

XI

Konfrontationen mit der Gewalt des Todes Zum Verständnis von Tod und Trauer in den Evangelien

Von Karl Löning, Münster

Wer mit der Erwartung an das Neue Testament herangeht, auf einen Kulminationspunkt religiöser Trauerkultur zu schauen, wenn er sich auf die urchristlichen Aussagen über Leben und Tod einläßt, wird einige Enttäuschungen und Irritationen erfahren. Denn Aussagen über Leben und Tod im Neuen Testament beziehen sich in der Regel nicht auf das Sterben als das Ende des Lebens eines bestimmten einzelnen Menschen und auf die Trauer, die ein solcher Tod bei den Angehörigen auslöst. Sind also „Tod“ und „Leben“ zu Metaphern einer religiösen Sondersprache erstarrt? Im Neuen Testament stehen andererseits Sätze, die geeignet sind, die Gefühle trauernder Menschen zu verletzen, und zwar nicht als Folge eines Mißverständnisses dieser Texte, sondern weil es im Neuen Testament – und hier nicht nur am Rande – Aussagen gibt, die in beispielloser Härte den religiösen Normen der Pietät im Umgang mit Toten und Trauernden widersprechen. „Laß die Toten ihre Toten begraben“ (Mt 8, 22 par. Lk 9, 60) ist ein solcher. Abgesehen davon, daß hier dem Zusammenhang nach einem Sohn verwehrt wird, der unbedingten Verpflichtung zur Sorge um die Bestattung des eigenen Vaters nachzukommen, liegt die semantische Gewaltsamkeit dieses Logions darin, daß Trauernde und Verstorbene mit ein und demselben Wort bezeichnet werden: als „die Toten“. Könnte diesen Satz nicht eher der sophokleische Kreon seinem Sohn Hämon gesagt haben, um ihn seiner Braut Antigone zu entfremden, als der neutestamentliche Jesus einem frommen jüdischen Zeitgenossen?¹

¹ In der neutestamentlichen Exegese wird die Analogielosigkeit des Logions von der Selbstbestattung der Toten ohne Rücksicht auf die Verletzung frommer Gefühle damals wie heute besonders betont, weil der in diesem Logion geäußerte souveräne Anspruch Jesu auf unbedingte Befolgung seines Rufes in die Nachfolge als charakteristisch für den authentischen Jesus gilt. Vgl. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*

Ganz offensichtlich ist das Neue Testament kein Klassiker der Trauerkultur, nicht in erster Linie ein Trostbuch, das hilft, den Schmerz der Trennung angesichts des Todes geliebter Menschen zu verarbeiten und die Erwartung des eigenen Todes auszuhalten. Soll man, kann man guten Gewissens dieser Tatsache mit einem pastoral motivierten Eklektizismus begegnen, bei der kirchlichen Begräbnisfeier den Worten des authentischen Jesus aus dem Wege gehen und beim johanneischen Jesus Zuflucht suchen, der beim Tode seines Freundes Lazarus weint?

Im folgenden soll es weniger um die Suche nach geeigneten liturgischen Texten gehen als um den Versuch, die z. T. befremdlichen und sogar verletzenden Aussagen gerade der Evangelien zum Thema Tod und Trauer in ihrem Zusammenhang verständlicher zu machen in der Erwartung, dabei etwas in Erfahrung zu bringen über die urchristliche Beurteilung von Trauer im Horizont eschatologischer Hoffnung und österlichen Glaubens.

1. Das Kommen der Gottesherrschaft als Einbruch in die Domäne des Todes

Die urchristliche Hoffnung ist bestimmt durch die Erwartung der Herrschaft Gottes und die Erfahrung ihrer Nähe. „Gottes Herrschaft“ besagt im eschatologischen Horizont, daß die Daseinswirklichkeit des Menschen schon jetzt bestimmt ist von der Sicherheit der Zusage, daß sie letztlich vom souveränen Schöpferhandeln Gottes an der Welt bestimmt werden wird, so daß das jetzt (noch) bedrohte, verletzte, entfremdete menschliche Dasein (schon) getragen ist vom ursprünglichen, das Leben schaffenden und zusprechenden Willen Gottes. Diese radikale Hoffnung hat zwei Aspekte: Einerseits bedeutet sie die Ermutigung zum Aufbruch in die von Gott her zugesagte und damit schon eröffnete Zukunft, andererseits die Ent-

(BZNW 34), Berlin 1968, 80 f. Wenn das Logion authentisch ist, besagt dies aber noch nicht, daß auch die Szene, in der es überliefert wird (Mt 8, 21 f. par), historisch ist. Es gehört vielmehr zu den Gesetzen der hier vorliegenden Gattung der Chrie, den Ausspruch einer bedeutenden Person narrativ als veranlaßte Rede zu fassen. Zur Gattung (Verbal-)Chrie/Apophtegma vgl. K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 80–93. Der Ausspruch transzendiert einerseits die veranlaßte Situation, erhält andererseits eine überraschende Aktualisierung. In Mt 8, 21 f. wird durch die veranlassende Situation (Bitte um Aufschub der Nachfolge wegen der Bestattung des Vaters) ein Zielkonflikt konstruiert zwischen Sohnespflicht und Nachfolgegehorsam *im Trauerfall*. Diese überraschende Verschärfung der Aussage des Logions ignoriert den metaphorischen Gebrauch von „die Toten“ als Subjekt von „begraben“.

geschlossenheit zum Verlassen der alten Existenzgrundlagen einschließlich der Familie. Diese Spannung findet ihren Ausdruck unter anderem in der Ausprägung einer bestimmten Todes-Topik und Todes-Metaphorik, zu der auch ein unverwechselbares Verständnis von Trauer und Trost gehört.

Um den Zusammenhang dieser Vorstellungen zu verdeutlichen, ist es hilfreich, sich an zusammenhängenden Erzähltexten zu orientieren. Eine Vorstellung vom Einbruch der Gottesherrschaft in die Domäne des Todes entwickelt eindrucksvoll Markus in einer Folge von Episoden², in denen das Kommen Jesu als Machtkampf um die von der Todesmacht beherrschten Räume geschildert wird: Mk 4,35–6,6. Eröffnet wird die Komposition mit einer Nachtmeerfahrt-Erzählung, in der die Todesmacht in den entfesselten Elementen in Erscheinung tritt³. Nach dieser Szene betritt Jesus ohne Begleitung vom Boot aus das Meeresufer⁴. Das „jenseitige Ufer“ wird zunächst als das – wenn man der Erzählung gefolgt ist – dem bisherigen Schauplatz Galiläa gegenüberliegende „Land der Gerasener“ identifiziert⁵, dann aber in der langen Exposition zur folgenden Episode als von der Todesmacht beherrschter Bereich charakterisiert. Der Mensch, der Jesus „aus den Grabhöhlen“ entgegenläuft, ist nicht als Extremfall psychischer Anomalität zu verstehen, sondern als Paradigma einer anthropologischen Studie über die Situation des Menschen in der Gewalt des Todes⁶. Dieser sich mit Steinen traktierende

² Im folgenden wird die maßgebliche Gestaltung der Szenenfolge dem sogenannten Redaktor zugewiesen, nicht einem vormarkinischen Wunderzyklus, wie z. B. R. Pesch, *Der Besessene von Gerasa* (SBS 56), Stuttgart 1972, 17, annimmt. Vgl. ferner besonders P. J. Achtemeier, *Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae*: JBL 89 (1970) 265–291; ders., *The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae*: JBL 91 (1972) 198–221. Auch bezüglich der Einzelstoffgestaltung wird der markinische Anteil sehr hoch eingeschätzt, ohne daß dies hier im einzelnen analytisch aufgewiesen werden kann.

³ Der angstvolle Jüngervorwurf 4,38 schafft mit ἀπολλύμεθα einen Stichwortbezug zu Mk 3,6 einerseits, Mk 1,24 andererseits. Im Hintergrund steht also der Konflikt zwischen Jesus und den Dämonen bzw. den Gegnern in der Passion. Der Jesus dieser Erzählung zeigt sich von der Bedrohung unbeeindruckt und tritt ihr mit einem Machtwort entgegen. Die Todesgewalt wird durch die exorzistische Anrede – „schweig, verstumme“ V 39 – personifiziert und dämonisiert.

⁴ Erstmals seit 1,21 ff. wird wieder in einer konkreten Einzelerzählung ein neuer Raum betreten. Von 5,1 her fällt dann auf, daß schon 1,21 die Stadt Kafarnaum vom Meer aus, wenn auch nicht nach einer Nachtmeerfahrt, von außen her betreten wird.

⁵ Zu den geographischen Lokalisierungsproblemen vgl. J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teilband (EKK II/1), Einsiedeln/Zürich/Köln 1978, 201.

⁶ Der vormarkinischen Sicht entspricht es, daß im Verhalten des Wahnsinnigen „das Wesen des Heidentums veranschaulicht werden soll“ (ebd. 203, mit Hinweis auf Jes 65,1–7). G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, 252 Anm. 58, sieht in der Bezeichnung der Dämonen als „Legion“ eine in der Tendenz antirömische

biblische Sisyphus ist dazu verdammt, das Werk der Todesmacht als Selbstzerstörung mit unbändiger Kraft zu vollziehen. Die folgende Geschichte zeigt die Konfrontation Jesu mit den Dämonen als Kampf um den Raum, der jetzt als Todesmilieu⁷ von den Dämonen behauptet wird.

Die Geschichte ist durch fünf Bitten strukturiert, die sich sämtlich auf den Raum beziehen und mit der Frage zu tun haben, wer in diesem Land bleiben kann und wer zu weichen hat aufgrund der Kräfteverhältnisse. Die ersten drei Bitten werden von den Dämonen gestellt. Die erste (V 7: „Quäle mich nicht!“) ist so, wie sie hier zu verstehen ist, nämlich als Abwehrversuch des Dämons, unerfüllbar. Die Konfrontation ist unvermeidlich und ihr Ende gewiß. Die Geschichte ist aber kunstvoll so angelegt, daß dieses Ende nicht sogleich eintritt⁸. Die damit mögliche zweite Bitte ist die im markinischen Zusammenhang aufschlußreichste: „er (Jesus) möge sie nicht aus dem Land (χώρα; vgl. V 1) austreiben“ (V 10). Ist diese Bitte erfüllbar? Zu welchen Konditionen? Darauf antwortet die Geschichte mit der dritten Bitte der Dämonen. Mit scheinbarer Findigkeit versuchen sie, ihr Schicksal selbst zu bestimmen mit dem Wunsch, in die am Berg weidende Schweineherde ausfahren zu dürfen (V 12); und in dieser Form wird die Bitte gewährt. Ist damit auch das Ziel der zweiten Bitte erreicht? Ist mit dem Ersaufen der Schweineherde im Meer das Land dämonenfrei, oder bleibt es dabei, daß dieses Land wie eh und je an den Abgrund des Todes grenzt, an eben dieses Meer mit seinen Dämonen darin? Die Geschichte, die Markus erzählt, beantwortet diese Frage eindeutig. Die Fortsetzung handelt von der Reaktion der Bevölkerung auf den spektakulären Vorfall. Deren erste Repräsentanten („ihre Hirten“, wobei „ihre“ sich grammatisch auf die Schweine bezieht) in der Reihenfolge des

Anspielung auf die politischen Kräfteverhältnisse. In diesem Zusammenhang äußert er als „(unbeweisbare) Vermutung“: „Die Besessenen sind offensichtlich von Totengeistern befallen, die nicht zur Ruhe kommen können. Daher halten sie sich an den Gräbern auf.“

⁷ Zum „Milieu“ des Todes als Motiv vgl. M. Krieg, Todesbilder im Alten Testament (ATHANT 73), Zürich 1988, bes. 612–617.

⁸ Die Umstellung der Handlungszüge ‚Gegenwehr des Dämons‘ (V7) und ‚Ausfahrbefehl‘ (V8) ist nur scheinbar eine Ungeschicklichkeit. Denn wenn auf den Ausfahrbefehl die Gegenwehr der Dämonen mit der langen Verhandlung über die Epipompe in die Schweineherde folgte, wäre damit die absolute Überlegenheit des Exorzisten nicht mehr deutlich, sondern die Epipompe müßte so als Teilerfolg der Gegenwehr der Dämonen erscheinen. Das Gespräch zwischen Exorzist und Dämon ist im übrigen gattungsgemäß; Belege bei D. A. Koch, Die Bedeutung der Wundererzählung für die Christologie des Markusevangeliums: BZNW 42 (1975) 56 Anm. 7.

Textes lassen schon ahnen, daß das Land bleiben wird, was es immer war: ein Ort der Unreinheit und des Todes. Entschieden wird dies mit der vierten Bitte, von der die Geschichte erzählt. Sie wird von den Einwohnern gestellt: „Sie fingen an und baten ihn, ihr Gebiet zu verlassen“ (V 17). Auch dieser Bitte wird von Jesus entsprochen. Das Todesmilieu behauptet sich. Eine letzte Bitte stellt der Geheilte, während Jesus das Boot besteigt: „mit ihm sein“ zu dürfen⁹. Diese Bitte ist die einzige, die abgeschlagen wird. Der Geheilte wird stattdessen (ἀλλά) als Verkünder der Tat Jesu in sein Haus zu seiner Familie geschickt.

So erhält das „Land der Gerasener“, das sich dem Kommen der Basileia in der Person des vollmächtig *wirkenden* Jesus verschließt, doch noch einen Brückenkopf für den *verkündigten* Jesus: das Haus des Geheilten in der Stadt, von dem aus das Zeugnis des Lebens im Milieu des Todes ausgeht – eine für das markinische Verständnis christlicher Mission und christlicher Existenz äußerst bezeichnende Vorstellung¹⁰.

Das „jenseitige Ufer“ wird von Markus eindeutig auch kulturell identifiziert: als Gebiet der Dekapolis (V 20), als hellenistische Stadtwelt (vgl. V 14 sowie die Kennzeichnung des Geheilten V 15 als σωφρονοῦντα), die aus jüdischer Sicht als Schweinezüchterland und unreines Heidengebiet gilt – eine Bewertung, die Markus als Heidenchrist aus judenchristlicher Tradition übernimmt. Der Tod beherrscht hier also ein kulturell hellenistisch geprägtes Milieu. Diese Beobachtung ist von besonderer Bedeutung zur Einordnung scheinbar antijüdisch gerichteter anderer Darstellungen tödlicher Konfliktsituationen und -konstellationen im Markusevangelium, zu denen die folgenden Episoden zählen.

Eröffnet werden sie mit einer erneuten (πάλιν) Überquerung des Meeres „an das jenseitige (Ufer)“ (V 21). Auch wenn es sich sinngemäß um einen Schauplatz handelt, an dem Jesus als schon bekannt gilt (vgl. das Zusammenströmen der Menge 5,21 wie 4,1), ist zu beachten, daß Jesus in diesem Zusammenhang diesen Raum wiederum von außen her und ohne Begleitung betritt¹¹. Wie auf der Seite der

⁹ Zur Bedeutung des Ausdrucks vgl. bes. Mk 3,14; zuvor schon 2,19 (zweimal); ähnlich 3,34; 4,10. Die Ablehnung der Aufnahme in den Jüngerkreis ist die erzählerische Voraussetzung für den programmatischen Schluß.

¹⁰ Die missionstheologische Programmatik betont F. Annen, Heil für die Heiden (FTS 20), Frankfurt a. M. 1976.

¹¹ Die Jünger kommen erst über die eingeschobene Erzählung von der Heilung der Blutflüssigen wieder in die Szene (vgl. 5,31).

heidnischen Dekapolis beginnt die einsetzende Handlung damit, daß ein Bittsteller Jesus entgegenkommt. Er wird als Jude¹², näherhin als Synagogenvorsteher, gekennzeichnet, also so, daß zugleich der institutionelle Kontext der jüdischen Religion bezeichnet wird. Die kulturelle Identifikation des Raumes erfolgt hier also über die Attribute des ersten Antagonisten in der Erzählung. Weitere Hinweise dieser Art folgen im weiteren Erzählverlauf. Dazu gehören insbesondere die in den Zahlenangaben enthaltenen Anspielungen auf Israel als Zwölfstämmevolk¹³. Neben der religiös-kulturellen Dimension erscheint aber auch in diesem Zusammenhang wie zuvor in 5, 1–20 die soteriologische Dimension in der Kennzeichnung des von Jesus „wiederum“ betretenen jüdischen Gebiets: Die Bitte des Synagogenvorstehers für seine zwölfjährige Tochter läuft hinaus auf den zweiten Finalsatz: „damit sie gerettet werde und lebe“ (V 23). Auch hier finden sich im Text eine Reihe von Hinweisen darauf, daß diese Bitte symptomatisch ist für die Verfaßtheit menschlichen Daseins unter den Bedingungen dieses Milieus: Daß auch hier die Todesgewalt herrscht, wird einmal verdeutlicht an den Unheilsparadigmen der beiden Episoden, die hier verknüpft sind: dem Tod eines gerade in das gebärfähige Alter eintretenden Mädchens von zwölf Jahren und der zwölfjährigen Unreinheit einer Frau aufgrund von Menstruationsbeschwerden. Beides sind Paradigmen der Vereitelung von Empfängnis und Weitergabe von Leben¹⁴.

Der zweite Teil der Jairus-Episode ist besonders aufschlußreich. Das „Haus“, das Jesus hier betritt, ist einerseits gekennzeichnet als Ort einer traditionell-familialen Trauerkultur, andererseits als ein für die Zusage des Lebens unempfänglicher Bereich: Die Bestreitung des Todes durch Jesus („Das Mädchen ist nicht gestorben, sondern schläft“ V 39) wird mit dem Gelächter der Trauernden quittiert, deren Verhalten bereits zuvor durch die Ausdrucksweise des Erzählers in Mißkredit gekommen ist („Lärm“, „lärm“, „heulen“). Die Abweisung Jesu und ihre Form zeigen: Dies ist die verkehrte Welt, das Milieu des Todes selbst, das sich gegen den Einbruch der Got-

¹² Der Name, hier gräzisiert, ist jüdisch; vgl. z. B. Num 32, 51.

¹³ Die Zahl Zwölf ist gemeinsames Element der miteinander verzahnten Erzählungen von der Erweckung der Tochter des Jairus und der Heilung der blutflüssigen Frau und ein semantischer Hinweis darauf, wie ihre Verzahnung zu interpretieren ist. D. A. Koch (s. Anm. 8) 152 f., weist im übrigen darauf hin, daß die Verschachtelung – ein typisches markinisches Kompositionsverfahren – in diesem Fall auf die Weiterführung im markinischen Zusammenhang angelegt ist (Mk 6, 2.5.14).

¹⁴ Vgl. auch den Hinweis auf die in ihrer Aggressivität auffällige Kritik an den Ärzten in 5, 26 bei D. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 104.

tesherrschaft stellt. Das „Haus“ des Synagogenvorstehers Jairus erweist sich damit als das kulturell differente, soteriologisch jedoch gleichgeartete Gegenstück zu der „Behausung“ (V 3) des Besessenen von Gerasa, den Gräbern. Und auch auf der jüdischen Seite des Meeres, das zwischen den beiden kulturell unterschiedlichen Todesmilieus liegt, schließt der Erzählzusammenhang ab mit einer Episode, die verdeutlicht, daß auch die jüdisch verfaßte Welt nicht die Heimat Jesu ist: Jesu Wirken in Nazaret wird durch den Unglauben seiner „Vaterstadt“, seiner „Verwandtschaft“ und seines „Hauses“ vereitelt (Mk 6,4).

2. Trauer als Habitus eschatologischer Hoffnung

Der Kompositionszusammenhang von Mk 4,35–6,6 ist für die Frage der Beurteilung von Trauer im Horizont der Erwartung der Gottesherrschaft deshalb von besonderer Aussagekraft, weil in den hier verarbeiteten Exorzismus- und Therapiegeschichten nicht nur Formen der Todeserfahrung als solche dargestellt werden, sondern die traditionellen Weisen des Umgangs mit Krankheit und Tod einschließlich der Trauer um die Toten der Todeserfahrung in der Weise zugeordnet werden, daß sie selbst als Ausdruck der Todesbeherrschtheit des jeweiligen Milieus erscheinen. Dabei ist zunächst die familiäre Welt im kritischen Blick: der Bereich also, in dem sich Gemeinschaftssinn und Frömmigkeit mit dem liebenden Gedenken der verstorbenen Ahnen verbindet. Aber darüber hinaus – dies ist einer der Unterschiede gegenüber der Konstellation in Sophokles' „Antigone“ – werden in der markinischen Konzeption auch die Elemente städtischen Lebens in die theologische Bewertung eines Milieus als Todesbereich einbezogen, also auch die in der sophokleischen „Antigone“ von Kreon repräsentierte Dimension der Polis (und ihrer Götter). Der in der markinischen Todes-Topik geäußerte Vorbehalt richtet sich gegen die Verfaßtheit der alten Daseinswelt des Menschen im ganzen.

Für das urchristliche Verständnis von Trauer ist aber nicht nur die Abwertung kulturell verbindlicher Formen des Umgangs mit Toten und des entsprechenden Trauerverhaltens im eschatologischen Erwartungshorizont charakteristisch, sondern aus der eschatologischen Erwartung ergibt sich umgekehrt auch die Motivation eines positiv gewerteten, inhaltlich anders gefüllten Verhaltens, das mit denselben Wörtern bezeichnet wird wie das abgewertete Trauern im

bisher beschriebenen Sinn. „Weinen“ (κλαίειν)¹⁵ und „trauern“ (πενθεῖν)¹⁶ bezeichnen in zentralen Texten der Evangelientradition eine Einstellung zur Wirklichkeit, die der Erwartung der kommenden Gottesherrschaft gerade entspricht, nämlich die einer klagenden Betroffenheit durch die das Leben bedrohende und zerstörende Gewalt des gegenwärtigen Äons, dem Gottes Herrschaft ein Ende machen wird¹⁷. Trauer bezieht sich hier nicht auf den Umgang mit Toten, sondern ist in einem weiteren Sinn als eschatologisches Krisenverhalten zu verstehen. Trauer in diesem Sinn ist Ausdruck des Angewiesenseins und der Hoffnung auf die lebensstiftende Macht Gottes gerade dort, wo die Vereitelung und Bedrohung von Leben die Erfahrung bestimmt¹⁸. Der dritte¹⁹ Makarismus der Rede am Berg gilt den „Weinenden“²⁰, denen zugesagt wird, daß Gott sie „trösten“ wird²¹. Das klagende Weinen ist in der Reihe der Makarismen neben Armut und Hunger Ausdruck der objektiv gegebenen Situation, die Lebenserfüllung vereitelt²². „Trösten“ als Handeln Gottes ist entsprechend zu verstehen als eschatologische Neugestaltung der Wirklichkeit zu einer Ordnung, die Lebenserfüllung ermöglicht und Leid aufwiegt, in „Freude“ (χαρά) verwandelt²³.

Dieser apokalyptisch-weisheitlichen Weltansicht²⁴ entspricht aber

¹⁵ Die übliche Bedeutung von κλαίειν ist das Klagen über einen schmerzlichen Verlust, am häufigsten über den Tod (vgl. außer Mk 5,38.39 par besonders Mt 2,18; Lk 7,13.32; 23,28; Joh 11,31.33; 20,11.13.15).

¹⁶ Das Verb πενθεῖω ist im NT in der Regel Bezeichnung öffentlichen Trauerverhaltens, oft unter Betonung des rituellen Aspekts (vgl. z.B. 1 Kor 5,2; 2 Kor 12,21; Jak 4,9).

¹⁷ Vgl. L. Schottroff / L. Stegemann, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978, 32.

¹⁸ Vgl. K. H. Rengstorff, κλαίω κ.τ.λ.: ThWNT III, 721–725 (hier: 722); vgl. auch R. Bultmann, λύπη κ.τ.λ., ThWNT IV, 314–325.

¹⁹ Die ursprüngliche Reihenfolge in Q bewahrt Lk 6,20b–23.

²⁰ Von Mt 5,4 ersetzt durch „die Trauernden“.

²¹ Auf Gott als Subjekt verweist das passivum divinum, auf die eschatologische Zukunft das Futur in παρακληθήσονται.

²² Affekte kommen in diesem Zusammenhang „nur indirekt in den Blick, da sich die Reflexion ... auf die ... Ursachen von Freude und Leid richtet“ (Bultmann [s. Anm. 18] 319).

²³ Gottes Eingreifen zur Befreiung der Armen und Verfolgten wirkt sich als Umkehrung der Geschehnisse aus: wie den jetzt Weinenden und trauernd Klagenden die künftige Freude und das Lachen zugesagt werden (vgl. noch Offb 7,17; 21,4), ist das endzeitliche Los der jetzt Lachenden Trauer und Klage (vgl. Lk 6,25; Mt 8,12; Jak 5,1; Offb 18,9.11.15.19), perpetuiert als sprichwörtliches „Heulen und Zähneknirschen“ in der Gehenna (Mt 8,12 par; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30).

²⁴ Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Jes 25,8; 35,10; 65,17–25; Ijob 16,16; 30,25; Ps 126; 137; Sir 35,20; 4 Esr 4,27; 9,38 – 10,24. Dazu H. Balz, κλαίω, in: EWNT 2, 725–727.

auch ein gefordertes Verhalten habitueller Trauer. Im Gleichnis von den Spielverderbern (Mt 11, 16–19 par. Lk 7, 31–36) wird die der endzeitlichen Offenbarung gegenüber unzugängliche letzte Generation in ihrem Verhalten gegenüber dem Täufer und Jesus verglichen mit Kindern, die weder Hochzeit noch Beerdigung spielen mögen, d. h. weder auf die Gerichtspredigt des asketisch lebenden Johannes noch auf die Botschaft Jesu eingehen wollen, der im Kontrast zum Täufer die Basileia in der Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern vorwegnimmt. Die „Kinder der Weisheit“ dagegen erkennen die in beiden Offenbarungsträgern erscheinende Weisheit Gottes (Lk 7, 35 par); für sie – die Q-Gemeinde sieht sich selbst darin – sind Trauer und Freude in diesem Sinne tragende Verhaltensweisen.

Im Gleichnis von den Spielverderbern werden „essen und trinken“ und die Askese als alternative Programme religiöser Praxis einander gegenübergestellt, die doch beide eschatologisch verbindlich verkündet worden sind, das eine durch den Täufer, das andere durch Jesus. Im Streitgespräch über das Fasten (Mk 2, 18–22 par) ist es Jesus selbst, der gegen den Täuferkreis zuerst das Fasten als der gegenwärtigen Situation unangemessene religiöse Praxis verwirft, um es aber dann im Blick auf die Zeit nach seinem Tod mit neuem Inhalt als Jüngerverhalten wieder zu begründen. Bezeichnend ist, daß Matthäus diese Praxis in den „Tagen, da ihnen der Bräutigam genommen sein wird“, als „trauern“ bezeichnet. Damit unterstreicht er den Zusammenhang von Fasten und Trauer in einer Aussage, die explizit vom Tod Jesu spricht. Im Gleichnis von den Spielverderbern ist dieser Motivationsbezug nicht so klar²⁵. Diesem in der matthäischen Version besonders deutlichen Hinweis auf ein trauerndes Verhalten der „Jünger“ (d. h. der ersten Gemeinden) gegenüber dem Tod Jesu soll im folgenden weiter nachgegangen werden.

3. Trauer um den getöteten Jesus

Das Urchristentum kennt also – damit in der Tradition des weisheitlich-apokalyptischen Denkens stehend – die Trauer als eschatologisches Krisenverhalten. Die zuletzt besprochenen Texte bringen

²⁵ Das Q-Gleichnis von den Spielverderbern ist aber im Blick auf den Tod Jesu formuliert. Dabei ist der Tod Jesu verstanden als Abweisung der Weisheit Gottes durch die widerspenstige letzte Generation. Vgl. K. Löning, Die Füchse, die Vögel und der Menschensohn (Mt 8, 19 f. par Lk 9, 57 f.), in: H. Frankemölle / K. Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnllka), Freiburg/Basel/Wien 1989, 82–102, hier 99 f.

diesen in einen Motivationszusammenhang mit dem Tod Jesu. Der Tod Jesu ist die für den urchristlichen Glauben an Jesu Sendung fundamentale Konfrontation mit der Gewalt des Todes, in der unabweisbar die Frage gestellt ist, wie im Horizont der Erwartung der kommenden Herrschaft Gottes das Verhältnis von Leben und Tod, Freude und Trauer zu bestimmen ist. Die Antwort darauf hängt ab von der Deutung des Todes Jesu. Im folgenden soll es aber nicht um die theologische Interpretation des Todes Jesu gehen, sondern um die durch soteriologische und andere Deutungen möglicherweise eher verdeckte Frage nach Anzeichen einer Betroffenheit durch die im Sterben Jesu sichtbar werdende Gewalt des Todes in der Darstellung des Todes Jesu in den Evangelien.

Fragen dieser Art sind exegetisch verpönt, weil sie zu psychologisierenden Spekulationen über die ganz anders gemeinten Texte der Passionstradition verleiten können. Man muß, um dies zu vermeiden, drei Ebenen unterscheiden: die Ebene des Verhaltens der Jünger Jesu in der historischen Situation der Kreuzigung Jesu, die literarische Ebene des erzählten Jüngerverhaltens in der Passionsgeschichte und die Ebene der Auseinandersetzung mit dem Todesgeschick Jesu im Vorgang des Erzählens der Passionsgeschichte. Die erste Ebene ist die der (außertextlichen) historischen Realität, die zweite die der erzählten Welt, die dritte die der Kommunikation zwischen Autor und Publikum durch das erzählende Gedenken des Todes Jesu²⁶.

Auf der ersten, der historischen Ebene läßt sich über die Reaktion der Jünger auf den Tod Jesu kaum etwas Sicheres ausmachen, und dies nicht nur wegen der Jüngerflucht bei der Verhaftung Jesu. Die Jüngerflucht (Mk 14, 50) ist die Erfüllung der Vorhersage Jesu in Mk 14, 27, die wiederum auf Sach 13, 7 fußt. Dies als historische Information darüber zu werten, daß von den Jüngern niemand beim Tod Jesu dabei war, ist nur möglich, wenn man die Differenz zwischen erzählter Welt und faktischer Geschichte ignoriert oder als unerheblich betrachtet. Vorhersage und Eintreffen einer schriftgemäßen Situation sind literarische Motive, die die prophetische Souveränität des Passions-Christus theologisch herausarbeiten. Historisch ist dadurch nicht strikt ausgeschlossen, daß auch Jünger Zeugen des Todes Jesu waren. Aber darüber liegen historische Nachrichten nicht

²⁶ Zur Unterscheidung und Zuordnung der genannten Ebenen und der entsprechenden Textinstanzen vgl. H. Link, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme* (Urban TB 215), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976, 16–38.

vor. Damit läßt sich die Frage der Betroffenheit der Jünger durch den Tod Jesu auf der historischen Ebene nicht beantworten.

Auf der zweiten Ebene, der erzählten Welt der Passionsgeschichte, ist in vielfältiger Differenzierung von Beteiligung am und Betroffenheit durch den Tod Jesu die Rede, angefangen vom Verrat des Judas bis zum Nachtragen des Kreuzes Jesu durch Simon von Kyrene. Abgesehen vom Verrat des Judas und von der Salbung in Betanien, die den Tod Jesu in christologischer Sicht als Ausgeliefertwerden des Menschensohnes in die Hände der Menschen (vgl. Mk 9,31) auf der Ebene der menschlichen Akteure des Passionsgeschehens dramatisch konkretisieren (Mk 14,21)²⁷ und prophetisch interpretieren (Mk 14,3-9)²⁸, sind die Rollen der beteiligten Jünger so entworfen, daß die Passion Jesu dabei als Konfrontation mit der Todesmacht erscheint, in die jeder Jünger Jesu verwickelt ist (vgl. besonders 14,31)²⁹. Für einen, der auch zu dem Galiläer gehört, kann schon eine Magd als Denunziantin gefährlich werden (vgl. Mk 14,66-72), so daß sogar der Verrat des Judas unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit des eigenen Versagens Betroffenheit auslöst (Mk 14,19: ἤρξαντο λυπεῖσθαι). Vor allem in diesem Sinn kennt die Passionstradition auf der Ebene der erzählten Welt das Motiv der Trauer in der Betroffenheit durch den Tod Jesu. Durch die Ver-

²⁷ Mk 14,21 reflektiert die Verflechtung von göttlicher Verfügung und menschlicher Beteiligung an der Auslieferung des Menschensohnes in die Hände der Menschen, die ab Mk 14,10f. 18.42.44; 15,1.15 ihren Lauf nimmt. Mk 9,31 ist kein Passionssummarium (im Unterschied zu Mk 8,31; 10,33f.), sondern ein zumindest im Kern gegenüber der Passionstradition selbstständiges Logion. Vgl. J. Gnlika, Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband (EKK II/2), Einsiedeln/Zürich/Köln 1979, 53; anders D. Lührmann (s. Anm. 14) 163. Der Struktur nach ist Mk 9,31 ein antithetisches Palindrom:

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	
παράδοται	Handeln Gottes (transitiv)
εἰς χεῖρας ἀνθρώπων	menschliches Instrumentarium
καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν	menschliches Handeln (transitiv)
καὶ ἀποκτανθεῖς	Erleiden des Menschensohnes
μετὰ τρεῖς ἡμέρας	Zeitmaß göttlichen Handelns
ἀναστήσεται	Handeln des Menschensohnes (intransitiv)

²⁸ Vgl. dazu unten Anm. 39.

²⁹ Im folgenden geht es um einen speziellen Aspekt narrativer Pragmatik: um die Brechung der Beteiligung des Lesers am erzählten Geschehen durch das differenzierte Verhältnis zu den Figuren der erzählten Welt und ihren Rollen in der Handlung. Zum Problem pragmalinguistischer Arbeit an der Passionstradition vgl. F. L. Lentzen-Deis, Passionsbericht als Handlungsmodell? Überlegungen zu Anstößen aus der „pragmatischen“ Sprachwissenschaft für die exegetischen Methoden, in: K. Kertelge (Hg.), Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung, Freiburg/Basel/Wien ²1989, 191-232; als Einführung auf textlinguistischer Basis eignet sich: E. Gülich / W. Raible, Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten (UTB 130), München 1977, bes. 14-59.

schachtelung zweier paralleler Szenen wird in der markinischen Komposition Mk 14,53–72 die Verleugnung des Petrus unten im Hof vor den Knechten dem Bekenntnis Jesu im Verhör vor dem Synhedrium gegenübergestellt. Auf beiden Seiten findet eine Konfrontation mit dem Tod statt, dies kommt auf der primären Ebene im Todesbeschuß des Synhedriums, auf der sekundären im Weinen des Petrus über sein Versagen zum Ausdruck. Hier wird eine Trauer aus Todesbetroffenheit erzählt, deren positives Vorbild Jesus selbst ist (vgl. Mk 14,33 f. im Zusammenhang). Trauer in diesem Sinn ist die Einstellung wachsamer Todesbereitschaft in der Situation der endzeitlichen „Versuchung“ (vgl. 14,37 f.). Es geht dabei also nicht um die Bewältigung der Trennung von Jesus und der Betroffenheit durch *seinen* gewaltsamen Tod am Kreuz. Wenn wir vorerst von den Schlußperikopen der Passionstradition, der Grablegung und der Auffindung des leeren Grabes, absehen, müssen wir konstatieren: Innerhalb der erzählten Welt der Passionsgeschichte stirbt ein von allen Jüngern verlassener Jesus einen unbetrauerten Tod³⁰.

Die Frage, ob es in der Passionstradition Spuren einer Betroffenheit durch Jesu gewaltsamen Kreuzestod als solchen gibt, kann aber erst recht auch auf der dritten Ebene gestellt werden, der Ebene der Kommunikation zwischen dem „Autor“ und dem „Leser“ der Passionsgeschichte. Diese Ebene wurde in den vorausgehenden Ausführungen zum Motiv der erzählten Trauer zwar immer schon mitberücksichtigt, denn über das erzählte Verhalten der Nebenfiguren verständigen sich Autor und Leser über Optionen ihrer eigenen Situation als Jünger Jesu. Hier geht es jedoch um die Auseinandersetzung mit dem Tod Jesu im *Vorgang des Erzählens*. Auf dieser Ebene ist es möglich, nach der Betroffenheit durch den Tod Jesu gerade dort zu fragen, wo dieser Tod selbst dargestellt wird, wo er sich nicht im Verhalten von Nebenfiguren der erzählten Welt spiegelt, sondern im sprachlichen Ausdruck des „Autors“, der letztlich normativen Instanz des Textes³¹.

Die Darstellung des Todes Jesu Mk 15,20b–38 läßt sich gliedern in drei Abschnitte: die Hinrichtung (20b–28), die Verspottung des Gekreuzigten (29–32) und das Sterben unter Prodigien (33–38). Auf-

³⁰ Die „aus der Ferne schauenden“ Frauen unterm Kreuz (Mk 15,40f.) sind die Ausnahme, die die Regel bestätigt: Ihre Beteiligung wird nicht als Trauer gekennzeichnet.

³¹ Im folgenden ist „Autor“ die Bezeichnung der Textinstanz des „impliziten Autors“ im textpragmatischen bzw. rezeptionsästhetischen Sinn, also ohne redaktionskritische Implikation. Zur Normativität der Instanz des (impliziten) „Autors“ vgl. H. Link (s. Anm. 26) 29f. sowie Schema 25.

fällig ist, daß in keinem dieser Abschnitte das Qualvolle des Kreuzestodes herausgestellt wird. Der Gekreuzigte erscheint nicht als Märtyrer, der anderen zum Vorbild unsägliche Schmerzen um seiner Überzeugung willen erträgt, und dies trotz der Anspielung auf die Kreuzesnachfolge in V 21 (Simon von Kyrene). Auch die dreifache Verhöhnung des Gekreuzigten als eines gescheiterten Messias (29–32) wird nicht unter dem Gesichtspunkt der äußersten Folter, der der Märtyrer standhaft widersteht³², erzählt³³. Der Tod wird hier also anders als in den Jüngerszenen in Mk 14 nicht als etwas verstanden, das auszuhalten ist, vom Sterbenden in der Geschichte und vom Leser in einer entsprechenden realen Situation. Es ist überhaupt nicht das Schmerzhaftes des gewaltsamen Todes, das hier erzählerisch verarbeitet wird und werden soll, sondern wie insbesondere in den Prodigien (Sonnenfinsternis, Zerreißen des inneren Tempelvorhangs), die den Tod Jesu begleiten, sichtbar wird, geht es um die Konfrontation der Vollstrecker des Todes Jesu mit Gott selbst im Handeln und Gegenhandeln der beiden Seiten³⁴ bei der Kreuzigung Jesu als des leidenden Gerechten³⁵. Der Schmähung des Gekreuzigten entspricht insbesondere die Profanierung des Tempels durch Gottes Handeln selbst. In einem solchen Drama ist für die Trauer menschlicher Nebenfiguren kein Platz. Dennoch ist der Text ein Dokument der Betroffenheit³⁶.

³² Abgesehen von der Zurückweisung des gewürzten Weines (V 23 b) ist Jesus grammatisch nirgends *reagierend* Subjekt eines Satzes, sondern entweder behandeltes oder besprochenes Objekt (20b.22.24.25.29.32b.36); in V 34 und 37 handelt Jesus autonom.

³³ Von daher ist der Versuch D. Dormeyers, die Passionstradition auf eine Märtyrerakte zurückzuführen, nicht ohne Schwierigkeiten, weil diese Tradition sich vor allem von jüdischen Vorbildern doch erheblich unterscheidet. Vgl. D. Dormeyer, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion (NTA 11), Münster 1974, 238–258. Auf die unterschiedlichen Akzentuierungen der Todesschilderung in jüdischen, paganen und christlichen Märtyrerakten verweist K. Berger in: K. Berger / C. Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (NTD Textreihe, Bd. 1), Göttingen 1987, Nr. 122 u. ö.; vgl. auch L. Ruppert, Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (SBS 59), Stuttgart 1972, 45–47.

³⁴ M. Krieg (s. Anm. 7) 628 f. spricht im Blick auf Konstellationen solcher Art von der „Kongenialität“ Gottes und der Macht des Todes, treibt das Spiel der Ästhetisierung des Todes aber reichlich weit („Parodierung des Todes“).

³⁵ Vgl. M.-L. Gubler, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung (OBO 15), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1977, 95–205.

³⁶ Das Verständnis des Todes Jesu als des leidenden Gerechten impliziert von vornherein, daß dieser exemplarische Tod die Signatur des Lebens derjenigen ist, die ihn so verstehen. Diesen Aspekt entwickelt Paulus explizit in 1 Thess 2, 13–16: er erklärt der Gemeinde, mit der Annahme des Evangeliums von einem durch Leiden gezeichneten Apostel (vgl. 2, 1–12) sei sie eingetreten in die Leidensgeschichte der getöteten Prophe-

Die Zurückhaltung in der Schilderung der mit der Kreuzigung erlittenen Qualen ist kein Ausdruck von Neutralität, Objektivität oder dergleichen. Der „Autor“, der von der Kreuzigung mehrmals spricht (Mk 15, 20.24.25.27), sie aber nicht darstellt³⁷, erzählt scheinbar unbedeutende Nebenereignisse. Aber die Sprache, die hier verwendet wird, ist geprägt, am deutlichsten erkennbar dort, wo das Teilen und Verlosen der Kleider Jesu mit einer Formulierung aus dem 22. Psalm erzählt wird: ... und „sie teilen (seine) Kleider, indem sie das Los darüber werfen“ (Mk 15, 24). Mit diesen Worten beklagt der Beter des Ps 22 das Verhalten seiner Feinde in der Todesbedrohung. Geprägt ist auch die Formulierung, mit der der Versuch dargestellt wird, Jesus gewürzten Wein zu geben (Mk 15, 23). Die Anspielung auf Ps 69, 22 verweist wiederum auf den Fundus der individuellen Klagepsalmen, aus denen die Darstellung des Todes Jesu ihre Sprache nimmt, um bestimmte Einzelzüge der Passion Jesu zu erzählen³⁸. Dabei geht es nicht um Reflexionen über die „Erfüllung“ biblischer Vorhersagen und auch nicht nur um die deutende Identifizierung Jesu mit dem ‚leidenden Gerechten‘. Vielmehr ist die Sprache der Darstellung des Geschehens der Tötung Jesu über das Ringen um das Verstehen des Todes Jesu hinaus selbst ein Ausdruck der Klage. Es geht nicht nur um einen deutenden Bezug *zwischen* der Darstellung des Todes Jesu und biblischen Texten, sondern in der Sprache der Klagepsalmen wird der Tod Jesu dargestellt und darin die Betroffenheit des „Autors“ manifestiert. Am weitesten geht der „Autor“ der Passionsgeschichte in der Verwendung der Sprache der Klagepsalmen bei der Darstellung des sterbenden Jesus, der Mk 15, 34 selbst den Anfang des Gebetes spricht (Ps 22, 2), dessen Sprache die Erzählung schon mehrfach verwendet hat: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Damit kommen an diesem einen Punkt die Sprache Jesu in der erzählten Welt und die Sprache des Erzählens als Klage zu vollkommener Deckung. Der sterbende Jesus und der das Sterben Jesu erzählende Erzähler bringen klagend die Situation der Gottesferne zur Sprache.

ten, Jesu und der verfolgten Urgemeinde in Jerusalem. Vgl. K. Th. Kleinknecht, Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom ‚leidenden Gerechten‘ und ihre Rezeption bei Paulus (WUNT II.13), Tübingen 1984, 202–208. Der insgesamt als Trostbrief zu verstehende 1 Thess ist nicht zufällig auch das fundamentale Dokument der urchristlichen Lehre vom Schicksal der „Toten in Christus“ (1 Thess 4, 13–18).

³⁷ Entsprechendes gilt von der Darstellung des Schicksals des leidenden Gerechten in Weish 2, 12–20; vgl. L. Ruppert (s. Anm. 33) 46.

³⁸ Anspielungen dieser Art finden sich des öfteren in der Passionstradition; vgl. besonders Mk 14, 18 (Ps 41, 10); 14, 34 (Ps 42, 6.12; 43, 5).

4. Trauer als Moment österlichen Glaubens

Diese Form der Identifikation mit dem sterbenden Jesus als „Trauer“ zu bezeichnen, scheint mir nicht ganz abwegig zu sein. Allerdings ist diese Trauerhaltung deutlich zu unterscheiden von der im Neuen Testament ausdrücklich abgelehnten Trauer im Sinne der traditionellen religiösen Trauerkultur. Daß diese Absage an konventionelle Trauer für Markus³⁹ gerade auch im Hinblick auf das Gedenken des Todes Jesu gilt, wird in der Perikope klar, mit der das Markusevangelium endet: der Erzählung von der vergeblichen Suche⁴⁰ der drei Frauen nach dem getöteten Jesus im Grab. Der Gang der drei Frauen zum Grab wird ausdrücklich als Trauerverhalten dadurch gekennzeichnet, daß in der Exposition vom Salbenkauf als der Ausrüstung für dieses Vorhaben erzählt wird. Duftöl ist hier ein Requisit jener traditionellen, erd zugewandten⁴¹, ursprünglich am Familienprinzip orientierten, den chthonischen Gottheiten verpflichteten Religion, die in der sophokleischen Tragödie Antigone gegenüber Kreon als tragische Heldin vertritt. Daß sich die drei Frauen mit diesem Requisit ausstatten, um für die Suche nach dem getöteten Jesus ausgerüstet zu sein, zeigt sie als „falsche Held(inn)en“, die den Tod Jesu so verstehen, wie der menschliche Tod bisher immer verstanden worden ist: als unvermeidliches, definitives Ende eines jeden Lebens. Im Gegensatz dazu zeigt die Erzählung von der Salbung Jesu in Betanien Mk 14, 3–9, wie der Tod, der später als gewaltsam vollstreckter Kreuzestod dargestellt wird, zu verstehen ist⁴². Die Trauer im herkömmlichen Sinn macht die drei Suchenden in Mk 16, 1–8 für das, was sie „sehen“ (vgl. 16, 4.5; 16, 6 d

³⁹ Die Grablegung Mk 15, 42–47 setzt die jüdischen Trauer- und Bestattungsbräuche voraus, und zwar ohne die Spur einer Abwertung. Der Gang des Synhedristen Josef von Arimathäa zu Pilatus gilt als ein gewagtes Unternehmen (vgl. V 43 b). Schon deshalb sind der Kauf des Leinentuches und die Beisetzung im eigenen Familiengrab ohne Vorbehalt positiv gesehen und vereinbar mit der eschatologischen Hoffnung (vgl. V 43 a). In dieser Hinsicht stellt Mk 16, 1–8 eine Gegengeschichte zum ursprünglichen Schluß der Passionstradition dar. – Zu den jüdischen Riten der Trauer und des Begräbnisses vgl. den Exkurs bei J. Gnllka (s. Anm. 27) 334–336.

⁴⁰ In diesem Sinn faßt der Jüngling im Grab das Verhalten der Frauen zusammen: „Jesus sucht ihr ..., er ist nicht hier“ (16, 7).

⁴¹ Vgl. die konsequente Ausrichtung der Erzählung auf das *μνημείον* als Schauplatz (16, 2.3.5.8).

⁴² Der Tod wird durch die Salbung des Hauptes Jesu messianisch gedeutet, wobei die prophetische Zeichenhandlung der Frau (Zerbrechen eines kostbaren Gefäßes, Ausgießen des Öls) indirekt den Tod als Lebenshingabe charakterisiert. Die Unverständigen sehen darin nur eine *ἀπώλεια* im Sinne der Verschwendung (14, 4 f.), nicht die zeichenhafte Deutung der *ἀπώλεια* des Lebens Jesu als Hingabe für die Vielen.

gegenüber 15,47) verständnislos, so daß sie am Ende fliehen wie zuvor (14,50) alle Jünger.

Diese Gleichsetzung von konventioneller Trauer mit dem Jünger(innen)unverständnis auf der Ebene der erzählten Welt am Schluß des Markusevangeliums sollte aber nicht dazu verleiten, für Markus und seinen Leser als Einstellung zum Tod und zur Auferweckung Jesu das schlichte Gegenteil dessen zu vermuten, was die Frauen in ihrer Flucht an den Tag legen: Glaube *statt* Trauer und verständnisloser Furcht. Die Überlegungen zur Verwendung der Klagepsalm-Motive in der Passionsgeschichte zeigen, daß zwischen erzählter Welt und Welt des Erzählers grundsätzlich kein einfaches Analogieverhältnis besteht. Tatsächlich ist auch für Markus das Gedenken des Todes Jesu die Motivation für das spezifisch christliche Fasten (vgl. Mk 2,20 im Zusammenhang). Es gibt also auch bei Markus ein erwünschtes Trauerverhalten als Moment der memoria Jesu. Auf der Ebene der erzählten Welt bleibt es allerdings bei der Wahrung des Messiasgeheimnisses bis zum bitteren Ende von Mk 16,8⁴³.

In den nichtmarkinischen Ostertexten ist dies anders. Dort läßt sich feststellen, daß das Motiv der Trauer als Voraussetzung und Element österlichen Verstehens und Glaubens an Bedeutung gewinnt. Ein Beispiel dafür ist die Emmaus-Perikope Lk 24,13–35, die auf der Klopas-Tradition aufbaut. Die Tradition ist in ihrem Kernbestand⁴⁴ noch gut zu erkennen trotz der erheblichen lukanischen

⁴³ Beide Hauptteile des Markusevangeliums schließen mit Jünger-Szenen ab, in denen das Jüngerunverständnis in rückschauender Perspektive konstatiert wird (vgl. Mk 8,14–21; 16,1–8). Auf diese Weise erreicht der Erzähler, daß das Messiasgeheimnis trotz der zahlreichen expliziten Hinweise auf die Identität Jesu und das Leiden des Menschensohnes (vor allem ab 8,27–33) als solches erzählerisch durchgehalten wird: Das Messiasgeheimnis wird durch keine Osterszene aufgelöst und durch keine explizit christologische Aussage eingeholt und auf den Begriff gebracht, weder durch das Messiasbekenntnis des Petrus (8,29), noch durch das Wort des Hauptmanns unterm Kreuz (15,39), weder durch die Leidensvorhersagen Jesu (8,31; 9,31; 10,32–34), noch durch die Himmelsstimme (1,11; 9,7). Vielmehr setzt Markus die spannungsvollen Elemente seiner Christologie um auf die Ebene der existenziellen Optionen des Lesers, indem er ihm in Aussicht stellt, selbst als Jünger in der Kreuzesnachfolge zu erfahren, welche Lebensmöglichkeiten in einem Milieu des Todes durch den Weg Jesu erschlossen sind; vgl. bes. Mk 8,34–38 im Zusammenhang. Die innerhalb der erzählten Geschichte Jesu und seiner Jünger unabgebotenen Verheißungen (vgl. bes. 1,8: Geisteserfahrung und 16,7: österliches Sehen) gelten dem Leser des Evangeliums (bzw. dem, der das Programm von 8,34–38 auf sich nehmen will). Zur erzählpragmatischen Funktion der Jünger vgl. H.-J. Klauck, Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse: NT 24 (1982) 1–26.

⁴⁴ Exposition: Jünger gehen in Begleitung des unerkannten Jesus (* 24,13.15.16).

Sequenz 1: Jesus verstellt sich (28b)

(Probe) Jünger verhalten sich richtig: Bitte zu bleiben (29a)

Ergebnis: Der Unbekannte bleibt (29b)

Ausgestaltung der Exposition zu einem programmatischen Weggespräch. Gut zu erkennen ist vor allem das ursprüngliche Zentralmotiv der Tradition: das „Bleiben“ in der Beziehung zu Jesus als „Erkennen“ des Auferweckten. Das Mahlhalten im Gedenken an Jesus ist der Ort der Erfahrung des Bleibens Jesu. Lukas hat diesen Zusammenhang verdeutlicht, indem er der Mahlszene ein Weggespräch voranstellt, das den Weg des Erkennens als einen Lernprozeß schildert, der bei der Trauer beginnt (vgl. 24, 17) und über das Verstehen des Todes Jesu (vgl. 24, 18–27) zur österlichen Erkenntnis führt. Eine ganz ähnliche Vorstellung entwickelt die johanneische Version der Auffindung des leeren Grabes: Die Trauer der Maria von Magdala (Joh 20, 11.13) wird zwar als Nicht-Wissen (vgl. Joh 20, 2.13.14) dem Erkennen des Auferweckten kontrastierend gegenübergestellt, dabei wird Trauer aber nicht als Unverständnis im markinischen Sinn⁴⁵ aufgefaßt, sondern als die Suche des Menschen nach der Wahrheit, die durch die Offenbarung Jesu zur Erkenntnis findet. Der Zusammenhang von „trauern“ und „suchen“ ist in der Frage Jesu (Joh 20, 15) so pointiert, daß die durch die Selbstoffenbarung Jesu ermöglichte Erkenntnis gleichzeitig als das durch trauernde Suche geklärte Verstehen des erinnerten Jesus erscheint⁴⁶. Dieser Zusammenhang von Offenbarung und Trauer wird in den johanneischen Abschiedsreden besonders eindringlich entwickelt. Die Trauer um den Tod Jesu ist hier mit dem trauernden Weltverhältnis ausdrücklich korreliert (vgl. Joh 16, 20 gegenüber 16, 22) und der Erfahrung des Geistes als „Tröster“ gegenübergestellt (vgl. Joh 16, 6 f.). Der Geist als „Tröster“ ist das Charisma der bleibenden Verbundenheit mit dem erhöhten Jesus im verstehenden Erinnern seiner Worte (vgl. Joh 14, 25 f. im Zusammenhang mit 14, 15–21).

5. Zusammenfassung

Diese Hinweise auf nichtmarkinische Aussagen zum Verhältnis von Trauer und österlicher Erkenntnis müssen genügen, um anzudeuten, in welchem Sinne die markinischen als repräsentativ gelten können.

Sequenz 2: Jesus gibt Brot (30)

(Belohnung) Jünger erkennen ihn (31 a)

Ergebnis: Der Erkannte verschwindet, die Erkenntnis bleibt (31 b. * 32)

⁴⁵ Vgl. oben Anm. 40.

⁴⁶ Vgl. Y. Spiegel, *Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung*, München 1973, 315–319 (Epilog: Der Tod Jesu und die Trauer der Jünger [Joh 16]).

Insgesamt ergibt sich ein relativ geschlossener Vorstellungszusammenhang:

Die Abwertung konventioneller Trauer auch und gerade im Verhältnis zum gewaltsamen Tod Jesu hängt im Markusevangelium damit zusammen, daß dieser Tod nicht als Paradigma des immer schon erfahrenen unausweichlichen Endes menschlichen Daseins gesehen wird, sondern als der ganz und gar nicht „natürliche“, sondern von Menschen geplante und gewaltsam vollstreckte Tod, in dem das Leiden der Gerechten an der tödlichen Gewalt einer ungerechten und gottfernen Welt kulminiert. Trauer im Umgang mit diesem insofern exemplarischen Tod hat daher die Form der klagenden Auseinandersetzung mit dem kulturell doppelgestaltigen Todesmilieu, in das der markinische Jesus als Gottessohn machtvoll eindringt, das aber darauf mit tödlicher Gewalt reagiert. Die Auseinandersetzung mit dem gewaltsamen Tod Jesu führt also im Zusammenhang eschatologischer Hoffnung zur Konvergenz der beiden Momente von Trauer, die sich im Markusevangelium gegenüber der kritisch bewerteten konventionellen Trauer abheben: des Moments des eschatologischen Vorbehalts gegenüber einer nach wie vor von der Todesgewalt dominierten Welt und des Moments der existenziellen Betroffenheit im Gedenken des Todes Jesu.