass in Ps 139, der auch wegen seines aramaisierenden Vokabulars ohnehin ziemlich jung sein dürfte, ein im Grunde frühqumranischer Text vorliegt.<sup>17</sup> Pflichten man zudem Ulrich Luz bei, dass »(d)as Gebot der

jüdisch inspirierte »Monotheismusdebatte«, die mit der anwachsenden christologischen Reflexion zu kämpfen hatte. Dahingegen dürfte die matthäische Kurzvariante sehr wohl auf die spezifische Sensibilität für die innerjüdische Diskussion zurückgehen, zumal Mt selbst das Prinzip verlautbaren lässt: »Niemand kann zwei Herren dienen« (Mt 6,24). Bei Mt folgt auf die Frage nach dem wichtigsten Gebot – aber eben ohne den Beginn des Sch<sup>e</sup>ma Jisrael – entsprechend dem markinischen Aufbau die Perikope mit Ps 110,1.

<sup>14</sup> Vgl. KÖCKERT, Matthias, Nächstenliebe – Fremdenliebe – Feindesliebe. In: WITTE, Markus/PILGER, Tanja (Hgg.), *Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum (Studien zu Kirche und Israel. NF 1)*. Leipzig 2012, 31–53, 46.

<sup>15</sup> KÖCKERT, Nächstenliebe, 46 Anm. 54. Zusätzlich nennt er unter »vgl.« die »Texte zur Erbfeindschaft mit Moab und Amaleq in Dtn 23,6; 25,19«.

<sup>16</sup> Zu den Belegen KÖCKERT, Nächstenliebe, 46 Anm. 55.

<sup>17</sup> Dazu KÖCKERT, Matthias, *Ausgespäht und überwacht, erschreckend wunderbar geschaffen: Gott und Mensch in Psalm 139*. In: *ZThK* 107 (2010) 415–447, besonders 446: »Die Berührungen von Psalm 139 mit Qumran, vor allem in den Versen 16.19–22, sind so auffällig, dass man die Heimat des Psalms in einem verwandten geistigen Milieu im Vorfeld der Abspaltung jener Gruppe vom Jerusalemer Pries-

Feindesliebe [...] einer der zentralsten christlichen Texte<sup>18</sup> ist, dann liegt im Kontext dieses zentralen christlichen Textes in 5,44 eine ebenso enorm wichtige jesuanische Distanzierung von eher psalmentypischen alttestamentlichen Aussagen und damit auch vom Psalter vor.<sup>19</sup> Freilich reicht mit einiger Sicherheit keine dieser Distanznahmen über die Logienquelle (Mt 4,6 par), das Markusevangelium (Mk 12,28–37)<sup>20</sup> oder gar über das Matthäusevangelium (Mt 5,43)<sup>21</sup> auf den historischen Jesus zurück.

### 3. JESUS UND DIE PSALMEN ANHAND DES LETZTEN WORTES JESU

Die Frage der Rückführung auf den historischen Jesus wird bei den beiden großen Psalmenziten im Mund des neutestamentlichen Jesus, nämlich Ps 118,22<sup>22</sup> und Ps 22,2<sup>23</sup>, doch anders und intensiver zugunsten Historizität diskutiert. Ganz unabhängig von der Frage der Rückführbarkeit auf den historischen Jesus ist auf der Ebene des jetzt vorliegenden Textes der Evangelien offenkundig, dass der neutestamentliche Jesus insgesamt ein ausgesprochener Liebhaber der Psalmen ist. Allein mit diesen beiden positiven Psalmenziten in ihrem jeweiligen zentralen Kontext – dem Gleichnis von den bösen Winzern und der Sterbeszene bei der Kreuzigung – sind die Bedenken, die sich von den Texten im vorausgehenden Abschnitt ergeben oder ergeben haben mögen, schnell erledigt. Diese beiden Zitate sind also echte Schwergewichte und sie sind im Gegensatz zu den reserviert klingenden Perikopen ausdrücklich. Deswegen lohnt es sich, bei

tertium vermuten darf.« Köckert denkt sich Ps 139 daher in »spätpersischer, wenn nicht sogar frühhellenistischer Zeit« entstanden, ebd. 426.

<sup>18</sup> LUZ, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband. Mt 1–7 (EKK I/1). Zürich – Neukirchen-Vluyn, 5. völlig neubearb. Aufl. 2002, 403.

<sup>19</sup> Diese Distanzierung des matthäischen Jesus von den Psalmen passt durchaus zum Kontext, vornehmlich zu Mt 5,17–19, dem es um die Gültigkeit von Tora und Propheten geht. Dazu zählen die Psalmen nicht.

<sup>20</sup> Man kann darüber diskutieren, ob der Zusammenhang der Schulgespräche in Mk 12,13ff. teilweise vormarkinisch ist, vgl. dazu die Hinweise von DSCHULNIGG, Peter, Das Markusevangelium (ThK.NT 2). Stuttgart 2007, 43, der sich eher skeptisch bzgl. der Ursprünglichkeit des Zusammenhangs äußert, 12,35–37 aber ohnehin nicht zu 12,13–34 rechnet: Ganz sicher geht der Zusammenhang von Mk 12,28–34 und Mk 12,35–37 nicht auf den historischen Jesus zurück.

<sup>21</sup> Die Formulierung in sog. Antithesen ist fraglos matthäisch.

<sup>22</sup> Zu Ps 118,22 vgl. z.B. DSCHULNIGG, Markusevangelium, 312–313, der freilich festhält, dass es ein Minderheitenvotum darstellt, Mk 12,10–11 nicht für eine sekundäre frühkirchliche Erweiterung zu halten.

<sup>23</sup> Zu Ps 22,2 vgl. THEOBALD, Michael, Der Tod Jesu im Spiegel seiner »letzten Worte« vom Kreuz. In: ThQ 190 (2010) 1–30.

einem der beiden kurz nachdenklich zu verweilen, konkret beim letzten artikulierten Wort des markinischen Jesus in Mk 15,34.<sup>24</sup>

### 3.1. Mk 15,34 und Ps 22,2

Die Frage der Authentizität von Mk 15,34 muss hier nicht entschieden werden und kann es auch nicht.<sup>25</sup> Interessanter ist die Frage, was dieses letzte artikuliert Wort des Sterbenden auf der Ebene des Markusevangeliums insinuiert und d.h. wie die Dramaturgie und die Zeichnung der markinischen Jesusfigur verstanden sein will.<sup>26</sup> Aus meiner Sicht ergeben sich drei Überlegungen, die ich dann in die Diskussion von Alternativen münden lassen möchte – sie stellen die Leistung von Ps 22,2 noch einmal eindrücklicher heraus.

Erstens: Mk und ggf. schon die vormarkinische Passionserzählung will Jesus durch die Einspielung von Psalmenzitate vor allem aus Ps 22, die rückläufig auf Ps 22,2 zulaufen, als leidenden Gerechten charakterisieren, und zwar im Sinne der diesbezüglichen Vorstellungen des Weisheitsbuches, die für das Markusevangelium insgesamt leitend sind.<sup>27</sup> Von Mk 15,34 führt über die apokalyptischen Ereignisse ein direkter Weg zum Bekenntnis des römischen Centurio in Mk 15,39, dass der Gekreuzigte ein Sohn Gottes »war«, und d.h. im Sinne von Weish 2,16.18 ein leidender Gerechter.<sup>28</sup> Die Ereignisse

<sup>24</sup> Auch die Zitate von Ps 118 sind methodisch interessant, vor allem, wenn sie Testimoniensammlungen entstammen sollten, dazu vgl. GROSS, Walter, Wer dominiert? Methodische Probleme mit neutestamentlichen Rezeptionen alttestamentlicher Texte. In: EISELE, Wilfried/SCHÄFER, Christoph/WEIDEMANN, Hans-Ulrich (Hgg.), Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald (HBS 74). Freiburg/Br. u.a. 2013, 377–394, 378–387.

<sup>25</sup> THEOBALD, Tod Jesu, 20–21, dazu Anm. 80 äußert heftige Zweifel an der Historizität von Ps 22,2 als letztem artikuliertem Wort des historischen Jesus. Nach Theobald hat der gattungstypische Druck für ein *ultimum verbum* gesorgt. Gleichwohl ist klar, dass Ps 22,2 von allen überlieferten letzten Worten Jesu als einziges überhaupt eine Chance auf Authentizität hat.

<sup>26</sup> Vgl. dazu GROSS, Wer dominiert?, 387–392 und NICKLAS, Tobias, Die Gottverlassenheit des Gottessohns. Funktionen von Psalm 22/21 LXX in frühchristlichen Auseinandersetzungen mit der Passion Jesu. In: EISELE, Wilfried/SCHÄFER, Christoph/WEIDEMANN, Hans-Ulrich (Hgg.), Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald (HBS 74). Freiburg/Br. u.a. 2013, 395–415, besonders 396–398.

<sup>27</sup> So akzentuiert etwa bei GIELEN, Marlis, Die Passionserzählungen in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte. Stuttgart 2008, 195 u.ö.

<sup>28</sup> Damit erkennt und bezeugt sofort nach dem Tod ein prominenter Römer öffentlich die Unschuld Jesu. Dieses Bekenntnis gehört mit zu den zahlreichen frühchristlichen Versuchen, ihren Protagonisten, einen verurteilten Schwerverbrecher, aus dem Schussfeld der Römer zu nehmen und so dem frühen Christentum einen in der

indizieren mithin für den Centurio mit Blick auf Weish 2,18, dass sich Gott des Gekreuzigten angenommen bzw. ihn der Hand seiner Gegner entrissen hat.<sup>29</sup>

Zweitens: Von der dramatischen Entwicklung her wird auf jeden Fall *nach* der sich steigernden Menschenverlassenheit<sup>30</sup> Jesu *auch* das Thema »Gottverlassenheit« fokussiert: Mit dem apokalyptisch gezeichneten Zerreißen des Tempelvorhangs wird die Gottverlassenheit des Tempels metaphorisch konstatiert und mit seinen nun einmal so und nicht anders geäußerten letzten Worten Jesus seine eigene Gottverlassenheit angedichtet, angedeutet, angedacht. Meines Erachtens zeigt die intensive Diskussion um die Deutung der letzten Worte Jesu gerade in der modernen Auslegungsgeschichte vor allem eines: Dass es von Anfang an beabsichtigt war, dass sich die Leserinnen und Leser mit genau dieser Frage intensiv auseinandersetzen, die für die Kreuzestheologie des Markusevangeliums zentral ist: Nämlich ob und wie dieser Jesus am Kreuz in seinem Verhältnis zu Gott und zum erwarteten Gottesreich zu interpretieren ist. Das ist der entscheidende Unterschied zum letzten artikulierten Wort Jesu

römischen Umwelt weniger unfreundlichen Anstrich zu geben. Leider haben solche Entlastungsversuche der Römer, selbst ohne bösen Willen, zu einer de-facto-Mehrbelastung der anderen relevanten Seite, der jüdischen nämlich, geführt.

<sup>29</sup> Mk bzw. die vormarkinische Passionserzählung ist in Bezug auf die Centurio-Szene fiktional insofern leicht unpräzise, als sie die Kenntnis der biblischen Tradition vom leidenden Gerechten im Sinne von Weish 2 bei einem römischen Centurio voraussetzen, der »Sohn Gottes« sagt, aber »Gerechter« bzw. »Unschuldiger« meint. Die richtige Konsequenz zieht das Lukasevangelium, wo der römische Centurio gleich deutlich formuliert: »Das war wirklich ein gerechter Mensch« (Lk 23,47), allerdings versteht man die Logik dieses Statements auch bei Lk nicht ohne den biblischen Hintergrund; dabei wird auch die Einzigartigkeit von »Jesu Gottesverhältnis« (WOLTER, Lukasevangelium, 763) thematisiert. Die üblicherweise angenommene moderne Alternative zu dieser m.E. plausiblen Deutung von Mk 15,39 mündet meist in Überlegungen wie derjenigen, dass der römische Centurio »Jesus entsprechend heidnischen Vorstellungen [...] als Gottessohn (bzw. Göttersohn) unter anderen« einordnet und insofern sein Bekenntnis »defizitär« bleibt, so GIELEN, Passionserzählungen, 219.

<sup>30</sup> Die Szenengestaltung ist offenkundig dramatisierend zugespitzt: Nach dem Tötungsbeschluss seitens der Hohepriester (Mk 14,2) folgen sukzessive unsolidarische und distanznehmende Handlungen, zuerst von Judas, dann die sog. Jüngerflucht (Mk 14,50) und die Verleugnung des Petrus (entgegen Mk 14,31), die verbalen und brachialen Misshandlungen nach Mk 14,65 nach dem Verhör beim Hohepriester, die Verspottung und Geißelung durch die römischen Soldaten nach dem Urteil des Pilatus (15,16–20), schließlich in kurzer Abfolge die Verhöhnung Jesu durch die Passanten, die dabei Jesus direkt ansprechen, dann die Verspottung durch die Hohepriester und Schriftgelehrten, die mit Worten über Jesus lästern, schließlich die »wortlose« Beschimpfung Jesu durch die Mitgekreuzigten. Letzteren drei Gruppen kontrastieren in ihrer positiven Stellungnahme bzw. Zuwendung der römische Centurio, die wenigen Frauen und Josef von Arimathäa, freilich alle erst post mortem.

bei Lk (und ähnlich bei Joh): Dort besteht für die den Text Rezipierenden bzgl. der Person Jesu und ihres Verhältnisses zum göttlichen »Vater« (Lk 23,46)<sup>31</sup> auch nicht der Hauch einer Zweideutigkeit, die zu eigener Stellungnahme herausfordern würde. Die letzten Worte Jesu bei Mk sind also für die Lesenden gesprochen und geschrieben, die sich selbst positionieren müssen in all der Menschenverlassenheit Jesu und seiner angedeuteten Gottverlassenheit.<sup>32</sup> Meines Erachtens wird diese provozierende Uneindeutigkeit des Markus-Textes – der markinische Jesus zitiert nun einmal direkt mit Ps 22,2 Worte von Gottverlassenheit und nicht etwa Ps 22,28–30, Worte von Heilsgewissheit – gerne zu unbedacht disambiguiert, etwa mit der Behauptung, dass diese Worte »Jesu vertrauensvolle Gewissheit zum Ausdruck (bringen), dass trotz allem die Gottesherrschaft sich endgültig Bahn brechen wird.«<sup>33</sup> Wenn die Pragmatik des Markusevangeliums darin besteht, die Lesenden vom Ende – auf nach Galiläa (Mk 16,7) – wieder zum galiläischen Anfang zu schicken (Mk 1,14ff.), damit sie neu Position beziehen, dann gilt dies m.E. auch für die Sterbeszene: Sie will durch ihre Uneindeutigkeit die Lesenden zu einer Positionssuche motivieren bzw. provozieren.

Drittens: Unter Voraussetzung der Anzitierungshypothese ist die Einspielung von Ps 22, sei sie vom historischen Jesus oder aus der urchristlichen Tradition, geradezu genial: Nicht nur wegen der dramatischen Parallelisierung von Menschen- und Gottverlassenheit Jesu, sondern vor allem wegen all der Eigenheiten, die Ps 22 auszeichnen bzw. die der Psalm gerade nicht bietet: Neben der Klage

<sup>31</sup> Lk zitiert Ps 31,6, allerdings entstammt entgegen der Kursivsetzung des »Vater« als Zitat in der Einheitsübersetzung dieses Wort gerade nicht Psalm 31. Durch die Hinzufügung redet so schon das erste Wort Jesu im Lukasevangelium von »meinem Vater« (Lk 2,49), der noch im letzten Wort Jesu unmittelbar so angeredet wird (Lk 23,46). Das passt im Lukasevangelium zu solchen zentralen »Gott = Vater«-Texten wie dem »Vater(Unser)« in Lk 11,2–4 und dem »Gleichnis vom verlorenen Sohn« in Lk 15,11–32.

<sup>32</sup> Auch für einen antiken Erst-Leser bzw. eine Erst-Leserin, die solche Incipit-Fälle kannten (dazu GROSS, *Wer dominiert*, 387 und Anm. 27), ist die Interpretation, dass Jesus hier den ganzen Psalm, auch den Dankteil ab V. 23 anzitiert, nur eine mehr oder minder wahrscheinliche Möglichkeit, keine Gewissheit. Die Incipit-Fälle zwingen nicht zu einer solchen Lektüre.

<sup>33</sup> So GIELEN, *Passionserzählungen*, 215. Vor dem Zitat steht zwar ein »auch«, aber das Achtergewicht des Textes auf S. 215 liegt nun einmal auf dem Ende des Textes. Besser gelungen finde ich die Formulierung von NICKLAS, *Gottverlassenheit*, 398, auch wenn das »äußere« mir nicht ganz klar ist: »Mk nimmt einerseits die äußere Gottverlassenheit des Messias und Gottessohnes Jesus von Nazaret [...] tief ernst; er zeichnet aber andererseits eine Krise, in der die proklamierte Königsherrschaft Gottes zu scheitern scheint und erkennt deren Anbrechen ausgerechnet in dem Moment, in dem sich Gott voll und ganz aus der Jesusgeschichte zurückgezogen zu haben scheint.«

über die Gottverlassenheit fällt auf, dass im Zentrum des Psalms mit V. 16b »du legst mich in den Staub des Todes« die göttliche Verantwortung für das Leiden durchaus ähnlich betont wird wie während der Getsemani-Szene in Mk 14,36.<sup>34</sup> Im Dankteil des Psalms ist nicht nur von einer unspezifischen Heilsgewissheit die Rede, von einem Einzelschicksal aus entfaltet sich vielmehr ein personal und ab V. 28 universal entschränktes Gotteslob<sup>35</sup>. Aus dem Einzelschicksal eines »Armen« mit schon an sich universaler Bedeutung fließt die Hoffnung der »Armen«, die »essen und sich sättigen sollen« (V. 27), es fällt ein weiteres zentrales jesuanisches Stichwort wie »Königsherrschaft (Gottes)« in V. 29 und in kryptischer Weise ist von einer Überwindung der Todesgrenze die Rede (V. 30–31). Vor allem aber fallen in Ps 22, der ohnehin eher von »Freundklagen«<sup>36</sup>, nicht von »Feindklagen« gekennzeichnet ist, nicht die sonst in individuellen Klagepsalmen gattungstypischen Wünsche zur Vergeltung an den Feinden: Der Psalm redet noch nicht mal von »Feinden«, sondern von seinen Gegnern nur metaphorisch und in gewissem Sinne abmildernd in Tierbildern (Ps 22,13.14.17.21.22), nur einmal in der sehr unspezifischen Formulierung der »Rotte von Bösen« (Ps 22,19). Unter all den vielen Psalmen des Psalters, die man im weitesten Sinn zu den individuellen Klagepsalmen rechnen könnte, findet sich praktisch kein zweiter Psalm dieser Länge ohne Feindworte oder gar Feindvergeltungswünsche,<sup>37</sup> mit einer gleich zu erwähnenden Ausnahme.

Es ist interessant, dass Lk, der als letztes artikuliertes Jesuswort das Vertrauenswort Ps 31,6 bietet, damit einen Psalm gewählt hat,

<sup>34</sup> Gleichzeitig wird im hebräischen Psalm 22 nicht von Sünden, Verfehlungen etc. des Beters geredet. Nicht so allerdings in Ps 21,2 (LXX). Mit dem griechischen Psalm im Hinterkopf fällt die Genialität der Anzitierung von Ps 22 bzw. 21 (LXX) fast wie ein Kartenhaus in sich zusammen.

<sup>35</sup> Neben der Rede von der »Gemeinde«, im griechischen Text ἐκκλησία, vgl. V. 23.26.

<sup>36</sup> Zur »Freundklage« in Ps 22 vgl. ausführlich BAUKS, Michaela, Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22 (SBS 203). Stuttgart 2004.

<sup>37</sup> Mit nur sechs Versen hat Ps 13 zwar keine Feindvergeltungswünsche, sehr wohl aber explizite Feindklagen. Ähnlich verhält es sich mit Ps 57 oder Ps 102,2–12, der ab V. 13 einen deutlich anderen Duktus hat, was auf literarisches Wachstum hindeuten dürfte, dazu Frank-Lothar HOSSFELD, Ps 102, in: HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich, Psalmen 101–150 (HThK.AT). Freiburg/Br. u.a. 2008, 39–42. Am ehesten verzichten noch die Krankenpsalmen als Klagepsalmen auf exzessivere Feindterminologie und ohnehin auf Feindvergeltungswünsche und beklagen mehr das unsolidarische Moment im Verhalten der Freunde und Verwandten, vgl. dazu Ps 38 (V. 12 zum einen, V. 13.17.20–21 zu anderen), aber auch Ps 41 (V. 10 zum einen, aber intensive Feindterminologie in V. 3.6.12, zuletzt mit der Bitte, dass der Feind »nicht triumphieren« möge).

der in V. 7 von Hass<sup>38</sup>, in V. 9.11.16 von »Feinden«, »Bedrängern« und »Verfolgern« und in V. 18 schließlich von den »Frevlern« redet, die mit einem Vergeltungswunsch belegt werden: »Scheitern sollen die Frevler, verstummen und hinabfahren ins Reich der Toten.« Nun wird Ps 31 bei Lk nicht mit dem Incipit anzitiert, obwohl dieses wunderbar gepasst hätte: »Herr, ich suche Zuflucht bei dir. Lass mich doch niemals scheitern; rette mich in deiner Gerechtigkeit!« Gleichwohl ist bezeichnend, dass sich gegen derartige mögliche Konnotationen im Zusammenhang mit Ps 31 gerade im Lukasevangelium eine explizite jesuanische Feindvergebungsbitte einstellt, sei sie textkritisch ursprünglich oder sekundär aus Apg 7,60 eingedrungen: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.«<sup>39</sup> Wenn man so will, expliziert Lk die bei Mk abwesenden Feindvergeltungswünsche auf Seiten des Ps 22 zitierenden Jesus. Vielleicht ist das eine Art Kompensation dafür, dass Lk den durchaus kompromittierenden Ps 31 gewählt hat.

### 3.2. Alternativen zum letzten Wort Jesu in Mk 15,34: Ps 88,2

Von der Mehrfach-Überlieferung eines letzten Wortes Jesu aus mag man, zumal wenn man das Wort nicht für authentisch und eine Anzitiierungshypothese oder eine Kontexthypothese wie eben bei Ps 31 angedacht für plausibel hält, einmal spielerisch Alternativen ausprobieren: Ein hypothetischer Jesus hätte mit dem jüdischen Glaubensbekenntnis auf den Lippen sterben können: »Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig« (Dtn 6,4) – warum nicht? – oder mit dem Wort Ijobs »Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn«.<sup>40</sup> Beschränkt man sich im Rahmen dieses Beitrags auf einige mögliche Psalmen, dann könnte man in Zeiten der Psalter-Exegese auch gleich die Anzitiierung des Makarismus von Ps 1,1 für reizvoll halten: »Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt«, was gleichwohl einen etwas abgehobenen und rechthaberischen Ton erzeugt hätte. Der V. 1 aus dem Vertrauenspsalm 23 wäre denkbar gewesen. Aber »Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen« hätte im Wortlaut doch zu stark die Situation beschönigt und hätte außerdem den Nachteil gehabt, dass einerseits die Vertrauensbilder (Hirt und Herde, Wanderung, Tempel) kaum zur Situation gepasst und andererseits in V. 6 »Du deckst

<sup>38</sup> Das Subjekt der 1. Singular (»ich hasse«) variieren die Versionen in die 2. Singular, das göttliche Du (»du hasst«).

<sup>39</sup> Zum textkritischen Problem vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 757. Wolter argumentiert zugunsten Ursprünglichkeit.

<sup>40</sup> Es geht nur um eine spielerische Alternativenprobe, deren Konsequenzen bei Dtn 6,4 und Ijob 1,21 sicher jede/r selbst ausmalen mag.