



Einige Gedanken und Anregungen zu den Kar- und Ostertagen aus dem Erbacher Hof

Der im letzten Jahr hochbetagt verstorbene Wormser Philosoph Richard Wisser, der Generationen von Lehrern an der Johannes Gutenberg-Universität im Fach Philosophie prägte und im Übrigen allsonntäglich den Gottesdienst bei den Dominikanern in St. Paulus besuchte, veröffentlichte bereits im Jahr 1974 einen kleinen Aufsatz, in dem er des Menschen Grundbefindlichkeit als eine „*kritisch krisische*“ bezeichnete, um damit nicht nur dem Begriff der Krise auf die Spur zu kommen, sondern um eine positive Antwort auf die Frage nach dem Menschsein überhaupt anzubieten.

In nachfolgenden Veröffentlichungen und Vorträgen wurde er nicht müde, immer wieder zu betonen, dass Kritik und Krise Wege zum Selbstverständnis des Menschen, weil Ausdruck der Wesensform des Menschen und nicht nur seiner Erscheinungsform, sind. Er orientierte sich immer wieder am Diktum des katholischen Existenzphilosophen Gabriel Marcel (1889-1973), der den Menschen als *homo viator* beschrieb und das Wegmotiv als Grundmetapher seines Lebens ansah. Der Mensch ist immer auf dem Wege, die rechte Spur zu verfolgen, ist unentwegt auf Wegen, Bahnen und Trassen, aber auch vor Ab- und Irrwegen, vor krummen Wegen und Sackgassen, selbst vor „Holzwegen“ nicht gefeit, sondern unterwegs.

Dabei ist es ihm möglich, in prinzipieller Weltoffenheit viele Richtungen anzusteuern, entweder auf kommende traditionell gebahnte Wege zu vertrauen oder aber angesichts neuer Situationen neue Wege einzuschlagen. Eine solche ergibt sich gerade in unseren Tagen gesellschaftlich und personal mit der Corona-Krise. Diese führt uns schmerzlich vor Augen, dass der menschliche Weg immer im „Halbdunkel zwischen Ungewissheit und Wagnis“ (Peter Wust) verläuft.

Wir gehen dabei auch der Grundbedeutung des Wortes „Krise“ auf die Spur, das mit Kritik immer zusammen Entscheidung und Unterscheidung bedeutet und damit einen „Scheideweg“ ins Auge fasst.

Wisser sagt: „Der Mensch ist immer schon kritisch auf alles Krisische bezogen, dem er eine ihm notwendig erscheinende Wende geben möchte. Und er bringt sich selbst immer wieder durch Kritik in die Krise, die ihn aber als eine im gewissen Sinne heilsame, den

Verfestigungen und dem Starrsinn einer nicht mehr selbstkritischen Kritik entreißt. So erweist sich, dass der Mensch nicht nur das auf Herausforderungen an ihn, wie auf Herausforderungen, die er sich selbst stellt, *antwortende* Wesen ist, sondern, weil keine Antwort für sich in Anspruch nehmen kann, das letzte Wort zu haben, das *ver-antwortende* Wesen ist, das folglich dem Risiko seines Denkens und Handelns nicht zu entgehen vermag.“ (Vorwort seines Buchs „Philosophische Wegweisung“, 1998). Der Mensch muss also selbst in tiefsten Krisen nicht im Negativen stecken bleiben, sondern er kann diese Krise ins Positive hinwenden, wenn er Verantwortung, Solidarität und Mitmenschlichkeit übt, nicht Kritik als Besserwisserei versteht und das Krisische nicht als lästiges Übel ansieht, sondern als ihm überantwortete Lebensaufgabe, die ihn auf seinem Lebensweg – gerade auch im Lichte des Evangeliums – weiterführt. Mit diesen kleinen Anregungen aus der philosophischen Anthropologie wollen wir Sie sehr herzlich aus der Akademie des Bistums Mainz, Erbacher Hof, grüßen und Ihnen versichern, dass wir in diesen Tagen kurz vor Ostern den Weg mit Ihnen gehen möchten und dies besonders mit dem tiefen Lebenssymbol des Kreuzes, das auf die Lebenswirklichkeit der Auferstehung hinführt.

Wir möchten Ihnen versichern, dass wir die unter dem Druck der Krise der letzten Wochen ausgefallenen Veranstaltungen der Akademie weiter bedenken und neu anbieten möchten, sobald diese überwunden ist. Das gilt sowohl für die fruchtbringenden Reisen als auch für die zahlreichen Vorträge und Akademietagungen. Mit unseren Referenten sind wir hierüber im besten Einvernehmen und bleiben im Kontakt.

Um die Tage vor Ostern auch geistig-geistlich begehen zu können, bieten wir Ihnen nachfolgende Texte an, die Sie gerne auf Ostern hin bedenken mögen. Zunächst nehmen wir das Diktum von Dr. Arno Zahlauer aus Hinterzarten auf, das er bei der Rahner-Tagung am 31. Januar 2020 formulierte und stellen Karl Rahner als den uns begleitenden *Denkvater* vor. Diese Tagung kann gerade während der Kartage mit Blick auf das Osterfest anhand der theologisch-existenziellen und nah am Menschen formulierten Meditationen Rahners fortgeschrieben werden.

Dr. Felicitas Janson stellt zwei Kreuzesdarstellungen vor, die beide mit Mainz verbunden sind: das Udenheimer Kruzifix und das „Lob des Heiligen Kreuzes“ des Mainzer Erzbischofs Rabanus Maurus.

Am 14. März sollte ein Biblischer Studientag mit dem Titel „Das Kreuz – Ärgernis und Hoffnungszeichen“ stattfinden, den wir wegen der Corona-Krise leider verschieben mussten. Einen Text unserer langjährigen Referentin, der schweizer Neutestamentlerin Frau Dr. Marie-Louise Gubler zu diesem Thema finden Sie weiter unten.

Auch ein biblischer Vortrag mit dem Titel „Messias, Gottes Sohn, Menschensohn – die tiefen Wurzeln der Christologie im Alten Testament“ von Prof. Dr. Ralf Rothenbusch, der am 7. April in der Karwoche stattfinden sollte, muss ausfallen. Eine gekürzte schriftliche Fassung ist ebenfalls angefügt.

Dass wir uns im Glauben täglich seiner Grundierung vergewissern sollten, also die Heilige Schrift in Lektüre und Meditation vor Augen halten mögen, können Sie im Beitrag von Prof. Dr. Ralf Rothenbusch gerne nachlesen.

Wir wünschen Ihnen von Herzen – trotz der vielen Einschränkungen im Alltag und mancher leidvollen Stunde durch Krankheit und Not – eine gesegnete Karwoche und ein frohes Osterfest.

Prof. Dr. Peter Reifenberg und das Team der Akademie

Dr. Felicitas Janson Dipl.Theol. Tobias Dera Prof. Dr. Ralf Rothenbusch

Monika Möglich Brigitte Zimmermann Katja Finkenauer Andrea Leber

Karmontag

Wir stehen am Anfang der Karwoche. Wenn wir wirklich Christen sein wollen, muß, müßte diese Woche eine Zeit sein, in der wir in besonderer Weise teilnehmen an der Passion Jesu. Dies geschieht nicht in erster Linie in frommen Gefühlen, sondern in der schlichten, nüchternen Tapferkeit ohne Aufsehen, mit der wir uns und die Mühsal unseres Lebens annehmen und durchtragen. Gerade dies steht in einem glaubenden Bezug zur Passion des Herrn, indem wir verstehen, daß unser Leben Teilnahme an seinem Schicksal ist. Aber diese Einsicht fällt uns schwer, weil das Verständnis dafür uns oft oder fast fehlt, daß die Bitterkeit und Schwere des eigenen Daseins uns in eine geheimnisvolle Teilnahme versetzt oder versetzen soll mit dem Schicksal *aller*. Innere und äußere Not birgt die tödliche Gefahr des Egoismus in sich und verleitet dazu, nur noch an sich zu denken, nur noch sich gewichtig zu nehmen und so gerade wie durch einen Teufelskreis die eigene Not durch egoistische Einsamkeit zu vermehren. Aber es soll, es kann anders sein. Man kann die eigene Not, gefaßt und frei von sich selber, annehmen als Teilnahme, als den eigenen Beitrag zum Geschick *aller*, durch den man geheimnisvoll die lastende Schwere des Lebens anderer erleichtert.

Man sieht das schon im Alltag: Der egoistisch Leidende, Aufbegehrende, Klagende sucht eigentlich immer seine Last auf andere abzuwälzen, anstatt sie selbst schweigend zu tragen, damit es dem anderen leichter bleibe. Aber das ist nur die Alltagserscheinung eines tieferen, alles durchwaltenden Gesetzes: Wir tragen immer mit an der Last aller, und von

jedem sollten wir wissen, daß wir selbst auch *seine* Last sind in tausend Weisen, die wir gar nicht kennen, über alle Räume und Zeiten hinweg bis an die Grenzen der Menschheitsgeschichte. Oder ist es uns noch nie widerfahren, daß wir bei irgendeinem scheinbar kleinen Alltagserlebnis, an einem gequälten Kind, an einem Armen, an einem Sterbenden plötzlich erschreckt bemerkten, wie die ganze abgründige Trauer und Qual *des* Menschen überhaupt uns anblickte und uns anrief, sie als die eigene anzuerkennen und mitzutragen, das Eigene an Schmerz so anzunehmen, daß das Ganze des Leides der Menschheit erträglich und erlöst wird?

Wenn wir das besser verstünden, würden wir besser begreifen, daß wir teilhaben können an der Passion des Menschensohnes in dieser heiligen Woche, würden wir besser verstehen, daß seine Passion die abgründig einmalige Annahme der Passion der Menschheit ist, in der diese Menschheitspassion angenommen, durchlitten, erlöst und befreit ist in das Geheimnis Gottes hinein.

Kardienstag

Wir sprechen und reden in der Karwoche viel von der Passion, dem Kreuz, dem Tod Jesu. Sowohl die abgründige Schrecklichkeit dieses Kreuzesereignisses wie auch die Abgegriffenheit der Worte, mit denen wir von diesen Unbegreiflichen sprechen, können verdecken, daß wir mit dieser Passion Jesu bereits in unserem praktischen Leben, zuerst da und nicht erst bei frommen Gedanken, etwas, nein alles, zu tun haben. Nur in der explizit kirchlich-religiösen Sprache sprechen wir heute noch vom Kreuz; bisweilen auch bezeichnen noch fromme alte Christen damit die Erfahrung ihres eigenen Lebens. Dieser Sprachwandel verdeckt und erschwert die glaubende Beziehung unseres eigenen Lebens auf die Passion des Herrn.

Aber was ist denn gemeint, wenn wir vom Kreuz sprechen, von der Passion, vom Tode und diese Worte das Schicksal Jesu deuten lassen?

Was damit gemeint ist, war gewiß bei Jesus in einer unauslotbaren, abgründigen Weise gegeben. Aber dennoch ist es auch beim Menschensohn das gewesen, was wir Menschen alle erfahren und heute meist nur anders nennen. Das Gemeinte ereignet sich nicht nur in *den* Augenblicken, in denen die Unbegreiflichkeit des Lebens nicht mehr verdrängt werden kann, dann, wenn z. B. der geliebte Mensch stirbt, wenn eine Lebensliebe durch letzte Treulosigkeit für immer zerbricht, wenn der Arzt eröffnet, daß es keine Rettung mehr gibt und der Tod nicht mehr aufzuhalten ist. Das Gemeinte ist *immer* da, gerade wenn wir es nicht wahrhaben wollen, übertönen und verdrängen. Immer: in der stummen Anwesenheit des Todes im ganzen Leben, in der Einsamkeit, die alle vertraute Nähe auch noch zum geliebtesten Menschen durchwaltet, in der grauen Alltäglichkeit, in der wir im Alltag verfangen sind, in der ungedankten, vom Egoismus anderer wie selbstverständlich ausgenützten Erfüllung unserer Pflicht, im Blaß- und Müdewerden des Lebens, das einmal so herrlich und bunt, so überquellend war, im Stummwerden der inneren Stimme, in der der Mensch sich vor sich und vor die geliebten Menschen brachte, in all dem, was wir die unausweichliche Enttäuschung des Lebens und der Hoffnung nennen. In all dem ist schon unauffällig, aber unerbittlich das anwesend, was die religiöse Sprache, abgegriffen und unverstanden, das Kreuz des Lebens nennt. Wenn wir unserer Lebenserfahrung gestatten würden, solche leer gewordenen Worthülsen mit dem Inhalt dieser Erfahrung zu füllen, dann würde plötzlich die religiöse Rede vom Kreuz, vom Kreuztragen in der Nachfolge des Gekreuzigten Inhalt, Verstehbarkeit und Kraft erhalten, die zur Entscheidung zwingt. Dann würden wir uns angefordert erfahren zur letzten Tat des Glaubens, wenn wir gefragt werden: Nimmst du das „Kreuz“ deines Lebens an, weißt du es als Teilnahme an der Passion des

Herrn? Dann käme uns aus unserem Leben selbst und nicht nur aus der Liturgie der Kirche das Wort voll Unbegreiflichkeit und Selbstverständlichkeit zugleich entgegen: Sei gegrüßt, Kreuz, einzige Hoffnung, in dieser Zeit der Passion, der Passion, die auch noch im alltäglichen Leben immer gegenwärtig und gelitten wird.

Karmittwoch

Der Wagen, der uns durchs Leben hin zu seinem Ende fährt, mag den Eindruck machen, ein stattlicher und komfortabler Wohnwagen zu sein, der uns in Ferien durch schöne Landschaften fährt. Er ist aber auch der Gefängniswagen unserer Endlichkeit, in dem wir, eingesperrt in unsere Enttäuschungen, unsere Armseligkeit und die graue Alltäglichkeit des Immergleichen, dem wirklichen Ende, dem Tod entgegenfahren. Wir alle sind Kreuzträger in dem nüchtern unpathetischen Sinn, von dem wir vorher gesprochen haben. Keiner kann sich dieses Kreuzes des Daseins entledigen. Aber gerade darum ist es schwer zu wissen, ob man es im Glauben, in der Hoffnung und der Liebe zum Heil annimmt oder es nur unter geheimem Protest trägt, weil man es nicht abwerfen kann, einfach an es angenagelt ist wie der linke Schächer neben Jesus, der sein Schicksal verflucht und den Gekreuzigten neben ihm lästert. Das ist fast nicht zu unterscheiden und zu entscheiden. Und doch hängt alles davon ab. Alles, nämlich der Sinn, den wir unserem Leben geben, besser: von Gott geben lassen, und also unser Heil. Ob wir es annehmen oder nicht, das ist *die* Frage. Wann ist es angenommen? Gewiß nicht dadurch, daß man viel davon redet und sich in Selbstbespiegelung tapfer vorkommt. Gewiß nicht dadurch, daß man die kleinen Schmerzen und Nöte des Alltags aufbauscht und wehleidig bejammert. Gewiß nicht dadurch, daß man meint, der Wille zum Kreuz verbiete einem, sich tapfer zu we-

ren und um ein freies, gesundes, erfülltes Leben zu kämpfen, soweit und solange es nur geht. Gewiß nicht dadurch, daß man wähnt, das Wort vom Kreuz erlaube einem, gleichgültig und teilnahmslos am Kreuzeschicksal der anderen vorbeizugehen, nur auf das eigene Behagen bedacht. Angenommenes Kreuz sagt auch nicht perverse Freude am Schmerz, nicht Stumpfheit, die das Leid nicht erfahren kann.

Aber worin besteht denn die Annahme positiv? Das ist schwer zu sagen, weil diese Annahme selbst unter tausend verschiedenen Gestalten auftreten kann, in denen ihr Gemeinsames fast nicht erkennbar ist: tapferer Kampfeswille, der einfach nicht aufgibt, nüchterne Geduld, heroische Kreuzesliebe, klaglos wissende Teilnahme am Schicksal aller, Vergessen des Eigenen über dem Leid der anderen, solche und ähnliche Gestalten der Annahme gibt es viele. Mir will scheinen, daß *der* Gekreuzigte alle diese Gestalten ausgemessen hat, wenn er am Kreuze ohne fromme Ideologie schreit: Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?, *und* betet: Vater, in deine Hände empfehle ich mein Leben. Im ersten bleibt das Kreuz das Unbegreifliche und wird nicht wegideologisiert. Im zweiten ist es als dieses Bleibende angenommen. Beides zusammen macht erst die Wahrheit der Annahme aus. Das Ganze kann auch dann noch dasein, wenn wir das erste Wort schreien und das zweite nur in willigem Verstummen gesprochen wird. Ob wir völlig verstummen oder nicht, wenn uns der Tod die Stimme verschlägt, das ist wohl das letzte Geheimnis unseres Lebens.

Gründonnerstag

Auch ein „Wort zum Tag“ darf heute, am Gründonnerstag, nicht darüber hinweggehen, daß die Christenheit an diesem Tag der Stiftung des Abendmahles durch ihren Herrn gedenkt. In der Nacht, da er verraten ward, geschah es. Seitdem feiert die Christenheit über alle Spaltungen hinweg überall dieses Mahl, begleitet von Schrecken und Schmerz darüber, daß nicht alle Christen es gemeinsam feiern können. Doch es besteht auch der Trost, daß es alle feiern, die sich Christen nennen, auch wenn die Deutung dessen, was da geschieht, nicht überall ganz gleich ist. In unsagbare Weiten greift der Sinn dieses heiligen Mahles. Man versammelt sich um den einen Tisch, den Altar, und bekennt schon so, daß man in Liebe zusammengehören soll wie eine Familie. Glaubend weiß man, daß der Herr aller seine Gegenwart inmitten einer solchen Gemeinde verheißen hat und unter den Mahlgenossen geheimnisvoll weilt. Es wird sein Tod verkündigt, bis er wiederkommt, der Tod, der uns die Vergebung und das Leben gibt, der Tod, der aber uns, die wir ein Leben lang sterben, auch hineinnimmt in seine unbegreifliche Abgründigkeit und Schwermut. Das Mahl wird gehalten, das schon geheimnisvoll erfüllt ist von der seligen Festlichkeit des ewigen Lebens, nach dem wir hoffend ausschauen. Unter den Gestalten von Brot und Wein, den erfüllten Zeichen seines Leibes und Blutes, seiner Selbstgabe an uns gibt der sich, der uns zusammen zu jener Einheit macht, die Kirche, Gemeinde der Glaubenden und Liebenden, sein Leib heißt. In diesem Mahl wird das Wort gesprochen, in dem das *Wort* Gottes an uns, das Wort der ewigen Liebe in unserer Finsternis lichte Gegenwart wird. Opfernd stellt die Kirche dem ewigen Gott den als ihre Gabe vor, der sich ein für allemal für die Menschheit geopfert, sich für uns dahingegeben hat.

Aber sosehr das kultische Geschehen dieses heiligen Mahles, von Gott und Christus her gesehen, enthält, was es anzeigt, erwirkt und gibt, was es aussagt, so findet es, von

uns her gesehen, seine letzte Wahrheit und Erfüllung nur dann, wenn es von uns gefeiert wird als Erscheinung jener „Kommunion“, die im dürren, nüchternen Alltag des irdischen Lebens gefeiert wird. Auch im Abendmahl begegnet man Christus nur zum Heil, statt zum Gericht, wenn wir ihn erkennen im geringsten Bruder auf der staubigen Straße des Lebens. Wir verkünden den Tod des Herrn in der Messe nur zu unserem Heil, wenn wir diesem Tod gelassen und in gläubiger Hoffnung in seiner Alltagsgestalt des Schmerzes und der Enttäuschungen begegnen. Aus solchem Leben müssen wir kommen und in solches hineingehen im Durchgang durch das Ereignis des Abendmahles, soll es zum Heil und zum Gericht gereichen. Aber diese schreckliche Wahrheit trägt in sich auch ein seliges Geheimnis: Viele begegnen dem Herrn vielleicht schon auf dem Markt des Alltags, indem sie selbstlos getreu dem sie verwandelnden Wort ihres Gewissens gehorchen, auch wenn sie so noch nicht hingefunden haben zu jenem heiligen Tisch der Kirche, an dem er mit uns sein heiliges Mahl feiert.

Karfreitag

Jener Tag, scheinbar so ferne, dessen wir heute gedenken, hat eigentlich nicht erst inmitten der Geschichte angefangen und hat nie aufgehört. Denn er fing mit dem Anfang der Geschichte an und ist heute da, mitten in unserem eigenen Leben. An dem Tag, den wir den ersten Karfreitag nennen, ist in seiner Finsternis nur endgültig ans Licht gekommen, was immer gilt, immer neu sich ereignet, der Skandal und die Torheit des Kreuzes, wie Paulus es nennt, wobei er jedoch gleich hinzufügt, daß eben dies die Weisheit und die Kraft Gottes sei für die, die glauben. Wir spüren es nicht immer. Und es ist sogar gut, daß wir es nur selten in seiner ganzen schrecklichen Abgründigkeit spüren, wie es eigentlich mit uns bestellt ist; wir hielten es sonst nicht aus. Aber an diesem Tag heute sollten wir dieser Abgründigkeit des Lebens doch freiwillig gedenken, damit wir dann standhalten und bestehen können, wenn es für uns unausweichlich wird, in den Abgrund zu blicken und in ihn hineinzufallen. Wir alle sind nun eben doch versammelt um das Kreuz des Gekreuzigten, ob wir aufblicken zu ihm oder an ihm vorbeizusehen versuchen, ob wir im Augenblick munter und vergnügt sind (keinem ist das verwehrt) oder zu Tode erschrocken. Wir stehen unter dem Kreuz als die selbst dem Tod Überantworteten, als die in Schuld Gefangenen, als die Enttäuschten, als die den anderen die Liebe schuldig Gebliebenen, als die egoistisch Feigen, als die an sich, an den anderen, am Leben unverstandenen Leidenden. Wenn es uns gerade behaglich zumute ist, protestieren wir natürlich gegen solchen „weinerlichen“ Pessimismus, der uns angeblich die Lebensfreude vergällen will (was gar nicht stimmt); wenn wir Kraft in Seele und Leib spüren, wollen wir nicht glauben, daß sie endlich ist und uns einmal ausgehen wird.

Aber es ist so: Wir stehen unter dem Kreuz. Wäre es da nicht doch gut, aufzublicken zu dem, den wir durchbohrt haben, wie die Schrift sagt? Wäre es nicht doch heilsam, das

Verdrängte vorzulassen, dort stehen zu *wollen*, wo wir stehen? Könnten wir uns nicht ein Herz fassen, besser: unser Herz von Gottes Gnade erfassen lassen und das Ärgernis und die Absurdität unseres unausweichlichen „Standpunktes“ als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ annehmen, indem wir aufblicken zum Gekreuzigten, in das Mysterium seines Todes uns hineingeben? Viele tun es gewiß, ohne es sich selbst nochmals zu sagen, durch die schweigende Tat ihres Lebens, das den Tod wortlos gehorsam annimmt. Aber man kann eben diese letzte Tat seines Lebens auch verfehlen. Darum ist es besser, man feiert auch ausdrücklich den Karfreitag des Herrn, man tritt näher zu seinem Kreuz, man spricht seine letzten Worte mit. Sie sind ganz einfach, jeder kann sie verstehen und mitbeten. Da ist der Abgrund des Daseins, in den man fällt. Und man glaubt, daß darin *die* Liebe und *das* Leben selbst wohnt, Gott. Man sagt: Vater. Man betet: Vater, in deine Hände befehle ich mich, meinen Geist, mein Leben, meinen Tod. Man hat getan, was man zuletzt tun konnte. Das andere, das Unsagbare, was Heil ist, wird dann schon kommen.

Karsamstag

Der Karsamstag ist ein seltsamer Tag, geheimnisvoll und schweigsam. Er ist ein liturgiefreier Tag. Das ist wie ein Symbol für ihn überhaupt, ein Zeichen für jene Durchschnittlichkeit des Lebens, das sich in der Mitte hält zwischen dem abgründigen Entsetzen des Karfreitags und dem

Jubel von Ostern, Symbol für die Gewöhnlichkeit des Lebens, das eben meist in der Mitte wohnt, auch wenn diese ein Übergang ist und nur so sein kann. So aber auch sein darf. Vielleicht haben wir auch schon das „Ärgste“ in unserem Leben hinter uns. Sicher ist es zwar nicht und ganz radikal wahr auch nicht. Denn das Letzte steht allen immer noch bevor.

Aber in etwa kann es doch so sein: Wir haben es vielleicht „geschafft“, wie wir zu sagen pflegen; die alten Wunden bluten vielleicht nicht mehr, man ist bescheidener und weiser geworden in seinen Ansprüchen, weniger anspruchsvoll gegen sich und andere in einer Resignation, die nicht allzu wehe tut. Das kann ganz gut sein. Man kann nicht immer alles in einer Übung haben, wie ein Mystiker des Mittelalters sagte. Man braucht nicht immer vom Entsetzen über die Unbegreiflichkeit des Lebens geschüttelt, noch von der Herrlichkeit des Lebens verzückt zu sein, immer die höchste Liturgie des Lebens oder des Todes zu feiern. Auch die mittlere Gewöhnlichkeit kann ehrlich und ein Segen sein. Aber dieses Wohnen in der Gewöhnlichkeit des Mittleren muß sich eben doch verstehen als Übergang. Als Übergang vom Karfreitag zu Ostern. Der Mensch, der Christ hat nicht das Recht, zu bescheiden zu sein. Er muß den unendlichen Anspruch aufrechterhalten. Er darf die Erträglichkeit des Schmerzes nicht zum Ersatz der ewigen grenzenlosen Freude machen, die zu hoffen, zu fordern seine selige Pflicht ist. Weil Gott ist, kann er alles verlangen, denn ER *ist* alles. Weil der Tod in Christus gestorben ist, muß unsere Resigniertheit sterben. Der Karsamstag unseres Lebens muß der Rüsttag auf Ostern sein, das Durchhalten der Hoffnung auf das Endgültige, das die Herrlichkeit Gottes ist.

Dieses rechte Leben des Karsamstags unseres Daseins ist aber nicht ein bloß ideologischer Zusatz zu dieser Gewöhnlichkeit des Lebens in der nüchternen Mitte zwischen seinen Gegensätzen. Es konkretisiert sich in dem, was den Alltag zu einem *menschlichen* Alltag macht: in der Geduld, die warten kann, im Humor, der nicht alles tragisch nimmt, in der Bereitschaft, andere vorzulassen, in der Zuversicht, dennoch anzukommen, im unverdrossenen Mut, der immer wieder nach einem Ausweg sucht. Die Tugend des Alltags ist die Hoffnung, in der man das Mögliche tut und das Unmögliche Gott zutraut. Wollte man es ein wenig paradox, aber doch auch ernsthaft sagen, so wäre es vielleicht dies: Das Schrecklichste, wenn man es recht bedenkt, ist schon geschehen: Wir *sind*, und nicht einmal mehr der Tod vermag uns dieses Dasein zu rauben. Jetzt ist Karsamstag der Gewöhnlichkeit. Es kommt aber auch Ostern, das ewige und wahre Leben.

Siegreich vom Grabe erstanden

Meditationen zur Osternacht

I.

Es ist Karsamstag-Abend. Wir schauen vor auf das Osterfest. Wir können den christlichen Glauben an das, was dieses Fest jubelnd bekennt, nur nachvollziehen, wenn wir den Inhalt dieses Glaubens so zu verstehen suchen, daß er zu unserem heutigen Dasein eine innere Entsprechung hat. Das bedeutet nicht, daß wir Gottes Wort an menschlichen Maßstäben messen, nur an das Erwartete und Vorberechnete, nicht aber an das Wunder, das alles verwandelt, glauben dürften. Es bedeutet nur, daß wir verpflichtet sind zu der Anstrengung, das Wort Gottes uns so anzuverwandeln, daß es wirklich verstanden wird, auch wenn wir wissen, daß unsere Anstrengung, in der wir dem Wort Gottes seinen notwendigen Verstehenshorizont schaffen, selbst nochmals vom Wort Gottes hervorgerufen und von Gottes Gnadenlicht im inwendigen Menschen getragen sein muß.

Wenn wir daher verstehen wollen, was das bleibende Geheimnis der Auferstehung Jesu sagen will, ist es gut, von unserem Verständnis die Teilung des Menschen in Leib und Seele fernzuhalten. Diesem Dualismus soll in seinen Grenzen sein Recht nicht bestritten werden. Aber wenn wir von daher dann voraussetzen würden, es sei selbstverständlich mit Recht nach einem getrennten Schicksal der beiden Teile des Menschen so zu fragen, daß eine Antwort auf die Frage nach dem einen „Teil“ des Menschen für die Frage nach dem anderen Teil noch gar nichts bedeute, dann verstellen wir uns mit einem so verstandenen Dualismus faktisch das Verständnis der Auferstehung Jesu.

Im Begriff einer „Auferstehung“ ist ja der eine ganze Mensch, die Endgültigkeit des einen gemeint, nicht eine Wiederbelebung seiner biologischen Wirklichkeit oder gar die Rückkehr in das biologische Leben, das wir in seiner Raumzeitlichkeit und seinem Todestrieb an uns selbst erfahren. Wenn Auferstehung die Endgültigkeit des einen ganzen Menschen meint, dann unterstreicht dieser Begriff nur gerade nochmals, daß wir aus dieser Endgültigkeit des einen ganzen Menschen nicht von vornherein unsere Leibhaftigkeit ausklammern dürfen, sowenig wir uns positiv vorzustellen vermögen, *wie* diese Leibhaftigkeit an der Endgültigkeit des einen ganzen Menschen teilnimmt. Auferstehung sagt also nur gerettete Endgültigkeit des einen ganzen Menschen, in der der erfahrene Pluralismus des Menschen trotz seiner Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit in sich solidarisch bleibt und nicht aufgelöst wird in seiner Einheit und der Bezogenheit seiner Momente. Auferstehung sagt

darum als *allgemeiner* Begriff von sich aus nichts von einer Zukunft jener Materialität aus, die wir als zurückgelassenen Leichnam kennen, da die gerettete Endgültigkeit des einen Menschen auch gedacht und gegeben sein kann ohne die in einem gewissermaßen totalen Stoffwechsel aufgebene Materialität, die die eigene nur ist, solange sie im Ganzen des Menschen west. Auferstehung im allgemeinen, so wie wir sie als unser aller Endschicksal im Apostolischen Glaubensbekenntnis bekennen, impliziert darum auch nicht die Vorstellung eines leeren, geleerten Grabes, nicht einmal als Entscheidung darüber, welches Zeitverhältnis eine solche Auferstehung zu unserer noch fortlaufenden Zeit hat, das heißt, ob sie schon je im Augenblick des einzelnen Todes oder erst am Ende der Zeit überhaupt eintretend gedacht werden darf. Es können bei der Auferstehung *Jesu* besondere Gründe gegeben sein, warum die späteren Aussagen des Neuen Testaments nicht nur von der Auferstehung *Jesu*, sondern auch von dem leeren Grab sprechen. Aber es ist auf jeden Fall zu sagen, daß die Feststellung eines leeren Grabes allein noch keinen Glauben an die Auferstehung des vorher Begrabenen begründet und daß der Begriff der Auferstehung im allgemeinen nicht notwendig das Leergewordensein eines Grabes impliziert.

Damit haben wir aber einen gewissen Verständnishorizont für die Auferstehung *Jesu* erreicht. *Unser* unendlicher Anspruch auf *unsere* Endgültigkeit, auf die Gerettetheit des einen ganzen Menschen ist dieser Verständnishorizont. Denn wenn ich sage: Ich bin, ich werde sein, werde bleiben, ich falle nicht in das Leere des Nichts und der Bedeutungslosigkeit hinab, und ich kann auch der ungeheuerlichen Last der Verantwortung für mein Leben nicht entfliehen, indem ich aus der Wirklichkeit in das leere Gewesensein davonschleiche, dann sage ich: Ich werde auferstehen. Es mag gewiß so sein, daß dieser absolute Anspruch auf die eigene Auferstehung selber getragen sein muß und getragen ist durch die Gnade Gottes, die die Gnade Christi ist. Es mag sein, daß dieser absolute Anspruch in der Tiefe der eigenen Existenz sich begrifflich nur als Anspruch gerade auf *Auferstehung* objektiviert in der Begegnung mit der biblischen Auferstehungsbotschaft. Das ändert nichts an dem *gegenseitigen* Bedingungsverhältnis zwischen dem Glauben an die Auferstehung *Jesu* und dem Anspruch auf die eigene! Es ist möglich, an *Jesu* Auferstehung zu glauben, weil der Anspruch auf die eigene Auferstehung in einem lebt, wenn nur richtig verstanden wird, was mit Auferstehung überhaupt gemeint ist.

Ostersonntag

„Der Herr ist wahrhaft auferstanden“

Am Osterfest und in einer Feier, die „den Tod des Herrn verkündet und seine Auferstehung preist“, kann der Prediger gar nicht anders als eben – diese Auferstehung bezeugen. Bezeugen heißt dabei: die Wirklichkeit als von je meinem Meinen unabhängig anerkennen *und* sie gleichzeitig als tragenden Grund des eigenen Lebens annehmen. Es ist selbstverständlich, daß über diese Grundwirklichkeit und -wahrheit des Christentums nur ganz wenig gesagt werden kann, wenn die Predigt nur so kurz dauern darf.

Die Auferstehung Jesu, die wir bekennen und feiern, in unserem Dasein gegenwärtig machen, bedeutet nicht, daß der Gekreuzigte und Tote in diesen irdischen Erfahrungsraum, in diese irdische Welt und Geschichte zurückgekehrt sei. Sie bedeutet das Gegenteil. Das leere Grab, das älteste Tradition bezeugt, ist nicht der Ausgangspunkt, sondern eine Verdeutlichung des Osterglaubens, schon weil es für sich allein keine Auferstehung besagt und grundsätzlich Auferstehung als endgültiges Heil des ganzen Menschen vom Schicksal seiner ehemaligen Stofflichkeit unabhängig ist. Auferstehung Jesu besagt, daß er als konkreter der durch und in Gott ewig Gerettete ist. *Wenn* man verstünde, was die „Sache“ Jesu eigentlich und genau ist, und *wenn* man diese Sache als von seiner Person unablösbar begriffe, dann könnte man auch sagen, Auferstehung Jesu bedeute, daß es mit Jesu Sache nicht aus sei. Aber weil man dieses doppelte „Wenn“ meist nicht bedenkt und anerkennt, ist solch eine Formulierung mehr als mißverständlich. Aber Auferstehung Jesu bedeutet nicht, daß wir uns Vorstellungen über seine Leiblichkeit machen müßten, daß wir den Auferstandenen im Raum unserer Erfahrung lokalisieren müßten, daß wir gestückelte Zeit als Fortsetzung *unserer* Zeit nach dem Tod denken müßten und so fort. Wäre das möglich, wäre er nicht auferstanden hinein in die Vollendung bei Gott, sondern wiederbelebt in unser biologisches Leben hinein, das dem Tod untertan ist. Wenn Gott das absolute Geheimnis ist, dann ist unsere endgültige Vollendung in dieses Geheimnis hinein ebenso unvorstellbar. Auferstehung Jesu sagt gar nichts anderes, als daß dieser Mensch Jesus, den wir nicht in Leib und Seele mit verschiedener Bestimmung zerfallen dürfen, der endgültige, der von Gott selig angenommene ist, der, dessen Geschichte nicht verwest ist in der leeren Nichtigkeit der Vergangenheit, sondern ihr Ende in der Vollendung hat.

Wagen wir es, die Auferstehung zu glauben? Oder ist sie uns nur ein Mythos, den man an einem solchen Ostertag – auf sich beruhen läßt oder umdeutet? Warum glauben wir? Warum können wir intellektuell redlich glauben? Wir können es. *Glaubend* bejahen natürlich, nicht rationalistisch eine Zustimmung erzwingen. Wir können intellektuell redlich an Jesu Auferstehung glauben, auch ohne in alle Probleme der heutigen Exegese über diese Frage eingestiegen zu sein. Warum? Gegenfrage: Darf ich intellektuell redlich an meine *eigene* „Auferstehung“ glauben? Das heißt: Darf ich mein Leben darauf aufbauen, daß das, was mein Leben ausmacht: Freiheit, Verantwortung, Liebe, endgültige Bedeutung hat und nicht verschwindet in den Abgrund des

sinnlosen Nichts? Wenn ich aber darauf baue und dabei weiß, daß ich mich nicht zerfallen kann in zwei heterogene Wirklichkeiten, die sich in ihrem Schicksal gleichgültig trennen, Materie und Geist genannt, dann glaube ich an *meine* Auferstehung. Denn ich kann nicht oder muß nicht die geistig-leibhafte Einheit meiner Existenz spalten und den so gebildeten Teilen ein verschiedenes Schicksal zuschreiben. Ich, der konkrete Mensch, glaube an meine Endgültigkeit und somit an meine Auferstehung und meine mit dieser Auferstehung gerade jene Endgültigkeit, ohne sie mit den dazu unbrauchbaren Vorstellungen meiner jetzigen Erfahrungswelt auszumalen. Ja selbst der, der in seinen reflektierten Vorstellungen sagt, er meine, mit seinem Tod „sei alles aus“, dabei aber lebt in radikaler Ehrfurcht vor der Würde des Menschen, bejaht in seiner Lebenstat, was er in seiner Theorie leugnet, eben seine „Auferstehung“.

Wenn dem so ist, welchen Grund könnte man haben, die Auferstehung Jesu zu leugnen? Und selbst wenn ich *mich selbst* skeptisch zu sehr als Dutzendware unter den vielen Allzuvielen empfinden würde, als daß ich ein ewig Gültiges in mir leicht zu finden wagte, ist es bei Jesus, wenn ich auf sein Leben und seinen Tod blicke, nicht so, daß ich sagen muß: Wenn einer, dann ist *er* ganz real der ewig Gültige? Er, der wirklich selbstlos liebte und die Schrecklichkeit dieses Daseins bis zur Gottverlassenheit des Todes willig annahm. Und haben diese seine Auferstehung, von seinen Jüngern angefangen, nicht unzählige gläubig bekannt? Haben seine Jünger nicht diese Erfahrung gegen ihr eigenes Mißtrauen gemacht und bezeugt? Wobei, so meine ich denken zu dürfen, auch wir diese Erfahrung von der bleibend realen Gültigkeit Jesu machen können, wenn Geist und Herz *den* Menschen suchen, für den der Tod der Sieg ist, wenn wir den Menschen radikal ernst nehmen, ohne ihn zur bloßen Idee zu machen. Wir werden dadurch vom Zeugnis der ersten Jünger nicht unabhängig, weil wir den, den wir so erfahren, nur mit Namen und in seiner Geschichte wissen durch ihr Zeugnis.

Wenn wir nicht an Jesu Auferstehung glauben würden, obwohl die bezeugende Botschaft der ganzen Christenheit ausdrücklich an unser Ohr und an das Herz gekommen ist, könnten wir dann im Ernst noch sagen, wir hofften glaubend auf *unsere eigene* Auferstehung? Wo wir, die dem Christentum begegnet sind, stehen, da sind Glaube an Jesu Auferstehung und Hoffnung auf unsere eigene Auferstehung *eine* Wirklichkeit geworden, deren Momente sich gegenseitig bedingen.

Wenn wir nachher betend bekennen: „Auferstanden am dritten Tag“, und: „Ich erwarte die Auferstehung der Toten“, so bekennen wir eigentlich in *einem* Glaubensartikel die *eine* Wirklichkeit, deren Anfang und Erscheinung für uns in Jesus geschah, die uns erfaßt und in der künftigen Vollendung der Weltgeschichte vollendet wird: Die getretete verklärte Endgültigkeit der einen Welt in Geist und Materie. Die Feier, die wir beginnen, ist im heiligen Zeichen Bekenntnis und Vorwegnahme dieser Vollendung.

Der Herr ist wahrhaft auferstanden.

Kreuzesdarstellungen: Das Udenheimer Kruzifix und das „Lob des Heiligen Kreuzes“ von Rabanus Maurus

Felicitas Janson, Mainz



Gotthardkapelle am Dom zu Mainz, sog. Udenheimer Kruzifix, benannt nach dem vormaligen Standort in der Sakristei der Bergkirche von Udenheim, bei Wörrstadt gelegen. Kreuzesstamm: 213 cm Höhe, 166 cm Breite, Höhe der Christusfigur 170 cm. Bild: Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum Mainz (Foto: Bernd Schermuly).

Die Gotthardkapelle am Mainzer Dom, die als Raum der Stille auch in den Tagen der Coronakrise weiter für Betende zugänglich ist, birgt einen besonderen Schatz in seinen Mauern. Dort befindet sich seit 1962 das älteste Bildwerk des Doms, das sog. Udenheimer Kreuzifix, nach Meinung der Experten um 1070 zu datieren. Der Name leitet sich aus dem vormaligen Aufhängungsort in der Udenheimer Bergkirche ab. Die Herkunft wird aufgrund der herausragenden Qualität des aus Lindenholz geschnitzten Bildwerks in Mainz vermutet. Auf dem original erhaltenen Kreuzesholz sind noch mittelalterliche Farbspuren mit äußeren roten und inneren grün-schwarzen Farbbändern zu erkennen. Sie sind symbolisch als Farbe des Leidens (rot) und Farbe des Lebens (grün) zu deuten und verweisen auf die Hoffnung, die im Kreuzestod Christi liegt. Auch die Christusfigur weist noch zahlreiche Details der Farbfassungen aus unterschiedlichen Zeiten auf. Bedingt durch diese sich überlagernden Fassungen sind die Brustwarzen zweimal ausgebildet: einmal in einer zarten, plastischen Andeutung und ein zweites Mal durch kleine Silberscheiben markiert. Auch die Seitenwunde ist zweimal vorhanden, wobei die frühere verschlossen wurde.

Die Haltung des vor den mächtigen Kreuzstamm gestellten Christus ist geprägt von den weit ausgebreiteten, gleichsam „erhobenen“ Armen mit den weit geöffneten Händen mit Nagelmalen. Der leicht walzenförmige Körper steht im Gegensatz zu den steifen Beinen, die leicht aus der Körperachse verschoben sind. Die Füße stehen nebeneinander auf einem Holzpflöck, der an den Thronschmel eines Herrschers erinnern soll und sind dem romanischen Kreuzigungstypus gemäß mit jeweils einem Nagel versehen. Die schematisierte Binnenzeichnung des Körpers zeichnet gleichsam ornamental Rippenbögen und Muskulatur in die Körperoberfläche ein. Ähnlich kunstvoll ist das aufwändig gefaltete Lendentuch gestaltet, das oben in einem auffällig und kompliziert gedrehten Bausch gewickelt ist.

Besonders beeindruckend ist der leicht nach rechts gewendete Kopf, dessen große, weit geöffnete Augen auf den Betrachtenden gerichtet zu sein scheinen. Die leichte Asymmetrie des Gesichts verlebendigt die Züge und könnte auf eine geplante Untersichtigkeit hinweisen. Haar- und Barttracht, in kräftigen Strähnen auf den Schultern aufliegend und ein Kinnbart unter dem kräftigen Oberlippenbart entsprechen dem romanischen Typus. Diese Christusfigur trägt aber weder Krone noch Dornenkranz. Der Blick aus den weit geöffneten Augen, die hieratische Haltung – gleichsam vor dem Kreuz stehend – und das kunstvoll gebildete Lendentuch weisen ihn als Herrscher und als Sieger über den Tod aus. Die Geste der weit ausgebreiteten Arme erinnert an die liturgische Haltung eines Zelebranten (Oranshaltung), so wie es durch die heutige Aufhängung im Altarraum der Gotthardkapelle erlebbar wird. So bleibt bis heute der innere Zusammenhang von Kreuzestod und Eucharistie für den Glaubenden an diesem Ort spürbar.



De laudibus sanctae crucis, Vom Lob des heiligen Kreuzes, Figurengedicht des Hrabanus Maurus (780-856); Handschrift für Bischof Gozbold von Würzburg oder für das Kloster Fulda, nach 830, wohl nach 842. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 652 Digitalisat der ÖNB. Zitierlink: <http://data.onb.ac.at/rep/10048D05>, Bild 22 Christusbild.

Rabanus Maurus, wohl um 780 in Mainz geboren, im Kloster Fulda ausgebildet, wurde 847 Erzbischof von Mainz. Bis zu seinem Tod 856 wirkte er als einer der herausragenden Gelehrten und Schriftsteller am karolingischen Hof. Um 810 verfasste er das Werk „Vom Lob des heiligen Kreuzes“ (*De laudibus sanctae crucis*), ein kunstvolles Figurengedicht, das vom Lobpreis des Kreuzes als Siegeszeichen handelt. Dieses Werk ist in mehreren Prunkhandschriften erhalten und enthält neben Widmungsbildern eine programmatische Darstellung des gekreuzigten Christus vor einer Textseite. Dabei wird die zweifache Natur

Christi dargestellt: das figürliche Abbild verweist auf die menschliche Natur, die Haltung des Gekreuzigten aber verweist auf die göttliche Natur wie in Buch I, C 1 angedeutet ist: „Durch die Haltung seiner Glieder heiligt er für uns die höchst heilsame, süße und liebenswerte Gestalt des heiligen Kreuzes“ (*membrorum suorum positione consecrat nobis saluberrimam, dulcissimam et amantissimam sanctae crucis formam*). Das hier gezeigte Bild aus der Wiener Handschrift zeigt gerade im Typus der Darstellung und einigen Details Ähnlichkeiten zum Bild des Udenheimer Christus auf. So gibt uns der Mainzer Erzbischof Rabanus in seiner Handschrift quasi Deutungshilfen für das Christusbild in der Gotthardkapelle.

Die Gemeinsamkeiten beginnen in der Haltung des Gekreuzigten bis hin zum Detail, dass sowohl in der Handschrift und auch am Kreuz die Hände über den gemalten Rahmen der Miniatur bzw. über das Kreuzholz hinausreichen. So umfasst seine Macht, „dessen Rechte alles erschaffen hat“, die gesamte Schöpfung und reicht über sie und das irdische Leben hinaus! Nicht nur der Text selbst lobt den Sieg Christi über den Tod und verheißt die Rettung des Menschen. Sog. In-Texte, verborgene kleine Textfolgen in den Motiven der Gestalt wie im Nimbus oder im Lententuch, deuten das Bild. So ist im Körper der Christusfigur an seiner linken Seite zu lesen: „Und Gott hat(te) die heilbringende Krone im Himmel bereitet.“ (*atque salutiferam dederat Deus arce coronam*). Im Nimbus lobt Rabanus diesen Christus als „König der Könige und Herr der Herren“ (*Rex regum et Dominus dominorum*). Im Haar selbst, das in langen Strähnen bis auf die Schultern reicht, lesen wir: „Dies ist der König der Gerechtigkeit.“ (*Iste est rex iustitiae*). Schließlich verweisen die Buchstaben A (Alpha), M (Mitte) und O (Omega) im Kreuz des Nimbus auf die überzeitliche göttliche Herrschaft dieses Königs. Anfang, Mitte und Ende des Lebens, der Welt und der Zeit sind von IHM aus zu verstehen. (Zitate nach Stephanie Haarländer: Rabanus Maurus zum Kennenlernen. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk, Mainz 2006, v.a. S.112-116.)

Gerade dieses letzte Zitat macht deutlich, dass die Bildwerke des Mittelalters für die Betrachtenden auch als Glaubensbilder zu verstehen sind, die über das historische Bildverständnis hinaus bis in unsere Zeit Bedeutung haben. Dieser Christus, sowohl im Bild der Handschrift wie auch in der eindrücklichen Gestalt am Kreuz der Gotthardkapelle, wird als Sieger über den Tod am Kreuz zum Bild des Lebens über alle Zeiten hinweg. Die Leiden und Ängste der Menschen, die Bedrohung unseres eigenen Lebens werden aufgenommen in den zugewandten Blick des Christus und in die ausgestreckten Arme, die sich den Betrachtenden gleichsam wie in einer Umarmung darbieten.

Das Kreuz – Ärgernis und Heilszeichen im Neuen Testament

Marie-Louise Gubler, Zug/Schweiz

Dass das uralte religiöse Weltsymbol (die vier Himmelsrichtungen) zum zentralen christlichen Heilszeichen wurde, ist keineswegs selbstverständlich. Erst durch das Konzil von Ephesus (431) wurde es offiziell als Zeichen des Kreuzestodes Jesu eingeführt. Die frühe Kirche dagegen wusste aus leidvoller Verfolgungserfahrung um das Ärgernis des Kreuzestodes Jesu: der Fisch als verschlüsseltes Akrostichon (Ichthys) und das Bild des Guten Hirten in den Katakomben, nicht das Schandmal einer Hinrichtung, sind die ältesten Christussymbole. Nach Jahrhunderten sichtbarer christlicher Identität auf Kirchtürmen und an Wegen ist das Kreuz und die Darstellung des Gekreuzigten heute erneut zum Anstoss geworden, wie die Gerichtsentscheide über Kruzifixe in Schulstuben zeigen, oder der Verzicht auf ein sichtbares Kreuz beim Papstbesuch in der Türkei. Noch dominieren auf Friedhöfen über den neuen Gräbern einfache Holzkreuze und bezeichnet ein Kreuz in Statistiken den Tod eines Menschen, doch was dieses Zeichen an Sinn und Hoffnung bedeutet, ist wieder neu zu suchen.

Vom Skandalon zur Sinndeutung

Die scheinbar einfache Frage "Warum starb Jesus am Kreuz?" stellt uns vor die äusserst komplexe Problematik der Deutungen im Neuen Testament, denn mit ihr ist die Frage nach der Person Jesu und der Erlösung verbunden.

Dass Jesus von Nazaret in Jerusalem den Kreuzestod starb, der als eine der grausamsten Foltern mit tödlichem Ausgang galt, ist auch ausserhalb des Neuen Testaments unzweifelhaft bezeugt, ebenso der Name des verantwortlichen römischen Richters Pontius Pilatus, des Präfekten von Judäa (26-36). Diese Hinrichtungsart wurde von den Römern nur für Sklaven und politische Aufrührer in den Kolonien angewandt, dies allerdings exzessiv: voller Grauen erinnerte man sich der Massenkreuzigungen wie jener von 2000 Widerstandskämpfern unter Quintilius Varus (um 4 n.Chr) und der Flüchtenden aus dem belagerten Jerusalem im jüdisch-römischen Krieg (66-70). Gekreuzigte starben einen qualvoll langen Erstickungstod, falls sie nicht schon bei der Vorstrafe der Geisselung erlagen. Es ist wichtig, sich diese Zusammenhänge zu vergegenwärtigen, um zu erahnen, was dieser Tod für die Männer und Frauen im Kreis Jesu auslöste: damit war Jesu Botschaft von der nahen Gottesherrschaft und der Sammlung Israels desavouiert, damit war ihr Aufbruch nach Jerusalem gescheitert, waren all ihre Hoffnungen zerstört. Noch schwerwiegender war das Verdikt der Tora gegen ein solches Sterben: „Ein Gehenker ist ein von Gott Verfluchter!“ (Dtn 21,23). Der Gekreuzigte wurde – wie Paulus es den Galatern erklärte – „zum Fluch“ (Gal 3,13), denn nach alttestamentlichem Verständnis galt ein gewaltsamer Tod als Strafe für Gotteslästerung und Sünde. Es spricht vieles dafür, dass die Jünger aus Jerusalem flohen und zu ihren alten Tätigkeiten nach Galiläa zurückkehrten und dass dort die österlichen Erscheinungsphänomene begannen (Mk 16,7: „Er geht euch voran nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen“). Ohne die Ostererfahrungen wäre der Karfreitag des Jahres 30 (oder 31) das

Ende der Jesusbewegung gewesen. Erst von Ostern her war rückblickend eine Sinndeutung möglich.

Die ältesten Überlieferungen deuten den Tod Jesu im Kontext seines Wirkens als Prophetengeschick und als Leiden des Gerechten.

Der Tod Jesu wird in der Logienquelle als Konsequenz seines prophetischen Wirkens verstanden: im Jerusalemwort klagt Jesus über seine Stadt, die die Propheten tötet und die Gesandten Gottes abweist (Lk 13,34f / Mt 23,37-39); im Rätselwort vom Jonazeichen erklärt Jesus „diese Generation“ als böse, weil sie in ihrer Unbussfertigkeit verharrt und Zeichen fordert, obschon in Jesus „mehr als Salomo“ und „mehr als Jona“ vor ihr steht. „Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Innern der Erde sein“ (Mt 12,40 vgl. Lk 11,31f.). Die implizite Todesdeutung in der Linie alttestamentlicher Prophetenverfolgungen und -tötungen enthält den Sendungsgedanken und droht das Gericht über Israel an. Wie die abgewiesene Weisheit werden die Propheten abgelehnt (Lk 11,49-51). Auch in der Parabel von den bösen Winzern liegt der Tod des zuletzt gesandten Sohnes in der Linie des Prophetengeschicks (Mk 12,1-12). Die Gerichtsankündigung über „diese Generation“ wird durch die Verbindung von Menschensohnvorstellung und christologischem Sohngedanken zur Trost- und Heilszusage für die verfolgten christlichen Verkündiger und Verkündigerinnen.

Die Passionstradition verwendet das Motiv vom leidenden Gerechten, wie er vor allem in den Psalmen (Ps 22) gezeichnet wird. Um seiner Gesetzestreue willen muss der Gerechte viel leiden, wird verworfen und getötet; dieser leidende Gerechte ist der rätselhafte Menschensohn (Mk 8,31; Dan 7,13). Im Christuslied des Philipperbriefes wird der Weg der Erniedrigung und Erhöhung des präexistenten Christus geschildert, dessen tiefster Punkt der Tod am Kreuz ist (Phil 2,6-11). Die Verbindung von Menschensohn- und Messiasidee mit dem Leiden ist eine christliche Neuschöpfung: Jesus, der gekreuzigte Messias ist der exemplarisch leidende Gerechte, sein Tod ist die Konsequenz seines Gehorsams und seiner Treue zu Gott. Seine Passion ist in einer gottlosen Welt, die ihn abweist, heilsgeschichtliche Notwendigkeit: „Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?“ (Lk 24,26). Dem Tod Jesu wird keine sühnende Bedeutung zugeschrieben, sondern eine Sinngebung auf den Betroffenen und die Mitbetroffenen hin ausgesagt.

Schuld und Sühne in der Bibel

Jesu als Vorbild einer solidarischen Existenz und sein Tod als Folge seines Lebenseinsatzes für die Benachteiligten, ist einsichtig. Doch den Tod Jesu als heilsbedeutsamen Sühne- und Opfertod zu verstehen, ist schwierig geworden. Vor allem die paulinische Überlieferung, die Abendmahlstradition und der Hebräerbrief deuten den Kreuzestod soteriologisch. Im frühen vorpaulinischen „Katechismus“ 1 Kor 15,3-5 wird der Tod Jesu als „für unsere Sünden... gemäss der Schrift“ interpretiert, d.h. er ist Folge von Sünde und hat zugleich mit Gott zu tun, dessen Willen die Schrift bezeugt. Wie ist dies zu verstehen?

Schuld oder Sünde ist für die Bibel nicht nur individuelles Fehlverhalten, sondern betrifft direkt die Gemeinschaft, den Bund mit Gott und die Schöpfung. Um weiterwirkendes Unheil

zu neutralisieren bedurfte es der Sühne, um die gestörte Ordnung wieder herzustellen und den Einzelnen und das bedrohte Volk vor dem Untergang zu bewahren. Dafür gab es vier mögliche Wege: Wiedergutmachung durch die Gabe eines materiellen Ersatzwertes (Lösegeld), Versöhnung durch Fürbitte eines Mittlers (z.B. Mose), direkte Vergebung durch das Sühnhandeln Jahwes (Jes 6,7: Gott reinigt die sündigen Lippen Jesajas), kultische Sühne durch verschiedene Opfer. Immer stand das Wissen im Vordergrund, dass Jahwe nicht nur Adressat der Sühne war, sondern auch die Sühnemittel wie Blut (dem profanen Gebrauch entzogener Lebensstoff schlechthin) als Zeichen seiner unversiegbaren Versöhnungsbereitschaft schenkt (Lev 17,11: „Ich habe das Blut für euch auf den Altar gegeben“). Das Ritual des grossen Versöhnungstages, wo der Hohepriester einmal im Jahr das Blut des Opfertieres hinter den Vorhang des Allerheiligsten trug und auf die Bundeslade sprengte (Lev 16), sollte Gott an das Versprechen der Sündenvergebung erinnern. Diese Symbolik überträgt Paulus auf den Tod Jesu (Röm 3,25: „Ihn hat Gott als Sühnopfer in seinem Blut hingestellt“) und der Hebräerbrief spricht von Jesus, dem Hohenpriester, der „ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen ist ... mit seinem eigenen Blut und so ewige Erlösung bewirkte“ (Hebr 9,12).

Der Kausalzusammenhang von Sünde und Unheil zerbrach in der Krise des Exils (vgl. Ijob; Ez 18,1-4). An die Stelle der kultischen Sühnemittel trat das Leiden: als Erprobung und Züchtigung gewann es sühnende Kraft. Wegen dieser sühnenden Kraft konnte unschuldig erlittenes Leiden auch stellvertretend für andere angerechnet werden, was den Propheten und Märtyrern zuerkannt wurde (Mose trat „in den Riss“ für sein Volk: Ex 32,30). Eine besondere Stellung nimmt der rätselhafte Gottesknecht ein, dessen Leiden nicht durch eigene Schuld, sondern durch das Tragen der Lasten anderer verursacht wird. Sein prophetisches Leiden kommt darum stellvertretend „den Vielen“ als sühnende Kraft zugute (Jes 53).

Der Gedanke eines Sühnetodes jedoch war dem Judentum ursprünglich fremd: das Verbot von Menschenopfern in Israel liess keine positive Sinndeutung eines stellvertretenden „Sterbens für...“ zu. Auch die jüdischen Märtyrer der Makkabäerzeit starben wegen ihren eigenen Sünden, liessen aber durch die stellvertretende Annahme der Strafe die Kausalkette von Tun und Ergehen „totlaufen“ (2 Makk 7,18.32). Die Vorstellung eines sühnenden Todes stammt aus dem hellenistischen Judentum, wo das „Sterben für die Freunde“ (für eine Idee, die Philosophie etc.) als Sinngabe des gewaltsamen Todes grosser Männer bekannt war. In der jüdischen Diaspora führte die Ethisierung und Spiritualisierung des Opfergedankens zu einer Relativierung des Kultes. So wurde dem stellvertretenden Tod der Märtyrer sühnende Kraft zugeschrieben und dies in opferterminologischer Sprache ausgedrückt.

Vom Exemplum zum Sacramentum

An diese Sinngabe konnten die soteriologischen Deutungen des Todes Jesu anknüpfen. Jesus wurde „dahingegeben um unserer Übertretungen willen“ (Röm 4,25). „Er, der seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht auch alles schenken?“ (Röm 8,32). Neben der Dahingabe durch Gott steht die

Selbsthingabe Jesu, „der sich um unserer Sünden willen dahingegeben hat ... der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 1,4; 2,20). Dahingabe und Selbsthingabe werden mit dem Motiv der Liebe verbunden zum stellvertretenden Sühnetod: „Christus ist, als wir noch schwach waren, zur bestimmten Zeit für Gottlose gestorben ... Gott beweist seine Liebe gegen uns dadurch, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,6.8). Das „um der Sünden willen“ (Ursache) wird zum „für euch“ der Stellvertretung und Heilszuwendung.

Die älteste heilsbedeutsame Interpretation des Kreuzestodes in der Abendmahlstradition (Mk 14,24 parr; und im Lösegeldwort Mk 10,45) geht mit grosser Wahrscheinlichkeit auf Jesus selbst zurück. Beim Abschiedsmahl vor seinem Leiden deutet Jesus in emphatischen Zeichen seinen nahen Tod und nimmt ihn bewusst in sein Verhalten auf. Seine Verzichtserklärung in der Stunde des Abschieds spricht den Tischgenossen die Güter des eschatologischen Mahles zu: „Ich werde das Mahl nicht mehr essen, bis es seine Erfüllung findet im Reich Gottes ... Von nun an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt“ (Lk 22,16.18). In den gedeuteten Zeichenhandlungen des Brotbrechens und des Becherwortes stellt der im Tod hingeebene Leib und das für die Vielen (d.h. alle) vergossene „Blut des Bundes“ (vgl. Ex 24,8) die durch Sünde zerbrochene Gemeinschaft mit Gott in einem neuen Bund wieder her (vgl. Jer 31,31). Opfersprache (Leib als hingefällige Existenz, Blut als gewaltsamer Tod) und Bundesgedanke lassen einen neuen Sinn anklingen: im Tod Jesu „für die Vielen“ weitet sich das stellvertretende Sterben der jüdischen Märtyrer für ihr Volk – wie das prophetische Leiden des Gottesknechtes (Jes 53) – zu universaler Geltung. So wird der Tod Jesu als Ausdruck des äussersten solidarischen Einstehens für die Menschen Offenbarung der Liebe Gottes: „so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16; vgl. Röm 8,31f).

Die lukanische Abendmahlstradition deutet Jesu Hingabe im Tod als Diakonie: „Ich bin in eurer Mitte wie der Dienende“ (Lk 22,27). Sein Dienst bestand darin, den Ausgegrenzten und Sündern Tischgemeinschaft zu gewähren, in prophetischer Fürbitte für sie einzustehen und ihnen Gottes Vergebung und Liebe zuzusprechen. So findet das Leben für die Vielen seine letzte Zeichenhaftigkeit im Sterben für die Vielen.

Dass Jesu Tod gerade im Rahmen eines Mahles heilsbedeutsam interpretiert wird, ist kein Zufall. Die opferterminologische Sprache lässt das uralte Wissen um den Zusammenhang von Nahrung und Opfer erkennen: jedes Mahl war ein Opfermahl, bei dem Gott die besten Güter menschlicher Mühe geschenkt wurden um ihn zu ehren und seinen Schutz zu erfahren, und in jedem Mahl wurde das in der Geburt geschenkte Leben neu empfangen. So klingt in den johanneischen Abschiedsreden im Bild der gebärenden Frau an, dass die „Stunde“ des Todes Jesu zugleich die Geburtsstunde einer neuen Gemeinschaft und einer unvergänglichen Freude ist (Joh 16,21).

Kultische Sprache bildet Lebensbezüge ab: Blut ist nicht nur Symbol für den gewaltsamen Tod, sondern auch für Leben und Lebensrettung, für die aus Schmerzen geborene Liebe des Erlösers. Das geschlachtete Lamm der Offenbarung als zentrales Christussymbol, das

Bekenntnis zu Jesus als dem von Gott bezeichneten „Sühneort“ (Röm 3,25), das Bild des Hohenpriesters, der mit seinem eigenen Blut sühnend „ein für allemal“ Zugang zu Gott schafft (Hebr 4-10), lenken den Blick auf die Person Jesu. In Jesus, der für uns „zur Sünde“ und „zum Fluch“ wurde (2 Kor 5,21; Gal 3,13) dürfen die Glaubenden dem Gott begegnen, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft (Röm 4,17) und das heisst auch: die Gottlosen gerecht macht und befreit (Röm 4,5). Im gebrochenen Brot und ausgeschenkten Wein des Abendmahls wird das Opfer zum Symbol des verschenkten Lebens.

Das Wort vom Kreuz als Lebensprogramm

„In cruce salus“, im Kreuz ist Heil, steht in grossen Lettern über dem Portal der Kongregation der Hl.Kreuzschwestern in Menzingen, die sich der Frauenbildung und dem Dienst an den Armen verpflichtet hat. Wie ein Blitz vom Himmel traf Paulus diese Einsicht; sie sollte sein ganzes Leben verändern: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,19). Der Verfolger der verächtlichen und armseligen Gefolgsleute eines schmachvoll Hingerichteten erkannte, dass der Schlüssel zum Heil gerade in diesem gekreuzigten Jesus lag. Im „Wort vom Kreuz“ ist sein ganzes Evangelium zusammengefasst; es ist zum Lebensprogramm geworden, das vom angespannten Blick auf die eigene Gerechtigkeit befreit und zum Dienst der Versöhnung beruft: „Einer ist für alle gestorben ... Neues ist geworden ... Lasst euch mit Gott versöhnen! Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (2 Kor 5,14-21). Als Paulus im Jahr 50 (oder 51) auf seiner 2. Predigtreise die Weltstadt Korinth betrat, waren seine Versuche einer Inkulturation des Evangeliums am Spott der Philosophen in Athen gescheitert (Apg 17). Gegen den Hochmut der Weisen dieser Welt verkündet er die Torheit des Kreuzes: „Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,18.22-24). Für die Sklavinnen, Arbeiter, Prostituierten der Hafenstadt, die Armen der Unterschicht, wurde das Kreuz Jesu zum Unterpfand einer bisher unbekanntem Würde: nicht nur war der Gekreuzigte einer der ihren, sondern ihn hatte Gott in der Auferweckung rehabilitiert, zum „Kyrios“ erhöht. „Kyrios Iesus!“ (1 Kor 12,3) wird Bekenntnis gegen den Kaiserkult und seine erdrückende Herrschaft, zum Hoffnungszeichen in ihre erbärmlichen Lebenssituationen.

Wie widerständig das Kreuz allen synkretistischen Weltanschauungen entgegensteht, zeigt die leidenschaftliche Korrespondenz des Paulus mit den galatischen Gemeinden. Als kranken und erschöpften Missionar hatten die Galater im kleinasiatischen Bergland Paulus „wie einen Engel Gottes“ gastfreundlich aufgenommen und das Evangelium begeistert angenommen (Gal 4,13). Doch wenig später liessen sie sich von fremden Predigern einschüchtern, die ihnen erneut jüdische Gesetze und Bräuche, Observanz von „Zeiten und Gestirnen“ als heilsnotwendig auferlegten, Paulus des Libertinismus bezichtigten, seine Krankheit als Widerlegung seiner Glaubwürdigkeit diffamierten und Einklang mit dem

Bestehenden (mainstream) forderten. Auf diese beunruhigende Nachricht reagiert Paulus leidenschaftlich: „Ihr unvernünftigen Galater, wer hat euch verblendet? Ist euch nicht Jesus Christus deutlich als Gekreuzigter vor Augen gestellt worden?“ (Gal 3,1).

Dort, wo die Kirche die Spuren des Leidens, die Stigmata des ausgestossenen Gekreuzigten in ihrem Leben und Wirken nicht mehr sichtbar macht, hat sie wie die Gegner des Paulus das Ärgernis des Kreuzes beseitigt (Gal 5,11), hat die Freiheit gegen Anpassung und Selbstherrlichkeit eingetauscht, hat auf das „Fleisch“, statt auf den Geist gesetzt. Alle synkretistischen Erlösungsmodelle übergehen das entscheidende Ärgernis, das Paulus im Symbol „Kreuz“ auf den Begriff brachte: dass die tiefste Wahrheit über den Menschen seine Angewiesenheit auf Gnade ist, die Gott ihm im Leben und Sterben Jesu zuspricht; dass am Gekreuzigten für immer abgelesen werden kann, dass Gott den Menschen in seiner Armut und Schuld nicht verstösst, sondern dahin begleitet, wo keiner freiwillig hingeht.

Das Kreuz Jesu wird so tiefster Grund jeder christlichen Diakonie in der Welt: „Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel gegeben, damit ihr seinen Spuren folgt“ (1 Petr 2,21), zum Zeichen des Widerspruchs gegen jedes Arrangement mit gesellschaftlichen Unrechtssituationen: „Lasst uns zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen“ (Hebr 13,13).

M.-L. Gubler, Das Kreuz – Ärgernis und Heilszeichen im Neuen Testament, Diakonia 2/2007, 98-103.

*ein grab greift
tiefer
als die gräber
gruben
denn ungeheuer
ist der vorsprung tod*

*am tiefsten
greift
das grab das selbst
den tod begrub
denn ungeheurer
ist der vorsprung leben*

(kurt marti, das leere grab; gedichte am rand)

*ihr fragt
wie ist
die auferstehung der toten?
ich weiss es nicht*

*ihr fragt
wann ist
die auferstehung der toten?
ich weiss es nicht*

*ihr fragt
gibts eine auferstehung der toten?
ich weiss es nicht*

*ihr fragt
gibts keine auferstehung der toten?
ich weiss es nicht*

*ich weiss
nur
wonach ihr nicht fragt:
die auferstehung derer die leben*

*ich weiss
nur
wozu Er uns ruft:
zur auferstehung heute und jetzt*

(kurt marti, leichenreden)

Kurt Marti, war evangelischer Pfarrer in Bern, Lyriker und Erzähler, gestorben 11.2.2017.

Messias, Gottes Sohn, Menschensohn – die tiefen Wurzeln der Christologie im Alten Testament und im frühen Judentum

Ralf Rothenbusch, Mainz

Als der Hohepriester Jesus vor dem Hohen Rat verhört, steht im Fokus der theologische Anspruch, der mit seiner Person verbunden ist und der höchsten Anstoß erregt:

Mk 14 ^[61] Da wandte sich der Hohepriester nochmals an ihn und fragte: Bist du der *Christus*, der *Sohn des Hochgelobten*? ⁶² Jesus sagte: Ich bin es. Und ihr werdet den *Menschensohn* zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen. ⁶³ Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Wozu brauchen wir noch Zeugen? ⁶⁴ Ihr habt die Gotteslästerung gehört. Was ist eure Meinung? Und sie fällten einstimmig das Urteil: Er ist des Todes schuldig.

Ich möchte im Folgenden den Wurzeln dieser christologischen Hoheitstitel und ihrer von daher zu erschließenden Bedeutung nachgehen. An den Anfang will ich ein Zitat des namhaften jüdischen Religionshistorikers Daniel Boyarin stellen: „Zur Zeit Jesu waren alle, die Jesus folgten – *und selbst jene, die glaubten, dass er Gott wäre* – Juden!“ (Boyarin, Die jüdischen Evangelien, Würzburg 2015, 34; Hervorh. R.R.). Er macht darauf aufmerksam, dass, anders als es unsere traditionelle religiöse Taxonomie gewohnt ist, *alle* Deutungen Jesu (und zwar *von ihm selbst* und *über ihn!* – sofern wir das in der neutestamentlichen Überlieferung noch unterscheiden können) im wesentlichen aus dem vielgestaltigen Judentum des 1. Jh. nC hervorgegangen sind. Diejenigen, die ihm folgten und diejenigen, die es nicht taten, waren „eher miteinander in mannigfaltiger Weise verquickt als in zwei klar definierte Größen aufgeteilt [...], die wir heute als Judentum und Christentum kennen“ (ebd., 40). Das gilt Boyarin zufolge selbst für die Christologie, nicht zuletzt für den Glauben, dass der Mensch Jesus von Nazaret als Sohn Gottes selbst Gott ist. Auffinden müsste man das in der Heiligen Schrift der ersten Anhänger und Verehrer Jesu, unserem Alten Testament, und im frühjüdischen bzw. – aus christlicher Sicht – zwischentestamentlichen Schrifttum. Drei Glaubensüberzeugungen der frühesten Christen und ihre Bedeutung stehen im Zentrum dieser Suche: Jesus ist der Messias, Jesus ist der leidende Gerechte, Jesus ist der Menschensohn.

1. Jesus ist der Christus – Jesus als Messias und Sohn Gottes: Durch ihn kommt das Reich Gottes mit Frieden und Gerechtigkeit

Am Palmsonntag erinnern wir uns an den Beginn der Passionsereignisse mit dem Bericht von Jesu Einzug in Jerusalem. Er kommt als Pilger zum Pesachfest nach Jerusalem, legt den Weg dorthin zu Fuß zurück, geht aber nicht einfach wie die anderen Pilger in die Stadt, sondern reitet auf einem Esel in sie ein. Dafür schickt Jesus Jünger zu einem Ort, an dem sie einen angebundenen Esel finden, um ihn zu holen, den sie bald darauf wieder zurückbringen. So schildern es alle Evangelien: **Mk 11,1-10** (Mt 21,1-9//Lk 19,28-40; Joh 12,12-19). Der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem ist ein symbolischer Akt: Hier kommt nicht ein einfacher Pilger, sondern ein König: „Hosanna! Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn! (Ps

118,26: schon frühjüdisch messianisch verstanden) Gesegnet sei *das Reich unseres Vaters David*, das *nun* kommt. Hosanna in der Höhe!“ (Mk 11,9f.). Matthäus nennt den Einziehenden „Sohn Davids“ (Mt 21,9), Lukas und Johannes sprechen vom „König“ (Lk 19,38) bzw. vom „König Israels“ (Joh 12,13)!

Die ganze Darstellung ist bedeutungsvoll und sprechend. Das hat v.a. mit dem Esel zu tun, durch den auf zwei Texte des Alten Testaments Bezug genommen wird. Einer ist Gen 49,10-11, im Segen Jakobs über Juda: „¹⁰Nie weicht das *Zeppter* von Juda, / der *Führerstab* von seinen Füßen, / bis sein *Herrscher* kommt / und ihm gebührt der Gehorsam der Völker. / ¹¹Er bindet an den *Weinstock* seinen *Esel*, / an die *Rebe* das *Füllen seiner Eselin*.“ Auch hier ist von einem angebundenen Esel die Rede: In der Genesis-Stelle bindet Juda seinen Esel an, in Mk 11 schickt Jesus die Jünger zum angebundenen Esel. Dass er von ihm weiß, weckt den Gedanken, Jesus sei – wie Juda in der Genesis-Stelle, die im frühen Judentum auf den Messias bezogen wurde – der Besitzer des Esels, der deshalb weiß, wo er zu finden ist. Jesus wird mit Juda in Verbindung gebracht – und mit dem, was in der Genesis-Stelle über ihn gesagt wird: Sie spricht über die Herrschaft Judas, redet vom ewigen Zeppter und vom Herrscherstab – bis schließlich der Herrscher Judas kommt, dem der Gehorsam der Völker gebührt: eine königliche Gestalt mit endzeitlicher Bedeutung aus dem Königsgeschlecht Judas, dem Haus Davids.

Von dieser Genesis-Stelle gibt es eine Verbindung innerhalb des Alten Testaments zu Sach 9,9-10. Auch dort spielt – in sehr ähnlicher Formulierung – ein Eselhengst, das Füllen einer Eselin, eine Rolle, auch dort in einem königlichen und endzeitlichen Kontext: „⁹Juble laut, Tochter Zion! / Jauchze, Tochter Jerusalem! / Sieh, dein *König* kommt zu dir. / Er ist gerecht und hilft; / er ist *demütig* und *reitet auf einem Esel*, / auf einem *Fohlen*, dem *Jungen einer Eselin*. / ¹⁰Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim / und die Rosse aus Jerusalem, / vernichtet wird der *Kriegsbogen*. / Er verkündet für die Völker den *Frieden*; / seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer / und vom Euftrat bis an die Enden der Erde.“ In der Sacharja-Stelle steht der Esel im Kontrast zu den Streitwagen und Rossen, den machtvollen Symbolen des Krieges und der militärischen Stärke, die Gott aus Jerusalem vertreiben wird. Der endzeitliche König kommt nicht auf einem von Pferden gezogenen Streitwagen, sondern er ist arm bzw. demütig, indem er auf einem Esel reitet. Aber diese ganz andere Art des Königtums Jesu ändert nichts daran: Er *ist* König, und Jerusalem wird über ihn zum Jubel aufgerufen, gerade als der, der demütig auf einem Esel in Zion einreitet. Das ist in der jüdischen Glaubenswelt kein anderer, das zeigt der Bezug auf die beiden messianischen Stellen in unserem Text, als der Messias – „Christus“ ist die griechische Übersetzung dieses Titels (Joh 1,41; 4,25).

Welche Vorstellungen und Erwartungen mit diesem König verbunden sind, das erschließt sich aus der alttestamentlichen Überlieferung bzw. aus der Hl. Schrift der ersten Christen. Begibt man sich in der Jüdischen Bibel auf die Suche nach dem „Messias“, stößt man auf den König Israels aus Davids Haus als „Gesalbten“ (mašiah; aram.: m^ešihā), genau das bedeutet das Wort: Er ist der „Gesalbte JHWHs“. Ohne den Bezug auf den Gott Israels ist der Titel eigentlich unvollständig. Gott ist es, der seinen Gesalbten erwählt, und er verspricht David durch den Hofpropheten Natan sogar ein Königtum „für immer“ (2 Sam 7; Ps 132). Was

Königtum in Israel und im Alten Orient bedeutet, ist für uns nur noch schwer vorstellbar: Der König ist die Inkarnation des Rechts und sorgt als Hirte – ein üblicher altorientalischer Königstitel – für das Wohlergehen seines Volkes. Das ist zumindest die königsideologische Sicht. So erbittet Ps 72 Gottes Hilfe für das Rechtschaffen des Königs, insbesondere zugunsten der Armen und Unterdrückten: „Es blühe in seinen Tagen Gerechtigkeit und großer Friede ...“ (V. 7). Gerechtigkeit und Frieden – das erwartet man vom König. Damit einher gehen Wohlstand und Überfluss: „Fülle an Korn gebe es im Land. Es rausche [der Wind im Getreide] auf dem Gipfel der Berge ...“ (V. 16). Der König verspricht die Erfüllung ganz menschlicher Sehnsüchte: nach Frieden, Gerechtigkeit und Wohlergehen, Befreiung aus aller Not. Dieser Grundton und die politisch-gesellschaftliche Dimension, die mit dem Königtum verbunden ist, wird auch die späteren messianischen Hoffnungen noch bestimmen, deren Erwartung weit über den gewöhnlichen König hinausgeht.

Ein besonders dichter Komplex königlich-messianischer Texte (ohne dass dieser Titel dort schon vorkommt) begegnet im ersten Teil des Jesajabuchs (Jes 7-11). Die biblische Überlieferung ist Traditionsliteratur, d.h. sie wächst mit der Zeit und ihren Veränderungen, wird fortgeschrieben und sie ist in vielen Fällen Krisenliteratur: Diese Texte haben ihren Anfang in den kriegerischen Auseinandersetzungen, die die assyrische Herrschaft in Syrien und Palästina ab dem 8. Jh. v.Chr. mit sich brachte. In akuter militärischer Bedrängnis versichert Jesaja dem verstockten König Ahas JHWHs Schutz und Beistand und kündigt als Zeichen dafür die Geburt eines Kindes an, vermutlich im königlichen Haus, das den Namen Immanuel „Gott mit uns“ tragen soll (Jes 7,1-17). Die berühmte Verheißung wird in der Folgezeit zu einem „messianischen Triptychon“ (E. Zenger) entfaltet: Der *Ankündigung* folgen im Jesajabuch die *Geburt und Inthronisation* eines königlichen Kindes (Jes 9,1-6) und seine *heilvolle Herrschaft* (Jes 11,1-9), ausdrücklich verbunden mit dem Haus Davids. Es sind Texte, die die Hoffnung auf die Rettung des Volkes aus seiner Bedrängnis durch einen königlichen Messias in neuen Situationen formulieren. **Jes 9,1-6** lässt die unerbittliche Gewalt des Feindes, den Stecken des Antreibers auf der Schulter, noch spüren und den dahinstampfen assyrischen Soldatenstiefel hören (V. 3f.). Angesichts der schier unüberwindlichen Macht der Assyrer stellt sich die Frage, wie es zur Rettung kommen kann. V. 5f. gibt die Antwort mit einer überraschenden Aussage: „Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben.“ Auf der Schulter dieses Kindes liegt die Friedensherrschaft, im Gegensatz zum Stock der Besatzer, den Gott zerbrochen hat. Die heilvolle Herrschaft dieses Königs schildert **Jes 11,1-9**. Der erste Vers kündigt – im Kontrast zur Gewaltherrschaft der Assyrer und ihres Königs (Jes 10) – das wunderbare Auftreten eines messianischen Herrschers an: „Doch es wird hervorgehen ein Schößling aus dem Wurzelstock Isais ...“. Damit ist nicht einfach ein weiterer König aus der David-Dynastie gemeint, mit denen man schon genug schlechte Erfahrungen gemacht hat. JHWH wird einen Neuanfang machen, so wie seinerzeit mit David selbst: Aus dem Wurzelstock Isais, des Vaters Davids, wird ein *neuer David* sprossen! So lässt auch die messianische Verheißung Micha 5,1-3 den künftigen König, dessen Ursprung in unvordenklicher Zeit liegt, aus dem kleinen Bethlehem hervorgehen, der Stadt Isais, aus der David stammt, nicht etwa aus Jerusalem, dem dynastischen Sitz der Davididen.

Richtete sich Jes 9 vermutlich noch in der zu Ende gehenden Assyrerzeit auf einen gegenwärtigen Retter aus dem Haus Davids, hat der dritte Text des „Messianischen Triptychons“ (Jes 11) schon – insbesondere mit dem Motiv des vollkommenen Friedens unter allen Lebewesen (V. 6-8) – die „Endzeit“ im Blick und setzt die Eschatologisierung der messianischen Erwartung voraus: das Kommen des Messias am Ende der Zeit. Das ist eine für die Messiaserwartung sehr bedeutsame Entwicklung, eigentlich ein Sprung. Es war das historische Aus für die davidische Monarchie mit dem Exil, nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, obwohl ihr doch von Gott ewige Dauer zugesagt war (s.o.), das die Hoffnung auf einen ganz zukünftigen, endzeitlichen Heilskönig aus dem Haus Davids entstehen ließ. Damit erhielten auch ältere Texte, etwa ursprünglich auf den historischen König bezogenen Psalmen eine Sinnerweiterung und wurden nun im Blick auf den zukünftigen Messias gelesen (Ps 2; 72; 110).

Gerade in den Königspsalmen 2 und 110 ist vom (messianschen) König auch als Sohn Gottes die Rede. Derselbe Zusammenhang wird an einigen Stellen des NT hergestellt, am markantesten im Messias-Bekenntnis des Petrus: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“ (Mt 16,16) Schon in der jüdischen Bibel ist mit dem „Gesalbten JHWHs“, also zunächst dem irdischen König aus dem Haus Davids, die Vorstellung verbunden, dass er Sohn JHWHs ist. In Ps 2, der eine bedeutende Rolle für die älteste Christologie spielte (z.B. Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5) und neben Ps 22 der im Neuen Testament am häufigsten zitierte Psalm ist, heißt es in V. 7 bzgl. des Königs: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt.“ Ursprünglich geht es vermutlich um eine Adoption des irdischen Königs durch Gott: JHWH nimmt bei der Inthronisation („heute“) den König als Sohn an. Dieses Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und dem König begegnet noch an einigen anderen Stellen der biblischen Überlieferung (Ps 89,27f.; vielleicht auch Ps 110,3). In der sog. Natans-Verheißung sagt Gott in der Prophetenrede über König Salomo: „Ich will für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein.“ (2 Sam 7,14) Zu diesem für die Erwartung eines Messias aus Davids Haus wichtigen Text gibt es eine Auslegung (*Pescher*) in Qumran, die vor der Lebenszeit Jesu verfasst wurde (letztes Drittel 1. Jh. vC). In diesem sog. Gottessohntext (4Q174 I,10-13) wird die Stelle 2 Sam 7,12-16 über die Sohnschaft Salomos gegenüber JHWH auf den zukünftigen Heilskönig, den Messias, gedeutet: „¹⁰[Und] Jahwe hat dir [kund]getan, daß er dir ein Haus bauen wird; und ich werde aufrichten deinen Samen nach dir, und ich werde errichten den Thron seiner Königsherrschaft ¹¹ [für im]mer. Ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein. [2 Sam 7, 11b-14] Dies ist der Sproß Davids [šæmah dāwîd, ein messianischer Titel, vgl. Jer 23,5; 33,15; Sach 3,8; 6,12], der auftreten wird mit dem Erforscher des Gesetzes, den ¹²[er aufstehen lassen wird] in Zi[on am] Ende der Tage ...“ (A. Steudel, *Die Texte aus Qumran II*, Darmstadt 2001, 194-197). An diese, frühjüdisch schon mit dem Messias verbundene Vorstellung kann der christliche Gebrauch des Titels „Sohn Gottes“ für Jesus anschließen (S. Schreiber, *Die Anfänge der Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2015, 68). Die Frage ist nur, inwiefern damit schon eine über die alttestamentlichen Texte in ihrem ursprünglichen Setting hinausgehende Vorstellung der *Göttlichkeit* des Messias verbunden war.

2. Der Gottesknecht und der leidende Messias: Er hat unsere Schuld (weg)getragen

Wie sehr die Deutung Jesu in der frühesten Zeit auf den Überlieferungen des Alten Testaments beruhte, zeigt eine bemerkenswerte Erzählung der Apostelgeschichte, in der Philippus, der ganz wesentlichen Anteil an der frühesten christlichen Mission hatte – auch über die Grenzen des Judentums hinaus –, dem äthiopischen Kämmerer den Sinn der Schrift erschließt: **Apg 8,26-35**. Der biblische Text, den der Kämmerer in dieser Erzählung liest und den Philippus ihm auf Jesus hin auslegt ist das sog. IV. Gottesknechtslied (GKL) im zweiten Teil des Jesajabuchs (Jes 52,13-53,12). Besonders hervorgehoben wird dabei das Leiden des Knechts (Apg 8,32, vgl. Jes 53,7). Eine große Rolle hat das IV. GKL für das Verständnis der stellvertretenden Lebenshingabe Jesu gespielt (Röm 4,25; 1 Kor 15,3; Mk 10,45; Hebr 9,28). Wie der Messias in den bislang angesprochenen Texten, verkörpert der Gottesknecht (den der Targum zu Jes 52,13, die frühe aramäische Übersetzung der Bibel, mit dem Messias identifiziert: „Siehe, Erfolg haben wird mein Knecht, der Messias ...“) in ganz anderer Weise als der irdische König die Hoffnung auf Rettung aus der Not: Er schreit nicht, zerbricht nicht das geknickte Rohr und löscht den verglimmenden Docht nicht aus (I. GKL: Jes 42,2f.); wie eine Waffe ist er in der Hand Gottes, aber er wirkt mit seinem Mund, nicht mit dem Schwert (II. GKL: Jes 49,2; vgl. 11,4). Anders als der königliche Messias muss der Gottesknecht jedoch ganz aktiv Anfeindung und Leiden für seinen Auftrag auf sich nehmen. In den GKL des Jesajabuchs lässt sich eine deutliche Entwicklung verfolgen: Von der Gottesnähe und Präsentation des Erwählten hin zum Geschick des Leidenden und zur Verachtung durch die Menschen. Das Vierte Lied über den Knecht formuliert das in höchster Zuspitzung (**Jes 53,7-9**). Zugleich deutet der Text das Geschick des Knechts: Er macht durch sein stellvertretendes Leiden die Vielen gerecht (**V. 4-6**; „Zu unserem Heil lag die Züchtigung auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt“). Und deshalb sind Leiden und Tod nicht das letzte Wort über den Knecht Gottes (**V. 10-12**). Die Aussagen über sein Geschick nach dem Tod sind noch ganz im Horizont diesseitigen Lebens formuliert: Sehen von Nachkommen, Verlängerung der Tage, Sehen von Licht, Sättigen an Erkenntnis, Zuteilung unter den Vielen und Teilen von Beute mit den Starken. Es ist noch nicht die Vorstellung einer individuellen Auferstehung dieses Knechtes JHWHs, aber der Text tastet sich dorthin vor. Eine jüngere Überlieferung im alttestamentlichen Buch der Weisheit, das nicht zum hebräischen, aber zum griechischen Bibelkanon gehört und etwa um die Zeitenwende entstanden ist, greift das Gottesknechtslied auf (Weisheit 2; 5). Hier ist, wonach das IV. GKL noch eher sucht, deutlich ausgesprochen: Dem Leiden des Gerechten folgt seine Rechtfertigung und Verherrlichung durch Gott in der Ewigkeit! Der Knecht wird nach seinem Tod als eine Art Engelwesen verstanden.

Auch wenn in der jüdischen Auslegung schon früh die kollektive Deutung des Gottesknechts als Israel dominiert, diente er als Anknüpfungspunkt für die Vorstellung eines leidenden Messias bzw. eines Menschen, der nach seinem Leiden in den Himmel erhöht wird. Das begegnet anscheinend schon in vorchristlicher Zeit in Qumran, in einem leider nur fragmentarisch erhaltenen Hymnus, der zur bedeutenden Sammlung von Lobliedern, den Hodajot, gehört (4Q471b; 4Q491; 2. Hälfte 1. Jh. vC). Mit seiner Erhebung und Inthronisation im Himmel erhält der Sprecher des sog. Selbstverherrlichungshymnus

königliche Züge, blickt aber auf ein leidvolles Leben (auf Erden) zurück: „Wer ist für so verachtenswert gehalten worden wie ich? ... Wer hat Leiden [erfahren] wie ich? Und wer ist wie ich [im Ertragen] von Schlimmem?“ (4Q491 Fragm. 11, 8f.) Das nimmt sicher Bezug auf die singuläre Verachtung des Gottesknechts in Jes 53,3: „Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit.“ (LÜ). Der israelische Bibelwissenschaftler Israel Knohl vermutet dahinter eine historische Messiasgestalt aus der Qumrangemeinschaft schon vor Jesus (I. Knohl, *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*, 2000).

Es ist bemerkenswert, dass in der jüdischen Überlieferung neben dem Messias aus dem Haus Davids seit dem 1./2. Jh. nC ein leidender Messias ben Joseph („Sohn des Joseph“)/ben Ephraim auftaucht. Im Babylonischen Talmud als ältestem Beleg (bSukk 52a; L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Bd. III, 398f.) wird auf eine anscheinend bekannte Tradition Bezug genommen, der zufolge dem davidischen Messias der Messias ben Joseph vorausgehen wird und im (endzeitlichen?) Kampf getötet werden wird. Der davidische Messias bittet Gott, nicht dasselbe Schicksal erleiden zu müssen, was ihm gewährt wird. Er erweist sich schließlich als Sieger im Entscheidungskampf. Weist die Bezeichnung des leidenden und sogar getöteten Messias als „Sohn des Joseph“ auf christlichen Einfluss in dieser jüdischen Tradition hin? Ausgeschlossen ist das nicht (vgl. P. Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen 2010, 30f.). Auch der Talmudtraktat Sanhedrin 98a (1. Hälfte 3. Jh. nC; L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Bd. IX, 70f.) erzählt von einem leidenden Messias unter den Kranken vor den Toren Roms. Diese Überlieferungen gehören zur rabbinischen Vorstellungswelt einer katastrophalen Leidenszeit vor dem endgültigen Kommen des Messias aus dem Haus Davids (vgl. G. Oberhänsli-Widmer, *Der leidende Messias in der jüdischen Literatur*, in: *Judaica* 54 (1998) 132-143). Sie zeigen, auch wenn sie später als die christliche Tradition von Jesus sind, dass dem Judentum die Vorstellung eines leidenden Messias vor dem Hintergrund von biblischen Stellen wie Jes 53, Sach 12,10 und Dan 7,25 nicht fremd war (vgl. D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 125-145).

3. Der Menschensohn als himmlische/göttliche Gestalt: Durch ihn bringt Gottes Gericht endgültige Gerechtigkeit

Neben den bislang angesprochenen Titeln und Deutekategorien für Jesus aus dem Alten Testament/der Jüdischen Bibel begegnet im Neuen Testament v.a. noch eine Bezeichnung, die der historische Jesus – so der weitgehende Konsens der Exeget/innen – vermutlich selbst für sich verwendet hat und der einigermaßen geheimnisvoll ist, gerade weil er eine Selbstverständlichkeit auszudrücken scheint: Menschensohn. Er wird häufig in den Evangelien – und zwar in allen! – verwendet, einmal in der Apostelgeschichte (Apg 7,56; Rede des Stephanus) und zweimal in der Offenbarung des Johannes (Offb 1,13; 14,14). Dagegen fehlt er bemerkenswerter Weise in der gesamten Briefliteratur. Welche Bedeutung ist mit diesem Titel verbunden?

Schon im ersten Beleg des ältesten Evangeliums, bei der Heilung eines Gelähmten in Kafarnaum (Mk 2,1-12), geht es um die Vollmacht des Menschensohns: „¹⁰Damit ihr aber

erkennt, dass der Menschensohn die Vollmacht (ἐξουσία/exousía) hat, auf der Erde Sünden zu vergeben - sagte er zu dem Gelähmten: ¹¹Ich sage dir: Steh auf, nimm deine Liege und geh nach Hause!“ (V. 10f.) Diese Aussage wie auch die anderen Verwendungen der Begriffs im Neuen Testament schließen aus, dass es sich beim Menschensohn einfach um ein „Menschenkind“ handelt, wie das im Ezechielbuch als Bezeichnung des Propheten zu verstehen ist (so dort häufig, vgl. auch Ps 80,18; Ijob 25,6). Von den Zuhörern wird Jesu Anspruch als blasphemische Anmaßung empfunden: „Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?“ (V. 8) Es gibt nur eine Stelle im Alten Testament, wo in vergleichbarer Weise von einem Menschensohn bzw. von einem „wie ein Menschensohn“ gesprochen wird: Das ist im (aramäischen) siebten Kapitel des apokalyptischen Danielbuchs. Nach der Tiervision Daniels (Dan 7,1-8), die in bildlicher Weise über die massive Bedrohung der Juden und ihrer Religion durch den Seleukidenherrscher Antiochos IV. Epiphanes im zweiten vorchristlichen Jahrhundert spricht, wird das erwartete göttliche Endgericht, von dem allein man sich noch Rettung aus der Not verspricht, beschrieben: **Dan 7,9-14**. Uns interessiert in der geschilderten Szene die Gestalt, die erscheint „wie ein Menschensohn“. Das bezieht sich zunächst offenbar auf sein Aussehen wie ein Mensch (im Unterschied zu den anderen Gestalten der Vision). Er erscheint als eine individuelle Gestalt, die im Himmel vom Hochbetagten, also von Gott, mit königlicher Vollmacht ausgestattet wird. Es handelt sich aber nicht um eine irdisch-menschliche Gestalt, sondern der Menschensohn gehört offenbar ganz der himmlischen Sphäre an. Insbesondere ein Motiv zeichnet ihn aus: Er „kommt mit den Wolken des Himmels“. Man denkt dabei an die eingangs zitierte Aussage Jesu in seinem Verhör vor dem Hohen Rat: „... ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen (vgl. Ps 110,1!) und mit den Wolken des Himmels kommen sehen“ (Mk 14,62; Mt 26,64; vgl. auch Mk 13,26; Mt 24,30; Lk 21,27). Im Alten Testament ist das ein Theophanienmotiv und sonst immer mit Gott verbunden, der sogar als der „Wolkenreiter“ bezeichnet werden kann (etwa in Ps 68,5; vgl. auch Jes 19,1; Ps 18,11 „Flügel des Windes“). So wird schon in den etwa eintausend Jahre älteren ugaritischen Texten der syrische Wettergott Baal bezeichnet: als „Wolkenfahrer/reiter“ (rkb. rpt). Daniel Boyarin vermutet hinter der in Dan 7 geschilderten Szene einer Machtübertragung vom alten Gott auf den jungen Wolkenfahrer tatsächlich eine Reminiszenz an diese uralte kanaanäische Götterkonstellation von El und Baal, s.E. eine nie völlig gelöste Spannung im Monotheismus Israels, die hier produktiv wird. Der Menschensohn ist also ein himmlisches Wesen, vielleicht sogar hier schon eine göttliche Person. Der Judaist Peter Schäfer will in seinem Buch „Zwei Götter im Himmel“ (München 2017; S. 25-30) bzgl. Dan 7 noch nicht so weit gehen und versteht den Menschensohn hier als Höchsten der Engel, möglicherweise zu identifizieren mit dem Erzengel Michael („in einen gottähnlichen Status erhoben“, S. 30). Aber auch für ihn ist dieser Text der Nukleus, von dem aus sich im frühjüdischen (und vorchristlichen) Schrifttum die Vorstellung eines zweiten göttlichen Wesens entwickelt.

Wenn dieser Menschensohn z.T. auch – so wie der Gottesknecht – kollektiv als die Heiligen des Höchsten gedeutet wurde (vgl. Dan 7,16-27), begegnet er uns eindeutig als Individuum in einer wichtigen frühjüdischen Schrift, die mit der Entstehung des Christentums zeitgenössisch (1. Jh. n.Chr.), vermutlich aber etwas älter ist (1. Jh. v.Chr.): im sog.

Äthiopischen Henochbuch (so benannt, da dieser Text – von einigen aramäischen Fragmenten in Qumran abgesehen – lediglich in seiner äthiopischen Übersetzung erhalten geblieben ist, die einen Teil des Bibelkanons der äthiopisch-orthodoxen Kirche bildet). Das Henochbuch vereint verschiedene frühjüdische apokalyptische Texte aus Palästina, ursprünglich in aramäischer Sprache abgefasst, und aus ihm erfahren wir mehr darüber, welche Vorstellungen mit der Gestalt des Menschensohns zur Zeit Jesu verbunden waren. Besonders relevant sind dafür die sog. Bilderreden (37-71), in denen Henoch in bildhafter Sprache berichtet, was er im Himmel sieht. Der biblische Anknüpfungspunkt ist die Notiz über Henoch, den siebten Stammvater der Menschheit, im Buch Genesis (Gen 5,21-24), der zufolge Henoch nicht gestorben, sondern von Gott direkt (in den Himmel) aufgenommen worden ist. Was er dort erfährt, davon handelt das Henochbuch (vgl. 70,1-4). Er sieht dort auch den Menschensohn, was ganz sicher die Überlieferung aus Dan 7 aufnimmt. Aber das wird verbunden mit weiteren Aussagen, die für uns von Interesse sind, 46,1-6:

¹ Und ich sah dort (einen), der ein Haupt der Tage (= betagtes Haupt [=Gott]) hatte, und sein Haupt (war) wie Wolle so weiß, und bei ihm (war) ein anderer, dessen Gestalt wie das Aussehen eines Menschen (war), und sein Angesicht voller Güte wie (das) von einem der heiligen Engel. ² Und ich fragte einen der Engel, den, der mit mir ging und mir alle Geheimnisse zeigte, nach jenem Menschensohn, wer er sei, woher er stamme (und) weshalb er zu dem Haupt der Tage ginge. ³ Und er antwortete und sprach zu mir: „Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt, der alle Schätze des Verborgenen offenbart, denn der Herr der Geister hat ihn erwählt, und sein Los ist unübertrefflich durch die Gerechtigkeit vor dem Herrn der Geister in Ewigkeit. ⁴ Und dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen hochreißen von ihren Ruhelagern und die Starken von ihren Thronen; er wird die Zügel der Starken lösen und die Zähne der Sünder zerschlagen. ⁵ Er wird die Könige von ihren Thronen und aus ihren Reichen verstoßen, weil sie ihn weder erhöhen noch ihn preisen, noch demütig anerkennen, woher sie das Reich erhalten haben. ⁶ Und das Angesicht der Starken wird er verstoßen, und sie werden voller Scham sein; und Finsternis wird ihre Wohnung, und Würmer werden ihr Ruhelager sein, und sie (können) nicht hoffen, daß sie von ihrem Lager aufstehen werden, denn sie erhöhen nicht den Namen des Herrn der Geister. (Übersetzung: S. Uhlig, Äthiopisches Henochbuch (JSRZ V/6), Gütersloh 1984)

Die (z.T. wörtlichen) Anklänge an Dan 7 sind deutlich zu erkennen. Hier hat der Menschensohn über Dan 7 hinaus aber eindeutig eine richterliche Funktion beim Endgericht. In diesem Zitat bezieht sich das v.a. auf die Bestrafung der Mächtigen, die sich gegen Gott stellen. Dieses Gerichtsmotiv in Verbindung mit dem Menschensohn taucht mehrfach in den Bilderreden auf. In ihnen ist aber auch davon die Rede, dass alle Menschen vor dem Menschensohn niederfallen und ihn *anbeten* werden (48,5). Zusammen mit seiner Inthronisation auf dem „Thron der Herrlichkeit“ und seiner Funktion als endgültiger Richter, die in der biblischen Überlieferung immer mit Gott verbunden war (vgl. „Tag JHWHs“), zeigt das eindeutig, dass hier nun sicher von einer göttlichen Person die Rede ist, 48,2-10:

² Und in dieser Stunde wurde jener Menschensohn in Gegenwart des Herrn der Geister [= Gott] genannt, und sein Name vor dem Haupt der Tage. ³ Und bevor die Sonne und die

beiden (Tierkreis-)Zeichen geschaffen wurden, bevor die Sterne des Himmels geschaffen wurden, ist sein Name vor dem Herrn der Geister genannt. ⁴ Und er wird für die Gerechten ein Stab sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen, und er wird das *Licht der Völker* [Jes 42,6] und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen Kummer haben. ⁵ *Alle, die auf dem Festland wohnen, werden vor ihm niederfallen und (ihn) anbeten*, und sie werden preisen, rühmen und lobsingen den Namen des Herrn. ⁶ *Und darum ist er erwählt worden und verborgen vor ihm, ehe der Äon geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit (wird er sein)*. ⁷ Und die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn offenbart den Heiligen und Gerechten; denn er hat das Los der Gerechten bewahrt, weil sie diese Welt der Ungerechtigkeit gehaßt und abgewiesen haben und all ihre Werke und Wege gehaßt haben im Namen des Herrn der Geister – denn in seinem Namen werden sie gerettet, und er wird der Rächer für ihr Leben sein. ⁸ Und in jenen Tagen werden die Könige der Erde und die Mächtigen, die das Festland besitzen, niedergeschlagenen Angesichtes sein wegen des Werkes ihrer Hände, denn am Tag ihrer Not und Bedrängnis werden sie ihren Kopf (= sich selbst) nicht retten. ... ¹⁰ Und am Tag ihrer Bedrängnis wird Ruhe auf Erden werden, und sie werden vor ihnen fallen und sich nicht wieder erheben, und niemand wird dasein, der sie mit seiner Hand nimmt und aufrichtet, denn sie haben den Herrn der Geister und *seinen Gesalbten* verleugnet. Und der Name des Herrn der Geister sei gepriesen!

In diesem Text ist auch von der *Präexistenz* des Menschensohns die Rede, dass er vor aller Zeit ist (V. 3.6). Und es werden Motive mit ihm verbunden, die uns schon begegnet sind: V. 4 nimmt auf den Gottesknecht als „Licht der Völker“ Bezug (Jes 42,6) und der Menschensohn, der in den Bilderreden häufig als „Erwählter“ bezeichnet wird, begegnet uns als „Gesalbter“, also als Messias (48,10; vgl. auch 52,4; ganz entsprechend der biblischen Terminologie als „Gesalbter“ Gottes, hier: des Herrn der Geister). Doch nicht nur der Titel des Messias wird in den Bilderreden auf den Menschensohn bezogen, an anderen Stellen wird auch auf messianische Aussagen der Bibel angespielt (49,3, vgl. Jes 11,2; 62,2, vgl. Jes 11,4).

Als Richter beim Endgericht sitzt der Menschensohn/Messias im Henoch-Buch auf dem „Thron seiner Herrlichkeit“, 69,26-29:

²⁶ Und es herrschte große Freude unter ihnen, und sie priesen und lobten und erhoben, weil ihnen der Name jenes Menschensohnes offenbart worden war. ²⁷ *Und er setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit*, und die Summe des Gerichts wurde ihm, dem Menschensohn, übergeben; und er läßt die Sünder und die, die die Welt verführt haben, verschwinden und vertilgen von der Oberfläche der Erde. ²⁸ Mit Ketten werden sie gebunden und an ihrem Versammlungsort der Vernichtung eingeschlossen, und ihr ganzes Werk wird verschwinden von der Oberfläche der Erde. ²⁹ Und von nun an wird nichts (mehr) dasein, was verdorben ist, denn der Menschensohn ist erschienen, *und er hat sich auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt*, und alles Böse wird vor seinem Angesicht verschwinden und vergehen, und sie werden sprechen zu jenem Menschensohn, und er wird mächtig sein vor dem Herrn der Geister.“

Das sind Formulierungen, die ganz ähnlich in der Einleitung zur Gerichtsrede im Mt-Evangelium begegnen, Mt 25,31f.:

³¹ Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. ³² Und alle Völker werden vor ihm versammelt werden und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet.

Auch wenn die Sprache über das Endgericht in den apokalyptischen Texten der beiden Jahrhunderte vor und nach Christus für uns fremd ist und bedrohlich scheint, es geht letztlich darum, dass durch Gottes Gericht endlich Gerechtigkeit geschaffen wird. Der Menschensohn in seiner göttlichen Vollmacht und Herrlichkeit ist damit untrennbar verbunden.

Dass diese Texte übrigens nicht weit abseits der christlichen Überlieferung standen, zeigt die Tatsache, dass das Henochbuch im Neuen Testament zitiert wird, im Judasbrief, Jud 14f.:

¹⁴ Auch ihnen gilt, was schon Henoah, der siebte nach Adam, geweissagt hat: Siehe, der Herr kommt mit seinen heiligen Zehntausenden, ¹⁵ um über alle Gericht zu halten und jede Seele wegen all ihrer gottlosen Taten zu überführen, die sie verübt haben, und wegen all der frechen Reden, die die gottlosen Sünder gegen ihn geführt haben [vgl. äthHen 1,9].

Am Ende dieses kleinen Durchgangs angekommen, möchte ich betonen: Das Ziel all dieser Beobachtungen ist nicht, die theologische Gestalt Jesu Christi religionsgeschichtlich lückenlos zu konstruieren, weder aus der jüdischen Bibel und noch weniger aus dem außerkanonischen frühjüdischen Schrifttum. Ohne die Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger mit Jesus und mit dem Auferstandenen gäbe es das Zeugnis des Neuen Testaments nicht. Die Kreuzigung Jesu war – trotz Jes 53 – ganz sicher ein massiver Anstoß für seine ersten Anhänger (s. den Beitrag von M.-L. Gubler) und das Problem der Parusieverzögerung zeigt, wie sehr die theologischen Erwartungen durch die geschichtliche Wirklichkeit in Frage gestellt wurden und folglich modifiziert werden mussten. Die Verwurzelung der christologischen Deutung Jesu tief im Alten Testament und im frühen Judentum nimmt der Einzigartigkeit des Christuserignisses und der Kreativität seiner Deutung durch die frühen Christen aber nichts. Dass alles, was mit und an Jesus von Nazaret geschehen ist, der ganzen Schrift entspricht und aus ihr zu erklären ist, das war für die ersten Christen unabdingbarer Teil ihres Glaubens (vgl. etwa 1 Kor 15,3-8; Lk 24,13-35). Wir sollten es nicht anders tun. Um noch einmal Daniel Boyarin zu zitieren: Man sollte Jesus von Nazaret verstehen „im Resonanzraum einer jüdischen Klanglandschaft des ersten Jahrhunderts“ (D. Boyarin, Die jüdischen Evangelien, 149). Das weist uns hin auf die Einheit unserer christlichen Bibel, zwischen deren Teilen kein Bruch liegt, keine Dichotomie zwischen veraltet und gültig. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Israel aus der Knechtschaft befreit und den Bund mit seinem Volk geschlossen hat, er hat Jesus aus Toten auferweckt und hat, nachdem er vielfältig zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hat, „am Ende dieser Tage ... zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben von allem eingesetzt“ hat (Heb 1,1f.).